

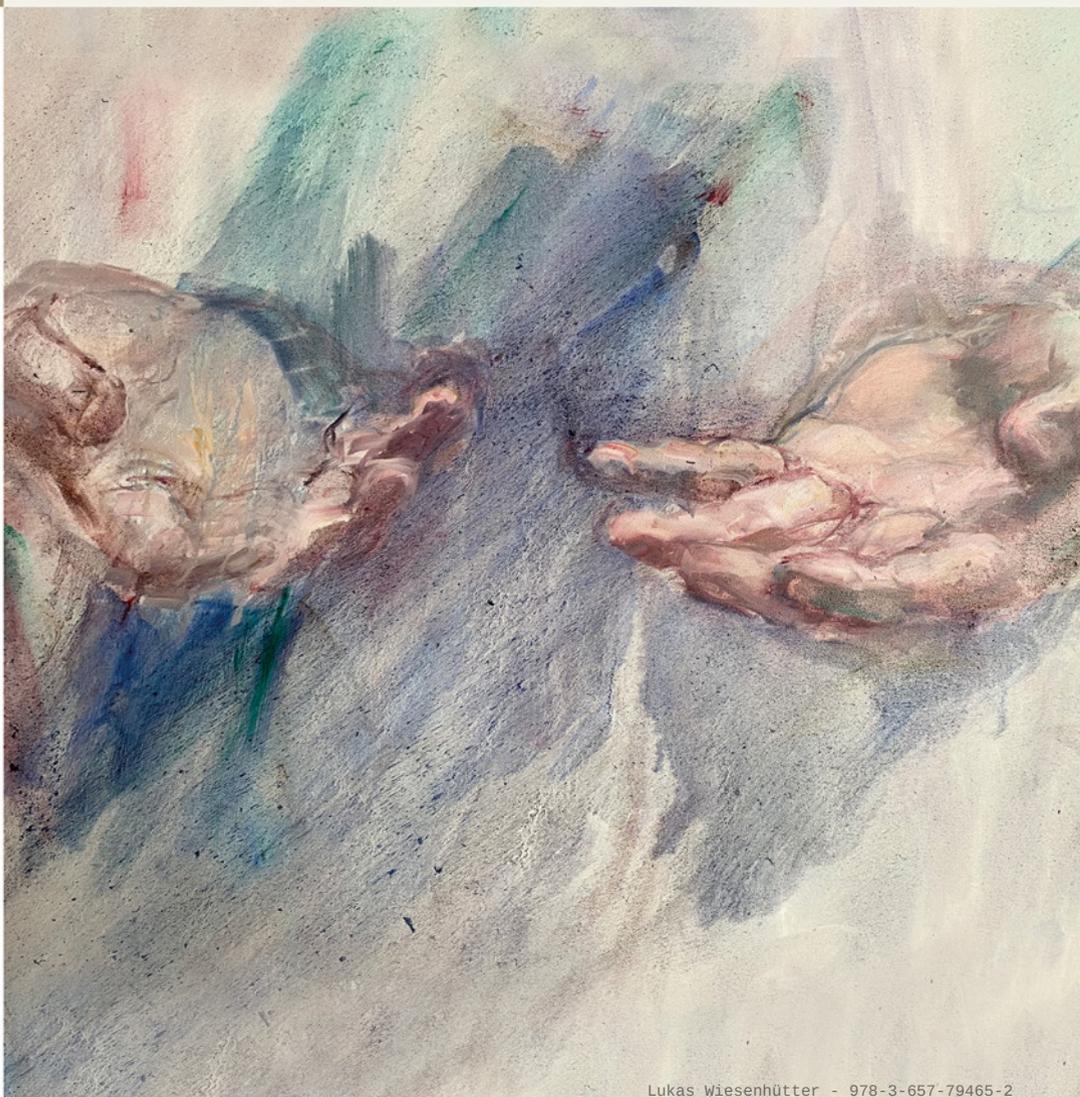
Hiobs Begegnung

Islamische und christliche Perspektiven
auf Theodizee und Theodizeesensibilität

Lukas Wiesenhütter

BAND 39

BEITRÄGE ZUR KOMPARATIVEN THEOLOGIE



Lukas Wiesenhütter - 978-3-657-79465-2

Heruntergeladen von Brill.com 08/13/2024 11:54:14AM

via Open Access
<https://www.brill.com/monographs>

BRILL | SCHÖNINGH

Hiobs Begegnung

Beiträge zur Komparativen Theologie

Hrsg. von

Klaus von Stosch

Editorial Board

Catherine Cornille

Farid Esack

Aaron Langenfeld

Ruth Langer

Muhammad Legenhausen

Marianne Moyaert

Frederek Musall

Joshua Ralston

Muna Tatari

Christiane Tietz

Michelle Voss-Roberts

Jürgen Werbick

BD. 39

Lukas Wiesenhütter

Hiobs Begegnung

*Islamische und christliche Perspektiven auf
Theodizee und Theodizeesensibilität*



BRILL | SCHÖNINGH

Diese Publikation ist an der Universität Bonn entstanden und wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Bonn bezuschusst.



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657794652>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl. Dissertation an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2022

© 2024 beim Autor. Verlegt durch Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich) Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z. B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Schöningh zu richten.

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Einbandabbildung: Corinna Weiner, „Holding on“, 2021

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2629-8848

ISBN 978-3-506-79465-9 (hardback)

ISBN 978-3-657-79465-2 (e-book)

Inhalt

	Vorwort	IX
1	Einleitung	1
2	Theodizee – ein Übel?	9
2.1	Die sprechakttheoretische Kritik Terrence Tilleys	9
2.1.1	<i>Tilleys Hiob-Lektüre</i>	11
2.1.2	<i>Konsequenzen der sprechakttheoretischen Kritik für den Theodizeediskurs</i>	13
2.1.3	<i>Narrative in der Theologie I</i>	17
2.1.4	<i>Zwischenfazit</i>	19
2.2	Kantian Antitheodicy	21
2.3	Erste-Person- und Dritte-Person-Perspektive	24
3	Johann Baptist Metz: Theodizee als Rückfrage an Gott	27
3.1	Situative Verortung der Theologie „nach Auschwitz“	28
3.2	Memoria Passionis	32
3.3	Der apokalyptische Stachel: Gottes Befristungsmacht	37
3.4	Die Kategorie der Erzählung – Narrative in der Theologie II	41
3.5	Zusammenführung: Neue Politische Theologie	46
3.6	Kritische Würdigung	50
4	Das „logische“ Theodizeeproblem	57
4.1	Die Free Will Defense	60
4.1.1	<i>Welche Freiheit?</i>	60
4.1.1.1	Moralische Verantwortung ohne Entscheidungsalternativen?	62
4.1.1.2	Modifizierte Freiheit?	69
4.1.1.3	Die Zuordnung von Allmacht und Allwissenheit Gottes zur Freiheit des Menschen	72
4.1.2	<i>Freiheit – ein das Leid aufwiegender Wert?</i>	76
4.2	Die Natural Law Defense	84
4.3	Kritische Reflexion	89

5	Möglichkeiten und Grenzen der theoretischen Theodizee: Eine Zwischenreflexion im Anschluss an Immanuel Kant	97
5.1	Das Ende philosophischer Theodizee?	97
5.2	Hiob als Paradigma authentischer Theodizee	104
6	Narrative in der Theodizee: Der Ansatz Eleonore Stumps	107
6.1	Grundlagen	107
6.2	<i>Dominican und Franciscan knowledge</i>	110
6.3	<i>Second-person experience und second-person account</i>	113
6.4	Einheit und Liebe – und ihre Voraussetzungen	116
6.5	Rechtfertigung und Heiligung	122
6.6	Leiden als Weg zur Rechtfertigung und Heiligung	126
6.7	Stumps Hiob-Lektüre	132
6.7.1	<i>Die Dialoge: Begegnungserfahrung von Gott und Mensch</i> ..	133
6.7.2	<i>Die Rahmenhandlung: Das Leiden Hiobs – für die Leser erschlossen</i>	140
6.8	Kritische Evaluation	145
6.8.1	<i>Therapeutisches Leiden als Leidentüblung?</i>	145
6.8.2	<i>Eine empirische Behauptung</i>	148
6.8.3	<i>Die Grenzen der Defense</i>	154
6.8.4	<i>Franziskanisches Wissen</i>	162
6.9	Zwischenreflexion	173
6.10	Exkurs: Die Bedeutung des versöhnenden Handelns Gottes in Jesus Christus für eine Behandlung des Theodizeeproblems ...	177
7	Überleitung	193
7.1	Zwischenfazit	193
7.2	Begründung des Dialogs	194
7.3	Islamische Theodizee?	195
8	Ein koranischer Zugang	199
8.1	Der Koran als second-person experience	201
8.1.1	<i>Die sinnliche Erfahrung</i>	201
8.1.2	<i>Die sinnliche Erfahrung als Begegnungserfahrung</i>	206
8.1.3	<i>Theologiegeschichtliche Differenzierungen</i>	211
8.1.4	<i>Der Koran als Kommunikationsgeschehen</i>	215
8.1.5	<i>Mögliche Einwände</i>	218
8.1.6	<i>Zwischenfazit</i>	224

8.2	Eine koranische Perspektivierung von Leiderfahrungen	226
8.2.1	<i>Ein Blick auf Hiob im Koran</i>	226
8.2.2	<i>Gottverlassenheit und göttliche Zuwendung: Q 93 im Licht von Ps 22</i>	243
8.2.3	<i>Koranische reductio in mysterium?</i>	252
8.2.4	<i>Zwischenfazit und Erträge</i>	268
8.2.4.1	Second-person experience und Leiderfahrung	268
8.2.4.2	Theodizeesensibilität	271
8.2.4.3	Franziskanische Antwort und logisches Theodizeeproblem	272
8.2.4.4	Lernort: Ästhetischer Zugang	274
9	Zugänge aus der mystischen Tradition	277
9.1	Der Ausgangspunkt: Das Leid als göttliche Prüfung	277
9.2	Die mystische Theodizee in der Rekonstruktion Nasrin Rouzatis	279
9.3	Zwischenfazit	284
9.4	Der Protest der Mystiker	284
9.4.1	<i>Navid Kermanis „Der Schrecken Gottes“</i>	284
9.4.2	<i>Hiob und Attar</i>	290
9.4.3	<i>Möglichkeiten von Klage und Protest</i>	292
9.4.4	<i>Zwischenfazit und Erträge</i>	297
9.4.4.1	Die biblische Gestalt der Theodizeefrage	297
9.4.4.2	Das Kreuz und die Klage	299
9.4.4.3	Klage und second-person experience	302
10	Zugänge zum logischen Theodizeeproblem – Perspektiven einer <i>free will defense</i>	305
10.1	Die Diskussion um Willensfreiheit und Prädestination	305
10.1.1	<i>Die Annahme menschlicher Handlungsmacht zur Wahrung der göttlichen Gerechtigkeit</i>	306
10.1.2	<i>Die mu'tazilitsche Perspektive</i>	308
10.1.2.1	Der Gerechtigkeitsbegriff im Blick auf malum morale und malum physicum	311
10.1.2.2	Schöpfungssinn	313
10.1.2.3	Die Frage eschatologischer Versöhnung	314
10.1.2.4	Möglichkeiten gegenwärtiger Rezeption	315
10.2	Exkurs: Die Theodizeerelevanz der <i>kasb</i> -Theorie	320
10.3	Zwischenfazit	323

11	Recht und Theodizee	325
11.1	Der Zugang Murtaḍā Muṭahharīs	325
11.1.1	<i>Der Stellenwert und die historischen Grundlagen der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit</i>	325
11.1.2	<i>Der Bedeutungsumfang göttlicher Gerechtigkeit</i>	327
11.1.3	<i>Lösungsstrategien in Bezug auf das Theodizeeproblem</i> ..	329
11.1.4	<i>Die Einheit des Universums</i>	331
11.1.5	<i>Die Freiheit des Menschen als Teil dieser Einheit</i>	333
11.1.6	<i>Zwischenfazit</i>	337
11.2	Die Gegenwart der Gerechtigkeit	339
11.2.1	<i>Einleitende Überlegungen</i>	339
11.2.2	<i>Scharia und fiqh – Das Recht als Verweis auf göttliche Gerechtigkeit</i>	344
11.2.3	<i>Dialogperspektiven und Lernort</i>	350
11.2.3.1	Ein theologischer Zugang zum Recht	350
11.2.3.2	Authentische Theodizee als Rückfrage an Gott ..	355
11.2.3.3	Der Zusammenhang zum evidentiellen Problem des Übels	356
12	Schlussbetrachtung	359
12.1	Dominikus und Franziskus	361
12.2	Impulse aus dem Ereignis des Koran	363
12.3	Memoria passionis und Klage	364
12.4	Die Konkretheit praktischer Theodizee	366
	Literaturverzeichnis	369

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommersemester 2022 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Promotionsschrift angenommen und für die Drucklegung geringfügig überarbeitet. Die Zeit ihrer Entstehung wurde von vielen Menschen bereichert, denen ich von Herzen danke.

Zunächst gilt dies für meinen Doktorvater Prof. Dr. Klaus von Stosch, der mich motiviert hat, diese Arbeit zu beginnen und fertigzustellen. Seine unermüdliche theologische Neugier wirkt auch nach mehreren Jahren noch ansteckend. Die Projekte, die ich als Mitarbeiter an seinem Lehrstuhl in Paderborn und Bonn betreuen durfte, haben mich fachlich und persönlich sehr geprägt.

Ferner danke ich Prof. Dr. Magnus Lerch für die Erstellung des Zweitgutachtens, vor allem dafür, dass er bereit war, diese Mühe trotz eigener Verpflichtungen kurzfristig nach meinem Umzug ins Rheinland zu übernehmen.

Prof. Dr. Muhammad Legenhausen hat die Studie durch seine akribische Lektüre und kritische Rückfragen sowie Anregungen während unserer Treffen in Qom und Paderborn verbessert. Ihm, dem Herausgeber, und allen Mitgliedern des Editorial Board danke ich für die Aufnahme in die Reihe *Beiträge zur Komparativen Theologie*. Für die Betreuung während der Drucklegung danke ich Dr. Martina Kayser vom Verlag Brill/Schöningh. Corinna Weiner bin ich dankbar für die Erlaubnis, ihr Kunstwerk als Titelbild des Buches verwenden zu dürfen.

Ohne den Austausch mit vielen Kolleginnen und Kollegen wäre diese Arbeit nicht abgeschlossen worden. Für wichtige Gespräche, Einsichten und Zusammenarbeit danke ich besonders Dr. Nasrin Bani Assadi, Leonhard Banowski, Prof. Dr. Zishan Ghaffar, Dr. Cordula Heupts, PD DDr. Nestor Kavvadas, Prof. Dr. Elisa Klapheck, Sarah Lebock, Julia Lünswilken, Dr. Vahid Mahdavi Mehr, Dr. Saida Mirsadri, Dr. Hamideh Mohagheghi, Jun.-Prof. Dr. Idris Nassery, Kathrin Ritzka, Christine Schlichtig und Prof. Dr. Muna Tatari.

Dr. Cornelia Dockter und Prof. Dr. Aaron Langenfeld haben mich während der gesamten Promotionszeit als Bürokollegen und Freunde begleitet. Von ihrem Blick auf Universität, Kirche und Theologie habe ich sehr viel gelernt und danke ihnen für wertvollen Austausch auf dem N3-Flur, in Schwerte und Salzburg. Dr. Cristian Dan, Patricia Ehret und Maren Hahnen danke ich für die richtige Mischung aus Arbeitsphasen und interdisziplinärem Gespräch in Berliner Bibliotheken. Dr. Markus Adolphs und Dr. Martin Steiner haben großen

Anteil daran, dass mir die Theologie weiterhin Freude bereitet. Ich danke ihnen für das gemeinsame Ringen um Antworten und ihre Freundschaft.

Der Studienstiftung des Deutschen Volkes bin ich dankbar für die Gewährung eines Promotionsstipendiums. Der Bonner Fakultät danke ich für die Auszeichnung der Promotionschrift mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge sowie dem *Institut für das Studium der Religionen und den interreligiösen Dialog* der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz) für die Auszeichnung mit dem Bartolomé de las Casas-Preis. Dem Open-Access-Publikationsfonds der Universität Bonn sowie den Erzbistümern Berlin, Köln und Paderborn danke ich für die Unterstützung der Veröffentlichung durch großzügige Zuschüsse.

Der größte Dank gebührt meiner Familie, vor allem meinen Eltern Irmgard und Christian Wiesenhütter sowie meinem Bruder Julius. Meine Großmutter Irmgard Wiesenhütter, geb. Gennerich, hat sich bis kurz vor ihrem Tod regelmäßig nach meinem Arbeitsfortschritt erkundigt. Ihrem Andenken widme ich dieses Buch.

Bonn, im November 2023

Einleitung

Es ist oft bemerkt worden, dass das Buch Hiob selbst darauf angelegt ist, eine universale Erfahrung zu beschreiben.¹ Im unschuldig leidenden Protagonisten fokussiert sich die Frage nach Gott angesichts des Übels in einer Gestalt, die über Religions- und Zeitgrenzen hinweg anschlussfähig ist. Daher verwundert es kaum, dass es neben dem biblischen Buch den „sumerischen“ und den „babylonischen“ Hiob gibt,² dass er im Koran in einer Weise Erwähnung findet, die seine Geschichte als bekannt voraussetzt, und dass auf ihn bis heute in Dichtung und Literatur Bezug genommen wird. Die Frage Hiobs hallt überall dort wider, wo Menschen Erfahrungen mit dem Leben machen. Ähnliches gilt für die Antwortversuche seiner Freunde, vielfach gilt es auch für die Hoffnung auf die rettende Antwort Gottes aus dem Wettersturm. Die Hiob-Frage wurde daher nicht zu Unrecht als eine zentrale Gestalt der Gottesfrage in der Gegenwart bezeichnet. In diesem Sinne charakterisiert sie Magnus Striet: „Wenn die Gottesfrage kulturell – in der Literatur, dem Theater und der Musik, der Kunst – oder aber auch in der Philosophie präsent ist, und sie ist dies, dann in einer bestimmten Variante. Gott wird vermisst, schmerzlich vermisst.“³ Hiobs

-
- 1 GLATZER, NAHUM: *The Dimensions of Job. A Study and Selected Readings*, Eugene 2002, 4 nennt die nicht-hebräischen Namen (von Elihu abgesehen) sowie die fehlenden Verweise auf jüdische Vorschriften als Hinweis dafür. Vgl. auch LEIBOWITZ, YESHAYAHU: *Fear of God in the Book of Job*, in: DERS./GOLDMAN, ELIEZER (Hg.): *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Cambridge 1992, 48–52, 48. Es mache den Text aus, so LEAMAN, OLIVER: *Hiob und das Leid: Ursprung des Bösen, Leiden Gottes und Überwindung des Bösen im talmudischen und kabbalistischen Judentum*, in: KOSLOWSKI, PETER (Hg.): *Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen (Diskurs der Weltreligionen 2)*, München 2001, 103–128, 103, „daß er Fragen berührt, die jeden Menschen betreffen [...]“. Und auch MURTAZA, MUHAMMAD SAMEER: *Adam – Henoch – Noah – Ijob. Die frühen Gestalten der Bibel und des Qurʾān aus jüdischer und muslimischer Betrachtung*, Hamburg 2017, 177 hält fest, „[...] ein jeder von uns kann Ijob sein.“ Dies relativiert nicht SUSMAN, MARGARETE: *Das Buch Hiob und das Schicksal des Jüdischen Volkes*, Zürich 1946, 53: „Das Schicksal des jüdischen Volkes zeichnet sich rein im Lebenslauf Hiobs ab.“
 - 2 Vgl. TÜRCKE, CHRISTOPH: *Umsonst leiden. Der Schlüssel zu Hiob*, Springe 2017, 67f.
 - 3 STRIET, MAGNUS: *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg i.Br. 2015, 9. Vgl. exemplarisch FROMME, DANIEL: *Die Hiob-Rezeption in der Musik des 20. Jahrhundert. Zur Musikalisierung des Leidens (Musik und Religion/Religion und Musik 3)*, Berlin 2016 sowie LANGENHORST, GEORG: *Hiob, unser Zeitgenosse: die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1)*, Mainz 1995.

Frage und sein Protest tauchen auch dort noch auf, wo sie nicht allzu häufig systematisch-theologisch untersucht werden.⁴

Es ist diese Erfahrung des nach dem *Warum* schreienden Leidenden, die am Anfang des Theodizeeproblems steht und die Reflexion auf den Widerspruch, der sich der theoretischen Vernunft stellt, allererst provoziert. Im Schrecken über die Sinnlosigkeit des Leidens verbindet diese Warum-Frage Glaubende und Nicht-Glaubende, so dass sie auch dort noch artikuliert werden kann, wo Gott nicht vermisst wird oder schlicht kein Thema ist. Hiob ist der Warum-Frager par excellence.⁵ In seiner Frage verdichtet sich die Klage über ein Schicksal, das so *nicht sein sollte*. Damit ist sie von der Art Fragen, die nicht nur Fragen sind:

Wann immer sich in unserer Zeit eine Tragödie oder Naturkatastrophe ereignet, können wir sicher sein, auf eine Gruppe von Männern und Frauen zu stoßen, die handgemalte Transparente mit dem bedeutungsschwangeren Wort ‚Warum?‘ in die Höhe halten. Diese Menschen sind nicht auf der Suche nach faktischen Erklärungen. Sie wissen sehr gut, dass Erdbeben durch plattentektonische Prozesse tief im Erdinneren ausgelöst werden oder dass der Mord die Tat eines Serienkillers war, der zu früh aus der Haft entlassen wurde. ‚Warum?‘ heißt nicht: ‚Was war die Ursache?‘ Es ist mehr Klage als Frage. Ein Protest gegen einen quälenden Mangel an Logik in der Welt.⁶

-
- 4 Vgl. das Kapitel *Kyrie eleison*. Theodicy and the Problem of Evil, in: BOSMAN, FRANK: Gaming and the Divine. A New Systematic Theology of Video Games, London 2019, 125–149; ZWICK, REINHOLD: Hiob im Kino. Die Theodizeefrage im Spiegel aktueller Filmkomödien, in: SCHÜBLER, WERNER/RÖBEL, MARC (Hg.): Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien 3), Berlin 2013, 173–190.
- 5 So formuliert Nelly Sachs in ihrem Gedicht „Hiob“: „Deine Stimme ist stumm geworden, denn sie hat zuviel *Warum* gefragt.“ Zit. nach LANGENHORST, GEORG: Religiöse Deutung der Shoah?: Nelly Sachs und Paul Celan, in: BAYER, GERD/FREIBURG, RUDOLF (Hg.): Literatur und Holocaust, Würzburg 2009, 99–110, 102.
- 6 EAGLETON, TERRY: Das Böse, Berlin 2011, 161. Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Zitat und zur Qualifikation des Bösen als Nichtseinsollendes LANGENFELD, AARON: Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Beiträge zur Komparative Theologie 22), Paderborn 2016, 30ff. DALFERTH, INGOLF: Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 27 bringt ähnliches zum Ausdruck: „Selbst wenn man alles weiß, was nötig ist, um eine schwere Erkrankung zu erklären, bleiben die keineswegs sinnlosen Fragen der Betroffenen *Warum das?, Warum ich?, Warum gerade jetzt?*“ ohne Antwort, weil nur das Auftreten und die Art der Krankheit erklärt ist, aber nicht, wie die davon Betroffenen sich angesichts der Krankheit verstehen und verstehen können, wie sie sich dazu verhalten sollen und wie sie damit leben können.“ Vgl. auch RICŒUR, PAUL: Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie, Zürich 2006, 24.

Damit ist auch angedeutet, welcher Art Hiobs Leiden ist. Es entzieht sich jeder Sinnzuschreibung und lässt häufig sogar die Existenz von Sinn überhaupt fraglich erscheinen. Es sollte nicht sein.⁷ Ist in dieser Arbeit von Leiden und Übel die Rede, ist dort, wo nicht anders benannt, derartiges Leiden gemeint.⁸ Solches Leiden ist es auch, das den Glauben vor eine weitere Frage stellt, die von Hiobs Frage nicht strikt trennbar ist: die nach der Denkbarkeit Gottes angesichts der Erfahrung des Leidens. Dieser fundamentaltheologischen Aufgabe der Abwehr eines berechtigten Einwands gegen die Konsistenz des Gottesglaubens kann sich die Theologie so lange nicht entziehen, wie sie der *fides quaerens intellectum* verpflichtet bleibt. Gilt es mitunter in der Theologie als prinzipiell verdächtig, wenn „die Sache klar“⁹ zu sein scheint, so ist hier die Gefahr offenkundig: Eine theologische Antwort auf die *allgemeine* Frage, warum Leiden zu unserer Lebenswirklichkeit gehören, darf *Hiobs* protestierende Warum-Frage nicht ersticken und über das von ihm Durchlittene hinwegtäuschen. „Die Lehrer des Talmud haben betont, daß Gott selbst dem Ijob die Jahre der Leiden nicht ungeschehen machen kann. Das Leiden bleibt Leiden, auch wenn es belohnt wird.“¹⁰

Hiobs Frage stellt damit vor eine doppelte Aufgabe: zum einen soll die Denkmöglichkeit des allmächtigen, gerechten und guten Gottes, des Adressaten der Klage Hiobs, im Angesicht der Existenz des Übels verteidigt werden. Zum anderen soll dies in einer Weise geschehen, welche den existenziellen Schrei Hiobs nicht übergeht. Denn das Projekt der Theodizee steht im Verdacht, „eine kalte, theoretische Beantwortung nach dem Gutsein der Welt“ zu sein, und es ist fraglich, „ob man solche sinnverteidigenden Argumentationen aufbietet gegen die Verzweiflung eines Menschen, der – wie Hiob – ungerechtfertigt leidet und deshalb an seinem Gott verzweifelt“¹¹. Das erste Erkenntnisziel der Arbeit ist also ein Umgang mit folgender Frage: Wie kann im Angesicht

7 Vgl. die Beschreibung des Bösen bei HÄRING, HERMANN: Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999, 3. Diese Klassifizierung als Nichtseinsollendes geht mit einer gewissen Offenheit einher und ist daher grundlegender als die durch Leibniz vorgenommene Unterscheidung der Arten des Übels, auf die, schon wegen der Rezeptionsgeschichte, auch in dieser Arbeit Bezug genommen wird. Zur Sinnlosigkeit des so verstandenen Leidens vgl. auch SÖLLE, DOROTHEE: Leiden, Stuttgart-Berlin 1973, 134.

8 Dabei muss dieses Leiden nicht zwingend mir selbst oder Anderen transparent sein, wie in Kap. 6 verdeutlicht wird.

9 RAHNER, KARL: Der Papst könnte dazulernen. Gespräch mit Siegfried von Kortzfleisch, in: DERS.: SW 31 (2007), 281–288, 288: „Eigentlich enthalten alle christlichen und auch kirchlichen Dogmen im Grunde genommen das Verbot eines endgültigen Abschlusses und das Verbot, überzeugt zu sein, jetzt habe man die Sache klar.“

10 BEN-CHORIN, SCHALOM: Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo, Mainz 1986, 40.

11 SAFRANSKI, RÜDIGER: Das Böse oder das Drama der Freiheit, Darmstadt 1997, 307.

dessen, was *nicht sein soll*, so von Gott geredet werden, dass der Vorwurf der Inkonsistenz *sowie* der mangelnden Plausibilität des Glaubens abgewehrt und *zugleich* das menschliche Leiden noch als solches wahrgenommen wird? Diese doppelte Herausforderung ist im Blick, wenn vom Theodizeeproblem die Rede ist.¹² Dieser Frage nähere ich mich in zwei Schritten. Der erste Teil der Arbeit folgt der eher architektonischen Aufgabe, zentrale Elemente der religionsphilosophischen und innerchristlichen Debatte in einer Weise zu diskutieren, die ihre Stärken und Schwächen deutlich macht. Leitend bleibt dabei die hier benannte Ausgangsfrage. Der zweite Teil weitet die Perspektive, um der beschriebenen Universalität der Fragestellung gerecht zu werden, deren Echo sich auch in der Erklärung *Nostra Aetate* findet: „Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es?“¹³, zählt dort zu den anthropologischen Grundfragen, auf die Religionen Antworten suchen. Im Islam, der in biblischer Tradition steht, ist Hiobs Frage ebenfalls vielfach virulent und hat in verschiedenen Formen Ausdruck gefunden.¹⁴ Dies, so wird zu zeigen sein, gilt auch dort noch, wo der Begriff der Theodizee nicht dafür Verwendung findet. Vor allem die Etablierung islamischer Theologie an Universitäten im deutschsprachigen Raum eröffnet

12 Dies nimmt eine gewisse Bandbreite in Kauf. DIETZ, ALEXANDER: Die Bedeutung der Ausgangsfrage für die Bearbeitung des Theodizeeproblems, in: NZStH 53 (2011), 285–302 hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Bedeutung der Ausgangsfrage im Theodizeediskurs häufig unreflektiert bleibe. Dies ist teils dem Umstand geschuldet, dass eine weitere Zuspitzung hier Verengung bedeutete. So erscheinen mir viele der von Dietz als Ausgangsfragen charakterisierten Probleme – „Warum nimmt sich Gott im Schöpfungsprozess selbst zurück?“, „Kann Gott das Leiden in der Schöpfung verhindern?“ (ebd., 293.) – eher als Folgefragen, die sich aus der Bearbeitung des Ausgangsproblems ergeben. Bei den von ihm aufgeführten theologischen Zugängen (Kreuzestheologie, Schöpfungs-theologie etc.) handelt es sich dann um religiöse Antwortversuche. Es macht das Problem gerade aus, unterschiedliche Folgeprobleme mit sich zu bringen. In diesem Sinne handelt es sich tatsächlich um ein „Problembündel“ mit einem „hydraköpfigen Charakter“, wie KREINER, ARMIN: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente. Erweiterte Neuauflage, Freiburg i.Br. 2005, 16 formuliert. Auch DALFERTH, Malum, 9 hält fest: „Das Problem *des* Bösen gibt es nicht, nur viele Probleme, die sich mit vielem Bösen befassen.“ Die o.g. *Inkonsistenz* zielt auf das logische Problem ab, das als deduktives Argument vorgetragen wird (vgl. KREINER, Gott im Leid, 18f.), während die *Plausibilität* das evidentielle Problem in den Blick nimmt, das einer induktiven Argumentation folgt. Der Verweis auf das bleibende Ernstnehmen des Leidens wird in Kap. 2 aufgenommen. Er soll anzeigen, dass die *generelle* Frage nach der Vereinbarkeit von Gottesglauben und Leiderfahrung von der Frage nach dem *konkreten* Leiden zu unterscheiden, aber nicht strikt zu trennen ist: Die erste stellt sich nur, weil Menschen die zweite durchleben.

13 NA 1.

14 Der Frage wird ab Kap. 7 ausführlich nachgegangen. Am deutlichsten erschließt die religionsübergreifende Hiob-Frage KERMANI, NAVID: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005; dazu Kap. 9.4.

die Chance, ein Gespräch aufzunehmen, das die Hiob-Frage in systematischer Absicht bedenkt und sie in einer Weise reflektiert, die der Gesprächspartnerin zutraut, das eigene Ringen mit ihr zu bereichern.¹⁵ Die vorliegende Arbeit möchte dazu beitragen.

Ihr zweiter Teil bringt daher die Frage nach der Glaubensmöglichkeit angesichts des Leidens sowie die im ersten Teil gewonnenen Fragen und Kategorien ins Gespräch mit ausgewählten islamischen Stimmen. Dies folgt dem zweiten Erkenntnisziel der Arbeit: Was trägt die Auseinandersetzung mit konkreten Stimmen der islamischen Tradition zur genuin fundamentaltheologischen Aufgabe bei, den Glauben angesichts des Leidens in einer Weise zu rechtfertigen, die dieses nicht relativiert? Und damit zusammenhängend: Wie können die im ersten Teil erarbeiteten Fragen und Kategorien in ein produktives Gespräch mit muslimischen Autoren gebracht werden? Dabei folge ich der Methode Komparativer Theologie, die es erlaubt, die Theologie einer anderen Religion als Ort theologischer Erkenntnis aufzufassen.¹⁶ Zentral bleibt also die systematische Fragestellung nach der Möglichkeit des Gottesglaubens angesichts des Leidens. Das Vorgehen dieser Arbeit spiegelt nicht nur die Vielzahl unterschiedlicher Zugänge zum Theodizeeproblem und das Anliegen, diese, soweit möglich, zu verknüpfen. Die unterschiedlichen Stimmen, die zu Wort kommen, nehmen auch die jeweilige binnenreligiöse Pluralität ernst und orientieren sich an der die Komparative Theologie kennzeichnenden mikrobiologischen Vorgehensweise mit Blick auf den Einzelfall.¹⁷

Zunächst widme ich mich der moralischen Anfrage an den Theodizeediskurs, wie sie auch innerchristlich vorgebracht wird, um das angesprochene Risiko der Leidrelativierung zu verdeutlichen (Kap. 2). Im Anschluss wird exemplarisch für eine zentrale Gestalt praktischer Theodizee der Ansatz Johann Baptist Metz' vorgestellt und auf seinen Ertrag befragt (Kap. 3), da er besonders geeignet scheint, mit den in Kap. 2 vorgebrachten Einwänden umzugehen.

15 Ein Großteil der Literatur zum Thema ist religionswissenschaftlich-historisch geprägt. Als ausgewählte Station eines solches Gesprächs sei hier nur verwiesen auf RENZ, ANDREAS u.a. (Hg.): Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008. Hervorzuheben ist zudem die Arbeit von MIDDELBECK-VARWICK, ANJA: Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum (Jerusalem Theologisches Forum 13), Münster 2009, die einen solchen Dialog mit Blick auf die frühislamische Zeit fruchtbar macht. Ebd., 201 regt sie an, über ihre eigene Arbeit hinaus, schiitische, mystische sowie Stimmen der islamischen Gegenwartstheologie zu untersuchen. Kap. 9 und 11 der vorliegenden Arbeit versuchen, diese Desiderata aufzunehmen.

16 Vgl. STOSCH, KLAUS VON: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012; vgl. auch Kap. 7.

17 Vgl. STOSCH, Komparative Theologie, 194–199; vgl. auch Kap. 7.

Metz war es zudem, der im 20. Jahrhundert der Theologie die Hiob-Frage eingeschärft und sie an ihre bleibende Verwiesenheit auf Israel erinnert hat, dem die biblische Artikulation dieser Frage entstammt. Daraufhin werden zentrale Figuren der *free will* und *natural law defense* diskutiert. Dies geschieht, um theologisch auf den angesprochenen Vorwurf der Irrationalität des Gottesglaubens reagieren zu können (Kap. 4), ehe Möglichkeiten und Grenzen dieses Versuchs im Rückgriff auf den zentralen Aufsatz Immanuel Kants zum Thema noch einmal reflektiert werden (Kap. 5). Zwischen den Ansätzen der praktischen Theodizee und der analytischen Diskussion bleibt eine Spannung bestehen, die im Folgekapitel adressiert werden soll. Zu diesem Zweck erfolgt die ausführlichere Darstellung und Diskussion des Ansatzes Eleonore Stumps, der mit dem Anspruch antritt, eine Brücke zwischen analytisch-philosophischen und narrativen Ansätzen zu bieten (Kap. 6), und damit zwischen den in den Kapiteln 3 bis 5 diskutierten Anliegen zu vermitteln. Stumps Werk wird zudem deshalb betrachtet, weil die von ihr eingeführte Unterscheidung zwischen dominikanischem und franziskanischem Wissen (Kap. 6.2) geeignet scheint, um einen christlichen Blick auf die islamische Tradition zu perspektivieren.

Ausgehend von den in der Diskussion gewonnenen Einsichten, wird im Anschluss die komparativ-theologische Auseinandersetzung mit ausgewählten islamischen Zugängen begründet (Kap. 7). Als erstes kommt dabei der Koran selbst in den Blick und wird unter Berücksichtigung seiner Rezeption als Ansprache Gottes sowie im Hinblick auf das Theologumenon der Unübertrefflichkeit seiner sprachlichen Gestalt betrachtet, um Bezüge zum vorher diskutierten Ansatz Eleonore Stumps herzustellen (Kap. 8.1). Anschließend wird anhand ausgewählter Suren die Frage diskutiert, ob und wie die rekonstruierte Rezeption des Koran die dortige Thematisierung von Leid verständlich machen kann (Kap. 8.2). Insbesondere zur Frage der Theodizeesensibilität schließt sich eine Diskussion der Thematisierung von Leid in mystischen Ansätzen an. Hier werden vor allem Nasrin Rouzatis und Navid Kermanis zeitgenössische Werke zum Thema betrachtet (Kap. 9), ehe die Frage nach der theoretischen Vereinbarkeit der Gottesattribute fokussiert wird. Dies geschieht im Blick auf die gegenwärtige Rezeption der klassischen Debatte zwischen Mu'tazila und Aš'arīya, die zugleich Verknüpfungen zu Fragen der praktischen Theodizee ins Auge fasst (Kap. 10) und Bezüge zur vorangegangenen Diskussion der *free will defense* erlaubt. Abschließend wird der Ansatz des iranischen Theologen Murtaḍā Muṭahharī betrachtet, um, von seinem Werk ausgehend, die Frage nach der Gegenwart göttlicher Gerechtigkeit zu diskutieren, die einen christlichen Blick auf die Größen Scharia und *fiqh* eröffnet (Kap. 11). Die Reflexionen der einzelnen Kapitel werden jeweils daraufhin befragt, welche

möglichen Impulse seitens eines christlichen Zugangs zur Theodizeefrage daraus gewonnen werden können.

Ist die Beantwortung dieser Frage das Hauptziel der Arbeit, geht es zugleich um einen aus christlicher Perspektive konstruktiv-würdigenden Zugang zu zentralen theologischen Größen islamischen Denkens. Dieser versteht sich ausdrücklich als auf einen fortdauernden Dialog angewiesen, in dem je neu geprüft wird, was der Korrektur bedarf.¹⁸ Angezielt ist also kein statischer Vergleich festgelegter Positionen, sondern eine Gesprächseinladung zum Ringen um den theologischen Umgang mit Hiobs Frage. Für das in den folgenden Kapiteln zu fokussierende Thema liegt die Annahme nahe, dass nicht nur der christliche Glaube angefragt ist. Denn das Theodizeeproblem stellt auch die Rationalität der Hoffnung derer in Frage, „die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“¹⁹

18 Vgl. auch den Hinweis bei STOSCH, *Komparative Theologie*, 213, „dass alle erreichten Resultate vorläufig und reversibel sind und als solche immer neu auf den Prüfstand gehören.“ Mit MOYAERT, MARIANNE: *Towards a Ritual Turn in Comparative Theology: Opportunities, Challenges, and Problems*, in: *Harvard Theological Review* 111.1 (2018), 1–23, 4 verstehe ich *Komparative Theologie* als „theology under construction: it does not have the intention of resulting in a system of thought, but it is in favor of more open-ended reflections.“

19 LG 16.

Theodizee – ein Übel?

Das Bemühen um eine Theodizee wird nicht nur von religionskritischer Seite, sondern auch aus dem Binnenbereich der Theologie und der Religionsphilosophie stark kritisiert. Häufig geht es dabei nicht um die Inkonsistenz von Einzelpositionen, sondern um die grundsätzliche Infragestellung des Projekts: Der Theodizeediskurs insgesamt soll verabschiedet werden. Dass dieser selbst ein Übel sei oder solches provoziere, ist ein in unterschiedlicher Version vorgetragener Vorwurf, der hier exemplarisch dargestellt werden soll.¹ Die Ansätze von Tilley und Kivistö/Pihlström eignen sich dafür, da sie in pointierter Schärfe Grundsatzkritik üben und die Anliegen unterschiedlicher Strömungen zusammenfassen. Ihre zentralen Argumente sollen knapp referiert, kritisch reflektiert und schließlich daraufhin befragt werden, ob und was von ihnen bleibend zu lernen ist.

2.1 Die sprechakttheoretische Kritik Terrence Tilleys

Terrence Tilley bedient sich in seiner Kritik des Theodizeediskurses der Sprechakttheorie. Seine Spitzenaussage ist, dass die Rede von der Theodizee Übel *schafft*, anstatt sie zu beseitigen;² daher plädiert er konsequenterweise für das Ende einer derartigen Diskurspraxis.³ Der vorherrschende Umgang mit dem Theodizeeproblem habe dazu geführt, die Stimmen ruhigzustellen,

-
- 1 Der Antitheodizee-Diskurs beschränkt sich nicht auf moralische Einwände. Vgl. dazu die Übersicht bei WIERTZ, OLIVER J.: Das Problem des Übels in der analytischen Religionsphilosophie: Geschichtliche Stationen und Kritik, in: DERS. (Hg.): *Logische Brillanz – ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie* (STEP 20), Münster 2021, 29–104. Die moralisch argumentierende Antitheodizee scheint mir aber die grundlegendsten und stärksten Einwände zu formulieren, so dass sie hier im Fokus steht. Vgl. für einen knappen Überblick BETENSON, TOBY: *Anti-Theodicy*, in: *Philosophy Compass* 11 (2016), 56–65.
 - 2 Vgl. TILLEY, TERRENCE: *The Evils of Theodicy*, Eugene 2000, 3. Ähnlich die Warnung bei PHILLIPS, D.Z.: *The Problem of Evil and the Problem of God*, London 2004, 274: „[...] it is easy for us, as intellectuals, to add to the evil in the world by the ways in which we discuss it.“
 - 3 Vgl. TILLEY, *Evils*, 5: „My conclusion is that theodicy as a discourse practice must be abandoned because the practice of theodicy does not resolve the problems of evil and does create evils.“

die für Heilungsprozesse von Leid nötig seien, kurz: Theodizeen versuchen anästhesierend zu wirken, wo sie es nicht dürften:

Rather, the usual practice of academic theodicy has marginalized, homogenized, supplanted, ‚purified,‘ and ultimately silenced those expressing grief, cursing God, consoling the sorrowful, and trying practically to understand and counteract evil events, evil actions, and evil practices.⁴

Die pragmatische Sprechakttheorie ist ein vielversprechendes Instrumentarium, wenn es um die Analyse religiöser Sprache geht.⁵ Bezug nehmend auf John Austins und John Rogers Searles Arbeiten zum Thema, charakterisiert Tilley Sprache als Handlung, bei der lokutionäre, illokutionäre und perlokutionäre Akte unterschieden werden können. Die ersten bezeichnen die phonetische Lautbildung in einer bestimmten Grammatik („Oh, God“), die zweiten meinen die kommunizierten Bedeutungen, die diese Äußerung in unterschiedlichen Situationen haben kann (Gebet, Blasphemie, Beschließen eines Arguments etc.), während die dritten die dementsprechend unterschiedlichen Resultate bezeichnen, die hervorgerufen werden (Freude, Trauer etc.).⁶ Dass die Analyse bei den illokutionären Akten ansetzt, ist für den akademischen Theodizee-Diskurs von Bedeutung. Denn der Fokus liegt so auf dem laut Tilley zumeist unberücksichtigten Sprechakt, den eine Aussage (mit-)kommuniziert. Derartige Sprechakte sind *assertives* (Tatsachenaussagen), *directives* (Imperative), *commissives* (Versprechen, Angebote bezogen auf die Zukunft), *declarations* (performative Sprechakte) und *expressives* (Ausdruck einer Einstellung). Im Hinblick auf die hier behandelte Fragestellung ist Tilleys Analyse von herausragender Bedeutung, „that all five types of speech acts are performed in talking of God and evil in various contexts“⁷. Je nachdem aber, welcher Sprechakt getätigt wird, verändert sich die Bedeutung, die eine Aussage über Gott und das Leiden transportiert. Wie dies laut Tilley zur Verzerrung oder Verdrängung klassischer Texte beiträgt, soll nun am Beispiel des Hiobbuches

4 Ebd., 3.

5 Dass das auch über den Bereich des *Problem of Evil* hinaus gilt, deutet Tilley selbst an. Vgl. ebd., 4 seinen Hinweis auf die Bedeutung des Satzes „You will get your reward in heaven“, der je nach kommunikativer Situation im Sinne Karl Marx’ moralisch illegitim sein kann, selbst wenn dem Gesagten eine Wirklichkeit entspricht. Es kann hier nicht die komplexe Rezeption der Sprechakttheorie durch Tilley nachgezeichnet werden; es geht lediglich darum, die für unseren Kontext relevanten Resultate zu benennen.

6 Die Beispiele entlehne ich TILLEY, *Evils*, 9f. Referenzgrößen sind v.a. AUSTIN, JOHN: *How To Do Things With Words*, Cambridge 1962 sowie SEARLE, JOHN/VANDERVEKEN, DANIEL: *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge 1985.

7 TILLEY, *Evils*, 15.

nachgezeichnet werden, ehe dargestellt wird, wie er in einem nächsten Schritt zu jenem harschen Urteil von der Theodizee als „Übel“ gelangt.

2.1.1 *Tilleys Hiob-Lektüre*

Anhand seiner Analyse des Hiobbuches wird deutlich, was Tilley einem Großteil der Literatur attestiert, die sich mit dem Zusammenhang von Gott und Leiden befasst: „The texts are not all, in speech act terms, assertives whose content can be facily abstracted and used. It is these differences that the tradition, the discourse practice, of theodicy obscures.“⁸ Der Vorwurf lautet, dass ein Großteil der theologischen Tradition das Buch Hiob als eine Ist-Beschreibung der Wirklichkeit gesehen habe, um von da ausgehend eine allgemeine Theorie über Gott und das Übel zu entwickeln. Diese von Tilley angemahnte Reduktion auf den propositionalen Inhalt übersieht jedoch die „illocutionary forces“,⁹ nimmt also die von den Akteuren ausgeführten Sprechakte, ebenso wie diejenigen der Endgestalt des Gesamttextes, nicht oder unzureichend zur Kenntnis. Das Buch Hiob gilt ihm zu Recht als Stolperstein für jede Theodizee, das gerade deshalb häufig ignoriert werde.¹⁰ Was ist also bei der Interpretation des Textes zu gewinnen, wenn die illokutionären Akte berücksichtigt werden?

Das Buch Hiob führe in unauflösbare Widersprüche, wenn es als *assertive* gelesen werde, wenn also angenommen wird, der Text stelle dem Leser dar, „how things are“¹¹. Tilley bemüht sich, dies sowohl für eine Lektüre nachzuweisen, die die Perspektive des leidenden Hiob einnimmt, als auch für eine solche, die die Rahmenhandlung in den Blick nimmt. Der Text läuft aus der Perspektive des leidenden Protagonisten auf seinen finalen Ausspruch in Hiob 42, 5–6 zu, der mehrere Deutungsmöglichkeiten zulässt. Immer aber bleibe das Ergebnis, dass Hiob „ruhig gestellt“ werde: „Moreover, it is God as portrayed in Job who does the silencing.“¹² Hiobs Reuebekenntnis könne als erzwungenes interpretiert werden, in dem sich Hiob die Perspektive seines Peinigers zu eigen machen müsse; es lasse sich als Beschämung des Opfers verstehen, an dem Gott ein Exempel seiner Macht statuieren könne.¹³ Auch der sich anschließende Vers, in dem Gott explizit die Reden Hiobs lobt und

8 Ebd., 86.

9 Ebd.

10 Vgl. ebd., 89. Für ihn gilt sogar, „a key part of the evil of theodicy as a discourse practice is its effacement of the Book of Job, its erasing of the divine sadism the Book of Job portrays [...]“

11 So Searles Formulierung, um den Begriff „assertive“ zu erklären. Vgl. TILLEY, *Evils*, 11.

12 Ebd., 102.

13 Vgl. ebd., 97ff. sowie 99: „[...] this reading renders God in Job as a bully, the top dog in an agonistic society, who affirms a man by shaming him.“

die Freunde kritisiert, ändert dies nicht. Da Gott hier in der Position eines ein Urteil verkündenden Richters erscheint, handele es sich um eine „institutionally bound assertive declaration“¹⁴. *Institutionell* ist der Akt deshalb, weil nur aus einer bestimmten Position heraus – hier der göttlichen – ein solches Urteil sinnvoll verkündet werden kann. Zugleich jedoch lasse dessen vorangehendes Handeln – das Zulassen der Wette mit Satan sowie das Rekurrieren auf die eigene Schöpfermacht in den Gottesreden – nur den Schluss zu, dass das Attribut der Gerechtigkeit nicht auf ihn anzuwenden sei,¹⁵ jedenfalls nicht so, wie Menschen es einander unterstellen. Dann aber, so Tilley's Fazit, sei es widersprüchlich, den Ausspruch Gottes als einen Urteilspruch verstehen zu können, da ein solcher die Vorstellung von Gerechtigkeit allererst voraussetze.

Betrachtet man den Gesamtkontext des Buches, verschärft sich das Problem. Auch die abschließende Wiederherstellung Hiobs lasse zwei Deutungen zu, die ebenfalls beide unbefriedigend sind: Denn entweder handelt es sich bei der abschließenden Besenkung Hiobs um bloße Willkür oder aber um eine Belohnung für Hiobs Verhalten. Dann würde derjenige belohnt, der zuvor sagte, die Gerechten würden nicht belohnt. Wird der Gesamttext aber als ein *assertive*, also jene Art von Sprechakt aufgefasst, unter die Tatsachenbehauptungen über die Wirklichkeit fallen, erfährt der Leser, dass Hiob seinen Lohn dafür erhält, dass er Gott um seiner selbst und nicht um seines Besitzes willen die Treue hielt. Dies würde durch den Text *für den Leser* aber gerade verunmöglicht, da derjenige schwerlich Gott um seiner selbst willen lieben kann, dem die Aussicht auf eine Belohnung bereits gegeben ist.¹⁶ Darum verstrickt sich ein Verständnis des Hiob-Textes als *assertive* aus Tilley's Sicht zwingend in den Selbstwiderspruch.¹⁷ Ist dieser Weg verschlossen, bleibt es für Tilley am plausibelsten, das Buch Hiob als *directive* zu verstehen, also eine Anweisung, die, um als Sprechakt wirksam zu werden, keiner konsistenten Erzählung bedürfe, sondern lediglich einen Widerspruch zwischen Seiendem und

14 Ebd., 102.

15 Vgl. ebd., 104.

16 Vgl. ebd., 106. Mittels der vorgestellten Sprechakttheorie wäre dieser Verheißungscharakter des Textes als *commissive* zu verstehen.

17 Dies scheint mir zwar keine zwingende Interpretation zu sein; schließlich könnte der Text noch immer als der Bericht einer durchgestandenen Prüfung aufgefasst werden, in der sich die besondere Treue zu Gott ausdrückt. Für eine alternative Hiobdeutung siehe auch Kap. 6 dieser Arbeit. Den illokutionären Akt in den Blick zu nehmen, bleibt in jedem Fall ein hilfreiches Werkzeug. Nur angedeutet werden soll hier die Frage, ob dies möglicherweise auch für die Mose-Erzählung in Sure 18 ein gangbarer Weg wäre, die in Kap. 8.2.3 thematisiert wird.

Sein-Sollendem voraussetze.¹⁸ Die Konsequenz ist erheblich: Das Buch Hiob „does not prescribe nor describe, but proscribes [...]“.¹⁹ Tilley sieht genau in dieser Verwechslung der Sprechakte einen Hauptfehler der theologischen Hiob-Deutung, indem sie das Buch als Report über die Wirklichkeit (*assertive*) auffasst, um daraus eine Metatheorie zu destillieren, anstatt die Klage Hiobs in ihrer Widersprüchlichkeit stehenzulassen (*directive*).

Der Text fungiert so als Mahnung gegen jede Theodizee, „[i]t warns against expecting to achieve the ‚systematic totalization‘ [...] a theodicy requires.“²⁰ Das Leiden Hiobs in ein solches System einzuordnen, setzte voraus, das Buch als *assertive* zu lesen, was in die Aporie führte. Wird es als *directive* verstanden, hält es als Klage über die Differenz von Anspruch und Wirklichkeit kein Material bereit – Tilley spricht wunderbar von „revelational data“²¹ –, aus dem sich allgemeingültige Theorien entwickeln ließen. Im Gegenteil, gerade diese werden strikt kritisiert, wenn man sich nicht auf die Seite der Freunde Hiobs schlagen will.²² Das Buch Hiob ist so ein textgewordenes Argument gegen jeden Versuch einer theoretischen Leiddeutung, das gerade deshalb entweder uminterpretiert oder außer Acht gelassen werde. Daher ist es nicht ein Beispiel unter vielen, sondern steht symptomatisch für den verfehlten Gesamtdiskurs: „Theodicians fail to confront Job: that is part of the problem theodicy creates.“²³

2.1.2 Konsequenzen der sprechakttheoretischen Kritik für den Theodizeediskurs

An der Kritik einer verfehlten Interpretation des Buches Hiob als *assertive* zeigt sich laut Tilley paradigmatisch der Fehler des akademischen Umgangs mit dem Theodizeeproblem insgesamt. Dort werde die Behauptung aufgestellt, die Welt so zu beschreiben, *wie sie ist*, ohne ausreichend auf die illokutionären

18 Vgl. ebd., 108. *Directives* sind jene Sprechakte, die auf eine verändernde Handlung oder Reaktion beim Handelnden abzielen. Tilleys eigenes Beispiel lautet: „Reich mir das Salz!“

19 Ebd., 109.

20 Ebd. mit Verweis auf RICOEUR, PAUL: *Evil, a Challenge to Philosophy and Theology*, in: JAAR 53 (1985), 635–648, 640.

21 Ebd.

22 Dass die Freunde Hiobs sowie der Satan selbst hervorragende Theologen sind, ist mehrfach bemerkt und laut Tilley dennoch häufig ignoriert worden. Wohl am eindrücklichsten dargestellt ist diese Mahnung in WIESEL, ELIE: *Der Prozeß von Schamgorod*, Freiburg 1987. Vgl. dazu GROß, WALTER/KUSCHEL, KARL-JOSEF: „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1995, 143–149. Vgl. ebenso KIVISTÖ, SARI/PIHLSTRÖM, SAMI: *Kantian Antitheodicy. Philosophical and Literary Varieties*, Basingstoke 2016, 39 sowie die Mahnung in SÖLLE, Leiden, 143: „Die Freunde Hiobs sterben nicht aus.“

23 TILLEY, *Evils*, 90.

Akte des Diskurses zu achten, in den die akademische Theologie selbst involviert ist, wenn sie sich um eine Reflexion auf den Zusammenhang von Gott und dem Leiden in der Welt bemüht. In Anlehnung an Kenneth Surins scharfe Kritik, die inhaltlich der Tilleys sehr nahe ist,²⁴ geht dieser noch einen Schritt weiter. Die Pointe ist, dass es sich beim Theodizeediskurs selbst um den Sprechakt einer „assertive declaration“ handele. Nicht nur wird also die Welt in einer bestimmten Weise beschrieben, die den Anspruch erhebt, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen. Sie wird zugleich im Akt des Beschreibens zu dem erklärt, was sie ist: „In short, theodicy is a speech act in which theodicians do not describe, but declare, what is evil.“²⁵ Denn deklaratorische Sprechakte haben wirklichkeitsschaffende oder -verändernde Funktion. Liest der Richter den Urteilspruch, „schaffen“ seine Worte die Wirklichkeit, die sie verkünden.²⁶ Ähnlich wie der Freispruch des Richters wirklichkeitsschaffende Wirkung hat, so deklarieren der Theologe, der sich um eine Theodizee bemüht, was Übel allererst sind und bewirke so das Gegenteil dessen, was er behauptet: Der Diskurs selbst füge dadurch der Liste der Übel ein weiteres hinzu.²⁷ Dies geschehe vor allem, indem bestimmte Arten des Leidens vernachlässigt werden – vor allem strukturell bedingte Übel, die nicht einen konkreten Schuldigen zum Urheber haben und so in der traditionellen theologischen Terminologie nicht vorkommen.²⁸ Die mangelnde Rücksicht auf derartige soziale Übel ist einer der

24 Vgl. ebd., 234f.

25 Ebd., 235. Das Beispiel für einen derartigen Sprechakt, das Tilley ebd., 13 verwendet ist ein Liniengericht, der „Out“ ruft, wenn der Ball im Aus ist. Bedeutend ist, dass dies im Spiel auch dann als regelkonform deklariert gilt, wenn der Ball de facto auf dem Spielfeld verblieb. Dies verdeutlicht den Vorwurf der Anmaßung gegenüber einer Theologie, die meint, als Schiedsrichter auftreten zu können.

26 Wie oben gesehen, ist dies zugleich ein Beispiel für die Bedeutung derjenigen Institutionen, die einen Sprechakt allererst als einen bestimmten ermöglichen. Vgl. dazu auch TILLEY, *Evils*, 33ff.

27 Vgl. ebd., 236, wo Tilley verdeutlicht: „For instance, when Swinburne confidently answers the question, ‚What’s wrong with the world?‘ he is not merely describing evils. Rather, he is but participating in a discourse practice which declares what is to count as evil [...]“ Ähnlich GLEESON, ANDREW: *A Frightening Love. Recasting the Problem of Evil*, Basingstoke 2012, 40; „The perpetual temptation of theodicy is to try to ease the severity of this conflict by making the world a better place than it seems to be [...]“ Ähnlich auch das Fazit bei SCHÖNBAUMSFELD, GENIA: *Was ist eigentliche eine Theodizee?*, in: WIERTZ, *Logische Brillanz*, 105–124, 120, die m.E. aber die Aufgabe einer möglichen Theodizee überspitzt darstellt; jedenfalls wird kaum jemand „die christliche Religion [...] als neutral zugängliche theoretische *Erklärung* dafür, warum ‚aus Gottes Perspektive‘ [...] Übel existieren“ (ebd., 120f.) beschreiben.

28 Dass dies Tilley zufolge für den innerreligiösen Bereich in erster Linie gilt, da der Fokus auf die individuelle Schuld von strukturellen Problemen ablenke, ist von hoher ekklesiologischer und kirchenpolitischer Aktualität; TILLEY, *Evils*, 244: „Theodicians rarely, if ever, write of the evil done by and in religious contexts.“ Vgl. zur Diskussion etwa ENXING,

Hauptvorwürfe, die Tilley erhebt. Unterschiedlichste Theodizeeansätze scheinen aus seiner Sicht implizit an der Aufrechterhaltung eines repressiven Status Quo mitzuwirken. Zumindest fehle ihnen die Sprache, um sozial-strukturelle oder kulturelle Übel ausreichend als solche zu benennen.

Tilley legt allerdings Wert auf die unterschiedlichen Geltungsansprüche einer *Theodizee* und einer *Defense*. Denn Gläubige hätten sehr wohl das Recht, ihren Glauben gegen Einwände zu verteidigen,²⁹ und ein solches Unterfangen sei noch nicht gleichbedeutend damit, das Leiden zu *erklären*.³⁰ Eine Defense sage noch nichts über die Wahrscheinlichkeit aus, ob das als denkmöglich erwiesene auch zutreffe; die Frage nach der Plausibilität, wie sie in der Theodizee vorkomme, sei hingegen standortgebunden und nicht von außen andemonstrierbar.³¹ Während Tilley also einer Defense zutraut, den Glauben von Zweifelnden zu stärken, indem sie den Vorwurf der Inkohärenz zurückweist,³² scheint er den Begriff Theodizee von vornherein als ein unakzeptables Projekt zu definieren, als „impractical“³³ und als „a practice of the detached“³⁴, was er mit dem Verweis auf Negativbeispiele untermauert.³⁵ Eine Theodizee gilt

-
- JULIA: Schuld und Sünde (in) der Kirche: Eine systematisch-theologische Untersuchung, Mainz 2019. Die Kritik der Vernachlässigung „sozialer“ oder „struktureller“ Übel ist häufiger erhoben worden, vgl. nur die bei MCCORD ADAMS, MARILYN: *Horrendous Evils and the Goodness of God*, London 1999, 193ff. thematisierte Kritik an ihrem eigenen Ansatz.
- 29 Vgl. TILLEY, TERRENCE: Theoretische und praktische Antworten auf das Problem des Übels. Die Entwicklung einer Perspektive, in: WIERTZ, *Logische Brillanz*, 427–449, 448: „Natürlich sind Verteidigungen legitime Manöver angesichts von Angriffen auf die Kohärenz dessen, was Monotheisten (verschiedener Richtungen) glauben.“
- 30 Vgl. TILLEY, TERRENCE: *The Use and Abuse of Theodicy*, in: *Horizons* 11 (1984), 304–319, 318: „These attempts to explain evil founded on the fact that the theodacists' answers to the atheologians' challenge, 'Why does evil exist in God's good world?' either entail a denial of divine goodness, divine power, or the reality of evil. [...] But Christian theists do not need to explain evil, for they have sufficient defenses against the proposed rebuttals to religious belief. Defenses like Plantinga's which do not depend on giving an explanation of evil can be used to show that belief in and trust in God cannot be shown to be irrational because there is evil in the world.“ So wirft er etwa John Hick vor, das Anliegen Plantingas in dessen Defense nicht hinreichend zur Kenntnis zu nehmen (vgl. ebd., 307), worin bis heute ein grundsätzliches Problem bestehe.
- 31 Vgl. ebd., 318: „To say that 'p' is plausible' (rather than it is possibly true, probably true or necessarily true), one needs to specify to whom and in what circumstances 'p' is plausible. These circumstances include the other beliefs a person holds.“
- 32 Vgl. TILLEY, *Evils*, 252. Damit grenzt er sich an dieser Stelle von der Kritik Surins ab.
- 33 TILLEY, *Evils*, 229. Es ist jedoch unklar, inwiefern das Projekt einer Defense weniger „impractical“ sein sollte. So auch die Anfrage von PHAN, PETER: *The Lesser Evils of Theodicy*, in: *CTSA Proceedings* 50 (1995), 192–200, 194.
- 34 TILLEY, *Evils*, 234.
- 35 Vgl. den Verweis auf FARRER, AUSTIN: *Love Almighty and Ills Unlimited*, London 1962, 7; zit. nach: TILLEY, *Evils*, 229: „We are concerned with the theoretical problem only. If what

ihm als der Versuch einer Generaltheorie, „that gets God ,off the hook“.³⁶ Dass Tilley später selbst den Vorschlag einer „Creativity Defense“³⁷ unterbreitet hat, die der *free will defense* sehr nahe steht und dabei stärker die Dimension strukturellen Übels zu berücksichtigen beansprucht, spricht ebenfalls dafür, sich produktiv an seiner Kritik abzuarbeiten, anstatt sie als Argument gegen *jede* Form der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Problem zu verstehen.

Da der Theodizee-Diskurs Hiobs Klagen unterdrücke und deklaratorisch eine Welt erschaffe, in der wegdefiniert werde, was zu Unrecht nicht den Namen „Übel“ trägt, führt diese (Um-)Deutungshoheit aus der Sicht Tilleys dazu, dass Marx' Religionskritik eine Realität entspricht: „In the world theodicy declares to be real, the poison of an opiate becomes useful medicine for victims of oppression.“³⁸ Diesen unmoralischen „Deklarationen“ kann entgegengewirkt werden, indem „interruptive texts“, wie das Buch Hiob, sie in Frage stellen und verhindern, dass Übel implizit als immer schon gerechtfertigt gilt, indem es in Gottes Plan für die Welt integriert oder gar nicht als solches benannt wird.³⁹ Texte dieser Art können wirksamer Widerspruch

we say is neither comforting nor tactful, we need not mind. Our business is to say, if we can, what is true.“

- 36 TILLEY, TERRENCE: *The Problems of Theodicy: A Background Essay*, in: MURPHY, NANCY/RUSSELL, ROBERT JOHN/STOEGER, WILLIAM R. (Hg.): *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil*. Band 1, Vatikanstadt 2007, 36.
- 37 Vgl. TILLEY, TERRENCE: *A Trajectory of Positions*, in: TRAKAKIS, NICK (Hg.): *The Problem of Evil. Eight Views in Dialogue*, Oxford 2018, 176–190, 184, wo er fragt: „Can created secondary agents not also exhibit a form of divine creativity, creating ,something out of nothing‘ in at least an analogous way?“ Vgl. auch TILLEY, Theoretische und praktische, 445ff., wo er im Anschluss an Searle ausführt, welche Konsequenzen es haben kann, den Begriff der *creatio ex nihilo* auf soziale Phänomene auszuweiten: „Menschen schaffen die soziale Wirklichkeit.“ (ebd., 446) Auf diese Weise *schaffen* sie zugleich die häufig vernachlässigten strukturell-institutionellen Übel. Entfaltet ist der Entwurf auch in DERS.: *Towards a Creativity Defense of Belief in God*, in: MURPHY/RUSSELL/STOEGER, *Physics*, 195–215.
- 38 TILLEY, *Evils*, 248. Nicht unähnlich der Vorwurf bei SURIN, KENNETH: *Theology and the Problem of Evil*, Oxford 1986, 51: „A theodist who, intentionally or inadvertently, formulates doctrines which occlude the radical and ruthless particularity of human evil is, by implication, mediating a social and political practice which averts its gaze from the cruelties that exist in the world.“ Ebenso SÖLLE, Leiden, 130: „Diese Haltung der Annahme [des Leidens; L.W.] steht immer wieder unter einem doppelten ideologischen Verdacht. Individuell gesehen erscheint sie als Masochismus [...], gesellschaftlich gesehen als Affirmation. Sie ist ‚affirmativ‘, befestigend den Zuständen gegenüber, sie wird gesehen als eine falsche Versöhnung, als eine naive Identifikation mit dem, was keineswegs sehr gut, sondern nur ‚ist‘. Ist sie nicht nur verschleierte Unterwerfung?“ Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf auch die Ausführung zu Jackson in Kap. 10.1.2.4.
- 39 TILLEY, *Evils*, 250. Dies gelte etwa im Hinblick auf die Erzählungen vom Tode Jesu; ebd., 254, FN 8: „The narrative of the cross, like any story or experience of suffering or oppression, must interrupt ‚normal‘ discourse [...]“.

gegen Deklarationen sein, indem sie deren Geltungsanspruch zurückweisen. Es ist daher kein Zufall, dass Tilley die mangelnde Rezeption literarischer Texte in der Theodizee-Diskussion bemängelt,⁴⁰ und – wörtlich genommen – das Zum-Schweigen-Bringen Hiobs als von diesem Diskurs provoziertes Übel bezeichnet.

2.1.3 *Narrative in der Theologie I*

So ist es nur konsequent, dass Tilley die Bedeutung eines narrativen Zugangs zur Theologie insgesamt herausstellt und diesen nicht auf den Umgang mit dem Theodizeeproblem beschränkt. Es sei vielmehr ein Missverständnis anzunehmen, der christliche Glaube lasse sich adäquat *ohne* die Geschichten darstellen, die ihn allererst begründet haben. So erinnert er zu Recht, „that without the stories of Christianity, there could be no Christianity.“⁴¹ Dabei kontrastiert er die von ihm geforderte narrative Theologie etwas stereotyp mit einer *propositional theology*, von der gelte: „Propositional theology presupposes that narratives are dispensable portrayals of religious faith.“⁴² Bei den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens handele es sich vielmehr um „metaphors at rest, metaphors which have become Christian doctrines.“⁴³ Die Übersetzung und Systematisierung⁴⁴ dieser Metaphern in propositionale Sprache sei immer auch ein Risiko, dessen sich die Theologie bewusst sein müsse: „However, it can lose the oak of metaphor in a forest of paraphrase.“⁴⁵ Auch das erlösende Handeln Gottes werde durch Geschichten, Geschichten eines

40 Ganz ähnlich betonen auch KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, Kantian Antitheodicy, 2 die Bedeutung literarischer Figuren für ihre „Antitheodizee“. Die mangelnde Berücksichtigung von Literatur für die analytische Theodizee-Debatte beklagt u.a. auch TRAKAKIS, NICK: Theodicy: The Solution to the Problem of Evil, or Part of the Problem?, in: Sophia 47 (2008), 161–191, 175.

41 TILLEY, TERRENCE: Story Theology, Collegeville 1985, xvii.

42 TILLEY, Story Theology, 12. Zugleich betont auch Tilley, wie eine konstruktive „Zusammenarbeit“ dogmatisch-systematischer Theologie mit dem Ernstnehmen von Narrativen aussehen kann, indem er Rahners Zugang zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen darstellt und dessen Umgang mit Mt 25 explizit positiv bewertet: „Because he treats eschatological assertions as irreducible images and stories, his propositional theology interprets, but does not supplant, those images and stories.“ (ebd., 67) Rahners Warnung davor, eschatologische Aussagen nicht als Reportagen über die Zukunft misszuverstehen (vgl. RAHNER, KARL: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: DERS.: SW 12, bearbeitet von Herbert Vorgrimler, Freiburg i.Br. 2005, 489–510), sieht er von John Hick nicht verwirklicht. Vgl. TILLEY, Story Theology, 55–72, hier 68.

43 Ebd., 3. Als Beispiele führt er hier auf „creation, fall, incarnation, atonement, church, eternal life, trinity“.

44 Vgl. ebd.

45 Ebd., 4.

Lebens, ins Heute vermittelt. Genau dies sei es, was die Heiligen der Gegenwart ausmache und was Aufgabe und Berufung jedes Christen sei: „They must become *disciples* of Christ. But there are as many ways to be disciples, as many as there are stories to contextualize this metaphor.“⁴⁶

Daran zeigt sich bereits, wie Narrative laut Tilley nicht als „bloße“ Texte betrachtet werden dürfen. Vielmehr gehe diesen die Praxis Jesu und seiner Gemeinschaft voraus, und eben diese Praxis werde durch sie bleibend motiviert. So sind sie eine „*crucial theological form in which various theological loci can be traversed – especially ,practices.*“⁴⁷ Wie Tilley in diesem Sinne Literatur als locus theologicus ernst nimmt, verdeutlicht seine Auseinandersetzung mit dem im Kontext des Theodizeeproblems immer wieder vorgebrachten Roman *Die Brüder Karamasow*. Nicht nur werde hier das Problem des Übels zugespitzt, vielmehr stelle der Roman insgesamt auch eine mögliche Antwort dar, indem er zur solidarischen Praxis aufrufe, sich auf die „Fragilität der Gnade“ einzulassen.⁴⁸ Doch auch in Tilleys an Narrativen orientiertem Zugang zur Christologie ist die Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem eine bleibend mitlaufende Frage. Denn die Fortführung der Praxis Jesu *ist* laut Tilley zugleich die dem Menschen mögliche Antwort auf das Problem des Übels, insofern sie das versöhnende, heilende und Gemeinschaft stiftende Handeln Jesu gegenwärtig setzt.⁴⁹ Denn in dessen Wirken ist, ausgehend vom Gedanken der *autobasileia*, das Reich Gottes präsent. Für Tilley folgt daraus ein doppeltes: *Erstens* steht auch die Christologie unter dem Primat der Praxis, ja *ist* selbst eine solche.⁵⁰ Nur aus dem der Jüngerschaft Jesu entsprechenden Handeln lasse sich die Frage, wer Jesus sei, überhaupt beantworten, was sich exemplarisch am Bekenntnis des Petrus in Caesarea Philippi zeigen lasse, das als Beginn der Christologie überhaupt gelten könne.⁵¹ Denn dieser antwortet auf die Frage Jesu, legt mithin ein Zeugnis der Nachfolge ab. Dies aber sei ein anderer

46 Ebd., 175; ebd.f.: „To be a disciple of Christ is to be a member of his body, to take the stories of the Christian tradition and adapt or adopt them to be one’s own story.“

47 TILLEY, TERRENCE: *The Disciples’ Jesus. Christology as Reconciling Practice*, New York 2008, xi. In diesem Werk greift Tilley Gedanken aus *Story Theology* auf, geht allerdings darüber hinaus; ebd.: „Practices, though, are typically understood through narratives, so ‚narrative‘ is not lost but placed as a different category in my later work.“

48 TILLEY, TERRENCE: *The Fragility of Grace in the Karamazov World – and Ours*, in: *Theological Studies* 81 (2020), 828–848.

49 Vgl. TILLEY, *The Disciples’ Jesus*, xii: „[...] the practices of reconciliation are both the human responses to the problems of evils and the human responses and contributions to redemption.“ In diesem Sinne nennt Tilley ebd. sein Werk „my constructive response to the problem of evil“.

50 Vgl. ebd., 11: „doing christology is a practice of discipleship.“

51 Vgl. ebd., 78.

Sprechakt als eine Informationsvermittlung über das Wesen Jesu Christi, wie sie in propositionaler Sprache geschieht. Die zentrale Frage sei daher heute: „How can we embody and understand in and through our own practice the significance of Peter’s *exemplary act of confessing* Jesus as *ho christos*?“⁵² Was Jüngerschaft allererst bedeutet, sieht Tilley ebenfalls in biblischen Erzählungen dargestellt. „To recognize Jesus properly as the Christ, one has to have the right ‚mind‘ or have faith in Jesus.“⁵³ Ersteres sieht Tilley in der Caesarea-Philippi-Szene verwirklicht, letzteres im Glauben der Martha in Joh 11.⁵⁴ *Zweitens* heißt dieser Fokus auf die Praxis, dass Jüngerschaft in der Gegenwart bedeutet, dem Handeln Gottes durch das eigene Handeln Raum zu geben, so dass „when we practice our faith gracefully, we are God’s agents, through whom God works.“⁵⁵

2.1.4 *Zwischenfazit*

Sprache ist nicht unschuldig, auch theologische nicht. Will Theologie Selbstaufklärung des religiösen Glaubens sein, muss sie sich dieses Gefahrenpotenzials bewusst sein und darauf reflektieren. Dass theologische Sprechmodelle den Menschen in Schuldkomplexe verstricken, seine Entfaltungsmöglichkeiten hemmen oder ihn gesellschaftlichen Unterdrückungsmechanismen unterwerfen, sind klassische Topoi der Religionskritik, die der Theologie als Korrektive dienen können. Insofern ist das Instrument der Sprechakttheorie ein hilfreiches, um den Theodizeediskurs selbst in den Blick zu nehmen, und hilft beim Vortragen einer Mahnung, die allerdings zum Standardrepertoire moralischer Theodizeekritik gehört: dass die Übel nicht umdeklariert werden sollen. Die Mahnung ist bleibend berechtigt, allerdings eher als „Prüfstein“⁵⁶ zu betrachten und kaum geeignet, den Begriff der Theodizee grundsätzlich zu verabschieden. Tilley selbst gesteht durch seine Unterscheidung von Theodizee und Defense schließlich zu, dass es Ansätze mit geringerem Anspruch gibt, die nicht im selben Maße kritikwürdig sind.⁵⁷ Das Urteil, es handele sich bei Theodizeen um „assertive declarations“, wirft die Frage auf, wer die

52 Ebd., 22.

53 Ebd., 108.

54 Vgl. ebd., 96 sowie für den Gebrauch von *phroneite* im Philipperhymnus, ebd., 108–115; 112: „In Paul’s use of the hymn, following Jesus and knowing who he is are the same thing.“

55 TILLEY, A Trajectory, 183. Insgesamt zeigen sich klare Berührungspunkte mit zentralen Topoi der Befreiungstheologie und der Theologie Johann Baptist Metz, die im Folgekapitel zur Sprache kommt.

56 ILLIES, CHRISTIAN: Theodizee der Theodizeelosigkeit, in: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000), 410–428, 412. Vgl. auch STOSCH, KLAUS VON: Gott – Macht – Geschichte: Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i.Br. 2006, 212.

57 Darum verstehe ich sein Werk nicht *prinzipiell* als die Strategie „to reject the legitimacy of the question, to refuse to address the issue at all, and so essentially to change the subject“,

Deutungshoheit über das erfahrene Leiden beanspruchen darf, auf die mehrfach zurückzukommen sein wird.

Allerdings ist rückzufragen, ob die Trennung von Theodizee und Defense in der Deutlichkeit durchzuhalten ist, wie Tilley sie annimmt. Denn auch die Zurückweisung des atheistischen Einwands in der Defense operiert mit möglichen *Gründen*, denen eine Werthaftigkeit unterstellt wird – so zumindest im Fall der *free will defense* –, die sich dann ihrerseits praktisch verantworten lassen müssen. Auch *mögliche* Gründe sind – Gründe. Auch in der Bemühung um eine Defense steht die Konsistenz der Gott zugeschriebenen Attribute auf dem Spiel, so dass auch die „bloße“ Abwehr eines Einwandes darauf beharren muss, dass es diese Konsistenz ist, die als denkmöglich ausgewiesen wird. „The defender does this by showing that the set of beliefs is coherent. A defender need only find a possibly true proposition which, when conjoined with belief in God, entails that evil exists.“⁵⁸ Diese Aufgabe aber beinhaltet die Frage, was „Güte“ oder „Übel“ allererst bedeuten. So könnte es vorschnell sein, Tilleys Gedankengang nicht auch auf einige Projekte zu beziehen, die sich als Defense bezeichnen.⁵⁹ Allerdings bleibt deutlich, dass er selbst trotz der Vehemenz seiner Kritik nicht den Gesamtdiskurs verabschiedet. Um sein Anliegen aufzunehmen, ist daher im weiteren mitzubedenken, wie die Rede von der Theodizee in einer Weise aufrechterhalten werden kann, die *erstens* selbstkritisch das eigene Sprechen in den Blick nimmt, *zweitens* strukturell-soziale Übel berücksichtigt, *drittens* im wörtlichen Sinne Hiob nicht verstummen lässt und *viertens* den Stellenwert von Narrativen als theologischen Zugang zum christlichen Glauben, aber auch zum Theodizeeproblem, ernstnimmt. Wenn dies gelingen soll, dürfte eine Lektüre des Hiobbuches als *directive* oder *expressive* gerade nicht verhindert, sondern als Möglichkeit verteidigt werden.

All diese Punkte scheinen mir eher *Kriterien für* als schlagende Argumente gegen Versuche eines Umgangs mit der Theodizeefrage zu sein. Tilleys scharfe Kritik ist daher ein Korrektiv am Diskurs, jedoch nicht die Verabschiedung desselben und rührt wohl vor allem daher, dass er bestimmte Formen von

wie dies KILBY, KAREN: *God, Evil and the Limits of Theology*, London 2020, 75 mit Blick auf Tilley und Surin tut.

58 TILLEY, *Evils*, 130; ebd.f. die Gegenüberstellung: „In contrast to a defense, which only attempts to show the compatibility of a set of beliefs, a theodicy has the more difficult task of warranting the set of beliefs which comprise it.“

59 Zwar gilt laut ebd., 252, FN 3: „Defenses or defense-like practices do not necessarily carry the same presuppositions as Enlightenment-generated theodicies.“ An dieser Stelle wirft er Plantinga jedoch vor, den theoretischen Diskurs von seinen praktischen Implikationen zu trennen. Es wird daher nicht genügen, sich vorschnell mit dem Hinweis gegen die Kritik zu immunisieren, dass Tilleys Einwände lediglich auf Repräsentanten der Debatte zutreffen, die besonders starke Ansprüche an die eigenen Theodizeeentwürfe stellen.

Theodizeen mit starkem Geltungsanspruch im Blick hat. Im Folgekapitel soll gezeigt werden, wie zentrale Anliegen seiner Kritik im Werk Johann Baptist Metz' bereits berücksichtigt sind. Zuvor allerdings wenden wir uns noch einer grundsätzlicheren Kritik zu.

2.2 Kantian Antitheodicy

Kivistö/Pihlström vertreten gar die Ansicht, die Einnahme eines Theodizeeversuche ablehnenden Standpunktes („antitheodicism“) sei Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns überhaupt. Wegen dieses transzendenten Charakters sprechen sie von „Kantian Antitheodicy“⁶⁰ und schreiben der „Antitheodizee“ einen ähnlichen Stellenwert zu wie den kantischen Postulaten der praktischen Vernunft. Zugleich sehen sie in Kants Aufsatz „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ und dessen Interpretation der Hiob-Gestalt einen Vorläufer ihrer eigenen Haltung.⁶¹ Der Versuch, eine transzendente Ablehnung des „Theodizismus“ zu unternehmen, unterstreicht anschaulich, dass das Problem aus Sicht der Autoren nicht darin besteht, dass – so Kants Fazit – „alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht“⁶², sondern darin, dass diese überhaupt einen solchen Versuch unternimmt.⁶³ Insofern betonen die Autoren, in ihrer eigenen Kritik über den Anspruch Tilleys hinauszugehen, da sie aufzuzeigen versuchen, dass die Ablehnung eines Theodizeeversuchs nicht lediglich aus moralischen Gründen geboten, sondern allererst *Bedingung der Möglichkeit* moralischen Handelns

60 KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, Antitheodicy, 7: „The antitheodacists examined are Kantians also in the sense that they argue for antitheodicism *as a condition for the possibility of the moral perspective (or moral seriousness) itself*. In a certain sense, then, *only* an anti-theodacist can occupy a morally serious perspective on evil and suffering.“ (Hervorhebung im Original!) Zum Begriff Antitheodizee vgl. v.a. die Verwendung bei BRAITERMAN, ZACHARY: (God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought, Princeton 1998, 31: „By antitheodicy we mean any religious response to the problem of evil whose proponents refuse to justify, explain, or accept as somehow meaningful the relationship between God and suffering.“

61 Vgl. für Kants Ansicht auch Kap. 5.

62 KANT, IMMANUEL: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, zit. nach: DERS.: Kants gesammelte Schriften. Hg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (=AA), Berlin 1900ff., AA VIII 253.

63 KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, Antitheodicy, 144: „[...] the problem with theodacist attempts to explain why God does not remove all apparently unnecessary evil is not that they are *bad* explanations but that they are *explanations*.“

ist.⁶⁴ Das Argument folgt folgenden Schritten: Die Anerkennung des Leidens des Anderen ist notwendige Voraussetzung für Moralität; diese Anerkennung setzt ihrerseits voraus, dass die Sinnlosigkeit des Leidens nicht mit einem verborgenen Sinngehalt konfrontiert wird. Genau dies tun jedoch „Theodizeen“: Sie schreiben diese Sinnlosigkeitserfahrungen in einen größeren Sinnzusammenhang ein, kurz:

Theodicies justify, or explain away, (all) suffering as part of an externally imposed, allegedly harmonious (either theological or secular) total narrative, thus giving suffering a meaning or function not manifested – and not recognized – in the experience of suffering.⁶⁵

Indem diese so die Anerkennung der Sinnlosigkeit des Leidens verweigern, verunmöglichten sie das Einnehmen eines moralischen Standpunkts und seien aus transzendentalen Gründen abzulehnen. Entscheidend für die Grundsätzlichkeit der Kritik ist, wie der Begriff der Theodizee verstanden wird:

by theodicy and theodicism we generally mean such attempts to excuse God (or the world, or history, or whatever) for allowing evil and suffering that incorporate a central speculative and theoretical element. When the engagement with evil and suffering turns truly practical, then it does not seek to be theodicy any longer (in our vocabulary).⁶⁶

Ein möglicher Versuch, die Kritik zu umgehen, wäre also, in einer Weise vom Leiden zu sprechen, das dessen Existenz nicht „entschuldigt“ und sich darum bemüht, die Sinnlosigkeit desselben zu berücksichtigen.⁶⁷ Die Pointe der Kritik scheint mir allerdings die theoretisch-intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Leid überhaupt zu sein, die als prinzipiell problematisch dargestellt wird. Bereits darin scheinen die Autoren einen Mangel an Anerkennung der Situation der Leidenden auszumachen – unabhängig vom konkreten Anspruch, der

64 Vgl. ebd., 258: Der Anspruch sei, „to show that our transcendental criticism of theodicies is significantly stronger than the ‚merely‘ straightforwardly moral critique we find in some recent ‚meta-theological‘ literature emphasizing the ways in which theodicies are morally problematic because they sanction evil instead of contributing to fighting evil in the contemporary world.“ Ebd. verweisen sie in einer Fußnote u.a. auf Tilley.

65 Ebd., 264. Vgl. für die einzelnen Prämissen der Argumentation 263f.

66 Ebd., 48.

67 Allerdings könnte die Kritik der Autoren auch noch erhoben werden, wo die Abschwächung des Begründungsanspruchs betont wird. Dazu passt die Relativierung der Unterscheidung von Defense und Theodizee, ebd. 2: „Also those who offer a mere ‚defense‘ – instead of a theodicy proper – can be regarded as theodicyists in the sense that they also seek to defend God and account for God’s justice by arguing that, for all we know, God *could* have ethically acceptable reasons to allow the world to contain evil [...]“.

dabei erhoben wird. Der wiederholte Bezug auf literarische Texte, der auch Tilley wichtig war, soll genau dazu anregen: dass die Geschichten Einspruch erheben gegen ein Gedankengebäude, in das die Leiden einsortiert und somit nicht mehr als sinnlos anerkannt sind. Allerdings scheint der Begriff „Theodizee“ so immer schon als das definiert, was mit moralischem Handeln nicht vereinbar ist.⁶⁸ Da sie dies mit der Trennung von theoretischem und praktischem Zugang zum Theodizeeproblem als „*proton pseudos*“ begründen, reihen sie sich in ein häufig vorgetragenes Argument ein.⁶⁹ Abgesehen davon, dass die eigene transzendente Argumentation kaum als „untheoretisch“ beschrieben werden kann, müssen sie die Rückfrage gelten lassen, ob sie nicht selbst eine derartige Trennung verschärfen. Gerade von Tilleys Analyse her scheint mir die strenge Gegenüberstellung von Theorie und Praxis weder in die eine noch die andere Richtung zu funktionieren: Es gibt in der Tat kein distanzloses Reflektieren, das vom realen Leiden unberührt bleiben könnte – „Words are deeds.“⁷⁰ Nach den praktischen Auswirkungen des Diskurses, etwa auch den Implikationen für die Verkündigung, zu fragen, ist deswegen sehr plausibel. Insofern theologisches Nachdenken in einer Verbindung zum Glauben von Menschen steht, die sich die Theodizeefrage stellen, ließe sich der „theoretische“ Diskurs allerdings nicht einfach stilllegen, ohne die Form der Warum-Frage zu sanktionieren, die nicht darin aufgeht, Ausdruck der Klage zu sein. Es lässt sich hier eine gewisse reduktionistische Annahme ausmachen, die intellektuelles Fragen als Gegenüber des religiösen Glaubens versteht, anstatt dieses selbst als eine Dimension religiöser Wirklichkeitserschließung deuten zu können. Hinzu kommt, dass der transzendenten Argumentation mit dem Argument begegnet werden könnte, das Offenhalten der Hoffnungsoption für die Leidenden sei ebenfalls ein nötiges Postulat, um die Moralität nicht aufzugeben. Die Autoren selbst halten fest, „antitheodicism is not an obstacle to religious

68 Vgl. ebd., 45: „However, it could be argued, even by Kant’s own lights, that to offer a *truly* authentic theodicy is to offer no theodicy at all, or perhaps even more strongly to offer an *antitheodicy*, because theodicies (of any kind) are necessarily [!; L.W.] inauthentic due to being necessarily immoral.“ Vgl. auch TRAKAKIS, NICK: Antitheodicy, in: MCBRAYER, JUSTIN/HOWARD-SNYDER, DANIEL (Hg.): The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden 2013, 363–376, 363: „An ‚antitheodicy‘ by contrast, aims to show that all theodicies are by nature [!; L.W.] defective in some important respects, and that these are not the kinds of deficiencies that could be remedied if only we knew more about, say, God’s intentions or the workings of the world.“

69 KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, Antitheodicy, 277; vgl. zur Übersicht KREINER, Gott im Leid, 35–44.

70 TILLEY, Evils, 9. Die Entsprechung bei KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, Antitheodicy, 67, FN 75 ist die Ansicht, „that the practical effects (regarding the acknowledgment of suffering, in particular) of our theoretical theologies are a crucial test of their ethical adequacy [...]“

attitudes of prayer, for instance, but may in fact be a necessary background condition for them.“⁷¹ Allerdings ist genau dieses Gebet durch das Theodizeeproblem mit dem Vorwurf der Irrationalität konfrontiert. Ist ein „theoretischer“ Zugang zur Frage als der Versuch verstanden, die Möglichkeit dieses Gebets offenzuhalten, unterläuft dies meines Erachtens die Art und Weise, wie Theorie und Praxis einander gegenübergestellt werden und der theoretische Diskurs *immer schon* als unmoralisch abqualifiziert wird. Insofern ist den Autoren zuzustimmen, dass die (strikte) Trennung von theoretischen und praktischen Zugängen zum Theodizeeproblem kritikwürdig ist,⁷² die sie durch die scharfe einseitige Ablehnung allerdings selbst verschärfen.

So ist, trotz des generellen Anspruchs, ähnlich wie bei Tilleys Kritik, festzuhalten: *Wenn* Theodizeen den Anspruch erheben, das Übel in ein totales System zu integrieren und so umzudefinieren, *dann* treffen sie die hier vorgebrachten Verurteilungen. Aber auch Kivistö/Pihlström können nicht aufweisen, dass dies prinzipiell für jede theoretische Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem gilt. Die von ihnen vorgebrachten Warnungen lassen sich an einem zentralen Punkt zusammenfassen, der sie mit anderen Kritiken verbindet.

2.3 Erste-Person- und Dritte-Person-Perspektive

Was bereits im Hinblick auf Tilleys Kritik deutlich geworden ist, lässt sich verallgemeinern: Eine Hauptkritik der Debatte, die in beiden knapp skizzierten Ansätzen präsent war, besteht in einer unzulässigen Reduktion der Ersten-Person-Perspektive auf die Außenansicht der Dritten Person.⁷³ Wer die Welt in einer Weise erklärt, dass das Übel darin gerechtfertigt oder als Kollateralschaden erscheint, reißt, so die Befürchtung, die Deutungshoheit an sich. Laut Tilley gilt dies auch dann, wenn darauf abgehoben wird, lediglich der *Glaube an* und nicht Gott selbst sei zu rechtfertigen.⁷⁴

71 KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, *Antitheodicy*, 121.

72 Vgl. ebd., 48. Vgl. auch GLEESON, A *frightening love*, 32: „The intellectual problem is inescapably personal (i.e. existential) and *vice versa*. [...] The impersonal mode of thought *dissociates* philosophy from life, which, really, is to dissociate it from its subject matter.“

73 Vgl. explizit SHEARN, SAMUEL: *Moral critique and defence of theodicy*, in: *Religious Studies* 49 (2013), 439–458, 440; KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, *Antitheodicy*, 285; der Sache nach TRAKAKIS, *Theodicy*, 189; WILLIAMS, ROWAN: *Redeeming Sorrows: Marilyn McCord Adams and the defeat of evil*, in: DERS./HIGTON, MIKE (Hg.): *Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology*, Grand Rapids 2007, 255–274, 259.

74 Vgl. etwa KREINER, *Gott im Leid*, 23f.; STOSCH, KLAUS VON: *Theodizee*, Paderborn 2013, 7. Dagegen TILLEY, *Evils*, 239: „While theodicians might claim that they are simply trying

In diese Spannung lässt sich auch die Befürchtung einordnen, Theodizeeveruche behandelten Menschen nur als Mittel, nicht aber als Zweck an sich selbst.⁷⁵ Ebenso sind die Argumente der mangelnden Sensibilität sowie der Distanziertheit, die Simpson als Hauptargumente moralischer Antitheodizeen diskutiert, darauf zurückzuführen.⁷⁶ Der Einwand ist überall zu Recht erhoben, wo die theologische Deutung sich in illegitimer Weise⁷⁷ über die Selbstdeutung von Menschen hinwegsetzt oder, schlimmer, sie instrumentalisiert. Insofern liegt es mir fern, diesen zentralen Punkt der „Antitheodizee“ vorschnell abzuweisen. Er ist ein starker Einwand gegen *bestimmte* Formen von Theodizeeversuchen. Als Generaltheorie, die einen gesamten Diskurs verabschieden will, überzeugt er jedoch nicht. Ein solches Pauschalurteil verbietet sich nicht nur aufgrund der Bandbreite unterschiedlichster Entwürfe und weil auch explizit kritisierte Ansätze die benannte Spannung wahrzunehmen versuchen.⁷⁸ Marilyn McCord Adams etwa, von Kivistö/Pihlström explizit als kritikwürdig genannt,⁷⁹ weist darauf hin, dass es nicht genüge, das Übel objektiv für gerechtfertigt zu erklären (Dritte-Person-Perspektive), solange es dem Leidenden

to show how belief in God is consistent with recognition that there is genuine evil in the actual world, that wouldn't change the status of their speech act any more than if judges claimed that their verdicts were simply trying to show how belief in the guilt or innocence of a defendant was consistent with the evidence in the case.“

- 75 Vgl. TRAKAKIS, *Antitheodicy*, 370; ebenso KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, *Antitheodicy*, 4. Vgl. dazu auch WIERTZ, *Das Problem*, 71ff.
- 76 SIMPSON, ROBERT: *Moral Antitheodicy: Prospects and Problems*, in: *IJPR* 65 (2009), 153–169 konstatiert die Vorwürfe *insensitivity*, *detachment* und *harmful consequences*. Bei letzterem auch von Tilley erhobenen Vorwurf verweist er zu Recht darauf, dass es sich um eine empirische beleg- oder falsifizierbare These handle, die kaum dazu taugt, generalisiert zu werden. Für alle Argumente meint er nachweisen zu können, dass sie die prinzipielle Unmöglichkeit einer plausiblen Theodizee bereits voraussetzen und so redundant sind. Allerdings kann die moralische Kritik auch aufrechterhalten werden, wenn eine Theodizee logisch möglich ist. Vgl. erneut Tilleys Umgang mit dem Satz „You will get your reward in heaven.“ (TILLEY, *Evils*, 4).
- 77 Die Einschränkung ist wichtig, ohne den Punkt vorschnell zu relativieren. Die Zustimmung zum eigenen Leben, wie sie in der Auseinandersetzung mit der *free will defense* angesprochen wird, ist unvertretbar nur aus der Ersten-Person-Perspektive möglich. Jedoch kann auch die Selbstdeutung von Menschen fehlgehen oder im Rückblick einer Korrektur unterworfen werden. Mein eigener innerer Zustand kann auch *mir* unbewusst sein, ebenso wie mein eigenes Leiden (vgl. Kap. 6.1).
- 78 Vgl. SHEARN, *Moral critique*, der aufweist, dass die unterschiedlichen Ansprüche verschiedener Zugänge zum Theodizeeproblem zu wenig berücksichtigt werden. Zudem diskutiert er die Frage, ob die Annahme eines „Antitheodicy“-Standpunktes selbst moralisch fragwürdig werden könnte, sofern die Zustimmungswürdigkeit des Lebens am Ende abgelehnt wird, um die bleibende Sinnlosigkeit des Leidens herauszustellen.
- 79 Vgl. KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, *Antitheodicy*, 33.

nicht selbst zu Gute komme (Erste-Person-Perspektive).⁸⁰ Das zeigt freilich noch nicht, dass sie diesen Anspruch auch einlösen kann, spricht jedoch dafür, im Einzelfall zu prüfen, ob die hier geäußerten Vorwürfe zutreffen oder nicht.

Hinzu kommt, dass ein Ernstnehmen der Ersten-Person-Perspektive gerade warnen sollte, ein pauschales Urteil darüber zu fällen, ob eine intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem *prinzipiell* respektlos gegenüber leidenden Menschen ist, denn auch dieses Urteil wäre eines, das aus der Distanz der Dritten-Person-Perspektive gefällt wird.⁸¹ Auf die eigenen (theoretisch verstandenen) Warum-Fragen von leidenden Menschen könnte die Theologie dann ebenfalls nicht mehr eingehen, so dass sich die Kritik auch umkehren ließe, indem auch in diesem Fall keine fremdzuschreibende Deutung vorgenommen werden dürfte.⁸² Denn es ist durchaus ernst zu nehmen, dass der *theoretische* Umgang mit der Frage nach dem Übel selbst als Teil einer *praktischen* Antwort verstanden werden kann,⁸³ sodass zumindest nicht a priori gilt, jedes Theodizeeunterfangen sei prinzipiell ignorant gegenüber denjenigen, die am Leiden verzweifeln.

Den hier knapp skizzierten Ansätzen soll keineswegs der Stachel der Kritik genommen, sondern lediglich dafür plädiert werden, sie als Anfragen an Einzelansätze zu reformulieren. Auf diese Weise werden sie in der Untersuchung der im folgenden vorzustellenden Entwürfe als Prüfsteine präsent bleiben.

80 Vgl. MCCORD ADAMS, *Horrendous Evils*, 81.

81 Vgl. auch WIERTZ, *Das Problem*, 103: „Wenn der Antitheodizeeist also eine objektive Betrachtung von Leid aus der Perspektive der dritten Person mit der Begründung prinzipiell ablehnt, dass dies dem Charakter des Leids nicht gerecht wird, fällt er selbst unter sein eigenes Verdikt.“

82 Vgl. die ungeduldige Formulierung bei KREINER, *Gott im Leid*, 39: „Aus all dem läßt sich jedoch nicht folgern, daß die Opfer von Leiderfahrungen automatisch den Verstand verlieren und daß ihnen folglich mit theologischen Unverständlichkeiten besser gedient wäre.“ Dies gilt vor allem, wenn die eigene religiöse Weltdeutung angefragt ist. Denn, ebd., 43: „Auf keinen Fall läßt sich die atheistische Herausforderung dadurch beantworten, daß man jede argumentative Auseinandersetzung von vornherein als zynisch diffamiert.“

83 Dies ist das Unterfangen von SOLLEREDER, BETHANY: *Compassionate Theodicy: A suggested Truce between Intellectual and Practical Theodicy*, in: *Modern Theology* 37 (2021), 382–395, die ebd., 386 die These vertritt, „that the practice of theodicy as *theodicy* – that is, exploring the theological and philosophical reasons for God allowing suffering – can be part of a practical response to the problem of evil.“ Dieser Hinweis ist von großer Bedeutung für die Debatte. Ihre Aufforderung an den akademischen Theodizee-Diskurs „to drop the jargon“ (ebd., 390) ließe sich allerdings schnell auf eine Kritik am Eigenrecht theologischer Wissenschaftssprache überhaupt ausweiten und würde damit über das Ziel hinausschießen.

Johann Baptist Metz: Theodizee als Rückfrage an Gott

In der deutschsprachigen Theologie war es seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts vor allem Johann Baptist Metz, der darum gerungen hat, Theologie *als* Theodizee¹ zu konzipieren, um die Leiderfahrungen der Geschichte nicht zu übergehen, sondern in die Rede an und über Gott aufzunehmen. Sein Wort von der „Verblüffungsfestigkeit“ der Theologie² fasst pointiert eine Intuition zusammen, die in vielen der im vorigen Kapitel dargestellten Antitheodizee-Argumenten präsent war. Es ist die Mahnung davor, eine Theologie zu betreiben, die immer „eine beruhigende Antwort zu viel sucht“.³ Die von Terrence Tilley formulierte Kritik, dass der Theodizeediskurs das Übel in der Welt immer schon erklärend aufgehoben und als gut deklariert habe, ließe sich bildlich mit dem Märchen von Hase und Igel untermauern, das Metz referiert, um sein theologisches Anliegen zu versinnbildlichen.⁴ Wie der Igel durch seine Raffinesse immer schon am Ziel angelangt ist, so braucht sich auch eine Theologie, die zu viel beantwortet, nicht mehr wie der laufende Hase abzumühen. Metz zufolge wäre allerdings der Preis einer solchen Theologie, dass sie sich „hinter dem Rücken der namenlosen Leiden Unschuldiger mit dem

1 Vgl. etwa METZ, JOHANN BAPTIST: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, in: DERS.: *Gesammelte Schriften* (=JBMGS), hg. v. Johann Reikerstorfer, Bd. 4, Freiburg i.Br. 2017, 13; „Im Verständnis der Theologie als Theodizee macht sich das Christentum als eine Religion ‚mit dem Gesicht zur Welt‘ kenntlich.“

2 Ebd., 48.

3 Ebd., 32.

4 Vgl. dafür METZ, JOHANN BAPTIST: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: DERS.: JBMGS (2016) 3/1, 176: „Da man sie [die Geschichte; L.W.] von beiden Enden her überschaut, braucht man sie erst gar nicht mehr zu betreten. Der Hase läuft – und der Igel sitzt in trickreicher Verdopplung an den Schaltstellen der Gesamtgeschichte.“ Dies ist auch Metz' Hauptkritikpunkt an der Theologie seines Lehrers Karl Rahner, deren grundlegenden Einsichten er zwar verpflichtet bleibt, mit einem gewissen Recht aber die Gefahr sieht, dass hier in Absehung von der konkreten Geschichte Theologie betrieben werden könnte. Vgl. allerdings das relativierende Fazit bei TÜCK, JAN-HEINER: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, 2., erweiterte Auflage, Paderborn 2001, 30, der auf Rahners Kritik der Rassenideologie in *Hörer des Wortes* rekurriert: „Die Kritik an der vermeintlichen Geschichts- und Kontextlosigkeit des Rahnerschen Denkens, die von Metz später wiederholt vorgebracht wird, erfährt durch diese zeitgeschichtlichen Hinweise eine gewisse Korrektur.“

allmächtigen Gott zu versöhnen und zu verabreden [sucht]⁵.⁵ Sein theologischer Entwurf lässt sich gerade als Option für jenen Hasen interpretieren, „der da läuft und läuft und stürzt und stürzt ...“⁶. Wenn sich eine Theologie „mit dem Gesicht zur Welt“ jedoch auf die Geschichte – und das heißt: die Leidensgeschichten der Menschen – einlässt, ist die Theodizeefrage nicht ein Problem unter anderen, sondern „die eschatologische Frage“⁷, die es um der unschuldig Leidenden willen immer wieder neu zu stellen und an Gott selbst zu richten gilt. Dabei unterscheidet Metz regelmäßig „zwei unterschiedliche Theodizeetypen“⁸, nämlich die „strikt philosophische Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel und des Bösen in der Welt, üblicherweise skizziert von Epikur bis Kant“ sowie eine „typisch biblische Gestalt der Theodizeefrage, speziell in den prophetisch-apokalyptischen Traditionen (beider Testamente)“.⁹ Wie Metz diese biblische Form der Frage, die er als die ursprüngliche ansieht, versteht, soll im Folgenden ebenso dargestellt werden wie jene Grundzüge seiner Theologie, die für den Umgang mit der Theodizeefrage im Verlauf dieser Arbeit bleibend fruchtbar zu machen sind.

3.1 Situative Verortung der Theologie „nach Auschwitz“

Langsam, viel zu langsam, wurde mir bewußt – und das Eingeständnis der langgestreckten Verzögerung verschärfte die Irritation! –, daß die Situation, in der ich Theologe bin, also von Gott zu reden suche, die Situation ‚nach Auschwitz‘ ist. Auschwitz signalisierte für mich einen Schrecken jenseits aller vertrauten Theologie, einen Schrecken, der jede situationsfreie Rede von Gott leer und blind erscheinen ließ. Gibt es denn, so fragte ich mich, einen Gott, den man mit dem Rücken zu einer solchen Katastrophe anbeten kann? [...] ‚Nach Auschwitz‘ kennzeichnet einen Riß in meiner christlich-theologischen Biographie.¹⁰

Johann Baptist Metz weist mehrfach auf die Verflechtung von Lebenserfahrung und Theologie hin.¹¹ Wohl kaum an einer Stelle wird sie in seiner eigenen

5 METZ, Memoria, JBMGS 4, 30.

6 METZ, JOHANN BAPTIST: Gott in Zeit. Von der apokalyptischen Wurzel des Christentums (2016), in: JBMGS (2017) 5, 68–77, 68.

7 METZ, Memoria, JBMGS 4, 22.

8 Ebd., 40.

9 Ebd.f.

10 METZ, JOHANN BAPTIST: Theologie als Theodizee, in: OELMÜLLER, WILLI (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118, 103.

11 Vgl. die immer wieder zitierte biografische Erinnerung, etwa in METZ, Memoria, JBMGS 4, 95f. oder seinen „Exkurs: Theologie als Biographie?“ in DERS.: Glaube, JBMGS 3/1, 230–238.

theologischen Biografie so deutlich, wie im Bemühen, die Katastrophe von Auschwitz im Nachdenken nicht zu übergehen. In der Rückschau ist dies einer der Gründe, die ihn zunehmend von der Methode seines Lehrers Karl Rahner abweichen¹² und Anschluss an die Denker der Frankfurter Schule nehmen ließen.¹³ Der im obigen Zitat aufscheinende eindringlich-fragende Ton ist typisch für Metz' Schreibstil und verdeutlicht, wie sehr sich seine Theologie insgesamt häufig als mahrender Einspruch verstehen lässt.

Die Verwendung des Zusatzes „nach Auschwitz“ ist eine solche Mahnung: eine Chiffre für die Geschichts- und Leidenssensibilität aller Gottesrede sowie der Appell, dass auch eine spekulative Durchdringung des Glaubens nicht von realen Katastrophen unberührt bleiben dürfe. Dem Christentum stellt sich mit Metz die Frage, „ob es die Katastrophengeschichte unserer Zeit und den damit verbundenen Kontingenzschock wahrgenommen hat, der es ihm verwehrt, von Gott ausschließlich in abstrakter, leidferner Begrifflichkeit, sozusagen oberhalb und außerhalb der konkreten menschlichen Leidensgeschichte zu reden.“¹⁴ Dabei gilt es, das von Metz selbst abgewehrte Missverständnis zu vermeiden, Auschwitz werde auf diese Weise zu einem „negativen Mythos“¹⁵ erhoben. Es geht vielmehr um die Wahrnehmung des je konkreten Leidens als „Zeichen der Zeit“¹⁶ sowie im Umkehrschluss um die Abwehr einer Theologie, „die so angelegt ist, dass sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte.“¹⁷ Denn eine solche Theologie bedeutete die Relativierung

-
- 12 Seine Rückfrage formuliert er in METZ, JOHANN BAPTIST: *Karl Rahner: Intellektuelle Leidenschaft und spirituelle Courage* (2006), Gespräch mit Andreas Batlogg und Melvin Michalski, in: DERS.: *JBMGS* (2017) 8, 224–239, 227: „Das transzendente Konzept reflektiert zwar die Subjektivität, aber nicht das Subjekt. [...] Ich habe gefragt: Karl, warum hast Du uns nie etwas über Auschwitz gesagt? [...] Ich muss mit großem Respekt sagen: Er hat diese Frage seines Schülers sehr ernst genommen.“
- 13 METZ, JOHANN BAPTIST: Von einer „transzendentalen“ zu einer „politischen“ Mystik des Christentums (1982), in: *JBMGS* (2017) 7, 26–34, 26 skizziert den „Wechsel in der philosophischen Hintergrundszene: vom transzendentalen Kant und von Heidegger zum Kant des Primats der praktischen Vernunft, zu Marx, zu Bloch und Benjamin, zur Frankfurter Schule und [...] zur messianischen Weisheit des Judentums.“ Knapp dazu ARENS, EDMUND: *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin – Frankfurter Schule*, in: BREUL, MARTIN/LANGENFELD, AARON (Hg.): *Kleine Philosophiegeschichte*, Paderborn 2017, 237–245.
- 14 METZ, *Memoria*, *JBMGS* 4, 45f.
- 15 Ebd., 48. Die Verwendung des Ortsnamens solle vielmehr darin erinnern, dass „die Katastrophe [...] einen konkreten geschichtlichen Ort“ (ebd., 59) hat – um so zu verhindern, dass man sich ihrer entledigen kann.
- 16 Vgl. für die Bezugnahme auf die Formulierung aus GS ebd., 46.
- 17 Ebd., 54. Allgemeiner formuliert ebd.: „Der Logos der Theologie, Repräsentant und zuständig für das Allgemeine und Universelle, sollte berührbar, ja überprüfbar sein vom Singulär-Kontingenten einer geschichtlichen Katastrophe.“ Diese Formulierung

des tatsächlichen Leidens, da dieses immer schon in ein universales Gesamtkonzept eingeordnet wäre. Die Gefahr einer Ignoranz der Leidensgeschichten der Menschen gegenüber ist wohl der wichtigste Einwand, den Metz gegen eine transzendental-idealistische Theologie erhebt. Eine andere Gefahr, gegen die sich Metz explizit wendet, ist der Versuch, Auschwitz in eine christlich-theologische Deutungsperspektive einzubeziehen, indem dem Geschehenen eine Sinndeutung angetragen wird. Was von Tilley und Kivistö/Pihlström als Gefahr des Theodizeediskurses insgesamt herausgestellt wurde, ist bei Metz christlich konkretisiert:

Wir werden es uns jedenfalls versagen, das Leiden des jüdischen Volkes von uns aus heilsgeschichtlich zu deuten. *Wir* haben dieses Leid in keinem Fall zu mystifizieren! [...] Ich halte jede christliche Theodizee (also jeden Versuch der sogenannten ‚Rechtfertigung Gottes‘) und jede Rede von ‚Sinn‘ im Angesichte von Auschwitz, die außerhalb oder oberhalb dieser Katastrophe ansetzt, für Blasphemie.¹⁸

Auch ein solcher Versuch bliebe unberührt vom Leiden der Opfer, gleichwohl er explizit darauf Bezug nähme; er hätte es zwar nicht ignoriert, hielte jedoch immer schon eine einordnende Antwort bereit. Auch hier wäre, um das zuvor erwähnte Bild aufzugreifen, der Igel schon immer am Ziel. Bereits an dieser Stelle ist auch auf die prinzipiellen Grenzen einer Kreuzestheologie im Umgang mit dem menschlichen Leiden hinzuweisen, die später noch eigens thematisiert werden sollen.¹⁹ Der Satz „Wenn Gott leidet, dann ist [...] das Leiden eigentlich kein Einwand mehr gegen Gott“, wird im Angesicht einer Theologie nach Auschwitz – das heißt: einer auf die konkrete Leidensgeschichte von Menschen bezogenen – Theologie verunmöglicht.²⁰ Jedenfalls bleibt mit Johann Baptist Metz auch an Jürgen Moltmann die Rückfrage:

Wieso also ist die Rede vom leidenden Gott nicht doch nur eine sublimale Verdoppelung menschlichen Leidens und menschlicher Ohnmacht oder eine Verharmlosung der Negativität menschlichen Leidens?²¹

entkräftet auch den Einwand, die Rede von einer Theologie „nach Auschwitz“ führe dazu, *andere* Katastrophen zu missachten.

18 METZ, JOHANN BAPTIST: Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion, in: JBMGS (2015) 1, 167–181, 169.

19 Vgl. Kap. 6.10.

20 METZ, Memoria, JBMGS 4, 34 gegen KASPER, WALTER: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

21 METZ, Memoria, JBMGS 4, 33.

Die christliche Theologie ist so in der Gefahr, entweder *alles* Leiden als in Jesu Kreuzesgeschehen integriert und damit implizit als aufgehoben zu betrachten oder aber es durch die Auferstehungsbotschaft für beantwortet zu halten. Beides sind mit Metz Verkürzungen der christlichen Gottesrede, die dem bleibenden Schrei der Leidenden nicht ausreichend Rechnung tragen und daher einer „Theologie nach Auschwitz“ nicht angemessen sind.²² Diese ist insofern zunächst „Theologiekritik“²³, ein Einspruch, der sich gegen eine von der realen Geschichte abstrahierende Gottesrede verwehrt. Die sich aufdrängende Theodizeefrage wird so nicht als ein zentrales Thema unter anderen charakterisiert, sondern ist die Hinsicht, unter der sich der Gottesglaube insgesamt artikuliert. Denn dieser bedeute immer auch die Parteinahme und die Einforderung der Hoffnungsperspektive für die Leidenden.

Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden.²⁴

Der Begriff der Theodizee ist, wie oben angedeutet, primär als die Einforderung jener ausstehenden Gerechtigkeit verstanden, nicht – mit Metz: „griechisch“²⁵ – als zu bearbeitender Widerspruch, der sich der theoretischen Vernunft stellt. Entscheidend ist dabei der Hinweis auf die Leidenden der Vergangenheit, die ohne Gott als rettende und Gerechtigkeit verschaffende Instanz unwiderruflich auf ihren Status als Opfer festgelegt wären.²⁶ Der Bruch der Katastrophe mahnt an, dass eine die Vergangenheit ausblendende Fortschrittsgeschichte grausam wäre, wenn nicht auch diese noch von Gott berührt werden könnte. Dies zu ignorieren bedeutete einen „gefährliche[n] heilsgeschichtliche[n] Triumphalismus“,²⁷ der über die Leidenden hinwegsähe und dadurch auch die

22 Vgl. etwa METZ, Christen, JBMGS 1, 172: „Würde in der Christologie die Hiobfrage nicht häufig zu sehr verdrängt oder herabgesetzt, so dass das Bild des Sohnes, der an Gott und an dessen Ohnmacht in der Welt leidet, mit allzu sieghaften Zügen ausgestattet wurde? Und gibt es deshalb nicht die Gefahr einer christologischen Engführung der Leidensgeschichte der Welt?“

23 METZ, JOHANN BAPTIST: Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie (1997), in: JBMGS (2016) 3/2, 244–251, 244.

24 METZ, Memoria, JBMGS 4, 20.

25 METZ, JOHANN BAPTIST: „Aufwachen, Augen öffnen, Leid erkennen.“ (2003), in: JBMGS (2017) 8, 210–214, 212.

26 Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung mit Benjamins Geschichtsthesen bei MÜNCH, MIRIAM: Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung. Johann B. Metz und Theodor W. Adorno im Gespräch über ein geschichtssensibles Subjektverständnis (Freiburger theologische Studien 194), Freiburg i.Br. 2020, insb. 161–174.

27 METZ, Christen, JBMGS 1, 173.

unabgeschlossene Hoffnung, das *Noch nicht* gegenüber dem *Doch schon* der Heilszusage relativierte: „Haben nicht vielmehr auch die Christen noch etwas zu erwarten und zu befürchten – nicht nur für sich selbst, sondern für die Welt und die Geschichte im Ganzen?“²⁸ Daraus folgt die eschatologische Dimension aller Gottesrede, die weiter unten dargestellt werden wird. Um diese, um der „Autorität der Leidenden“ willen, bleibend einzufordern und sicherzustellen, dass die Leidensgeschichten der Menschen nicht dem Vergessen anheimfallen, bedient sich Metz eines Begriffes, der sonst vor allem in seiner liturgischen Verwendung bekannt war.

3.2 Memoria Passionis

Im Hintergrund der Metzchen Neuen Politischen Theologie steht vor allem die Rezeption der Frankfurter Schule. „(Fremdes) Leid beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit“, zitiert Metz Adorno, um das Konzept der *memoria passionis* zu veranschaulichen.²⁹ Die Formulierung *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi* darf Metz zufolge nicht auf den Bereich der Liturgie beschränkt bleiben, sondern soll die je konkreten Leidensgeschichten der Menschen, und das heißt gerade: der Opfer der Geschichte, für die jede gerechte Zukunft zu spät kommt, erinnern.³⁰ Auch wenn Metz seine

²⁸ Ebd.

²⁹ METZ, JOHANN BAPTIST: Religion und Politik an den Grenzen der Moderne. Versuch einer Neubestimmung (1995–1997), in: JBMGS 3/2, 143–173, 154. Vgl. zudem für den Einfluss der Schriften Walter Benjamins, auch auf den Gedanken der Rettung des Vergangenen und die Kategorie der Unterbrechung, TÜCK, Christologie, 109–117 sowie BERTRAND-PFAFF, DOMINIK: Walter Benjamin im Spiegel der Theologie von Johann Baptist Metz, in: DERS./STROTMANN, ANGELIKA/OBERLE, REGINE (Hg.): Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Zur Notwendigkeit einer am Judentum orientierten christlichen Erinnerungskultur. Festgabe für Joachim Maier, (Übergänge 15), Frankfurt a.M. 2010, 181–196. Für den Bezug auf Herbert Marcuse vgl. SAUER, HANJO: Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 26), Frankfurt a.M. 2013, 446. Ebd. findet sich das Zitat aus MARCUSE, HERBERT: Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, 117: „Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten.“

³⁰ Dies ist auch eine positive Aufnahme marxistischer Gesellschaftskritik, allerdings mit der theologischen Pointe, dass eine reine Utopie, und verwirkliche sie die heile Gesellschaft der Zukunft, dem Leid der vorigen Generationen keine Gerechtigkeit verschaffen kann. Die christliche Gotteshoffnung bestimmt METZ, JOHANN BAPTIST: Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie (1985), in: JBMGS 3/2, 125–142, 133 als jene „Gerechtigkeit, die auch die Opfer und die Besiegten der Geschichte einschließt, zu Lasten derer

Beschränkung auf die Liturgie kritisiert, kann die dortige Verwendung des Begriffs bereits verdeutlichen, dass es nicht um „bloßes“ Gedenken des Vergangenen geht. *Memoria passionis* bezeichnet „jene gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern.“³¹ *Gefährlich* ist sie also, weil sie konkretes Handeln herausfordert, in der Gegenwart Einspruch erheben und Mahnung sein kann: Es müsste *anders* sein. Indem sie *Erinnerung*, Eingedenken ist, verhindert sie die grausame Alternative: dass man nämlich vergessen müsste, um glücklich zu sein. Die Opfer blieben dann Opfer auf dem Weg zum Fortschritt, der um den Preis der Verdrängung erkaufte wäre. Mit Vehemenz beharrt Metz darauf, dass das biblische Zeugnis hier einen Kontrapunkt setzt: „Die Reich-Gottes-Vision biblisch-christlicher Traditionen steht gegen den Versuch, Seligkeit um den Preis der Amnesie zu definieren.“³² Die „Autorität der Leidenden“ verwehrt sich dagegen; *memoria passionis* ist so die Anerkennung, dieser

wir heute leben und unsere Paradiese bauen und an deren Schicksal doch kein noch so leidenschaftlicher Kampf der Lebenden verändernd rühren kann.“

Wie die menschliche Solidarität auch an die Vergangenheit rühren müsste, reflektiert vor allem PEUKERT, HELMUT: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a.M. 2009. Er fragt in Bezug auf die Generation derer, die den Glückszustand erreicht haben: „Wie aber ist ihr Verhältnis zu den vorausgehenden Generationen zu bestimmen? Sie muß in dem Bewußtsein leben, daß sie ihnen, also den Unterdrückten, den Erschlagenen, den Opfern des vorangegangenen Befreiungsprozesses, alles schuldet.“ (ebd., 309) Das „Paradox der anamnetischen Solidarität“ (ebd., 308) macht Peukert ebd., 305–310 an einer Auseinandersetzung zwischen Horkheimer und Benjamin über den Status der Vergangenheit deutlich. Während Horkheimer, so die hier referierte Anschärfung des Problems, festhält: „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.“ (HORKHEIMER, Brief vom 16.3.1937 an Benjamin; zit. nach PEUKERT, Wissenschaftstheorie, 305), findet sich in Benjamins Passagenwerk eine Konkretisierung des Begriffs Eingedenken: „Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“ (zit. nach PEUKERT, Wissenschaftstheorie, 307). Vgl. dazu REDIKER, BENEDIKT: Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Immanuel Kant (ratio fidei 77), Regensburg 2021, 46–56. Peukert schließt eben an diese Erfahrung seine Reflexion auf eine Theorie kommunikativen Handelns an, die im Postulat der Wirklichkeit Gottes mündet, um vergangene Generationen nicht aus der menschlichen Solidaritätsgemeinschaft auszuschließen: „Im solidarischen, zeitlichen, auf den Tod zugehenden kommunikativen Handeln wird vorgegriffen auf eine Wirklichkeit, von der durch den eigenen praktischen Vollzug behauptet wird, daß sie den anderen retten kann und rettet.“ (PEUKERT, Wissenschaftstheorie, 341).

31 METZ, JOHANN BAPTIST: „Politische Theologie“ in der Diskussion (1969), in: JBMGS 3/2, 27–60, 46.

32 METZ, Memoria, JBMGS 4, 80.

Autorität verpflichtet zu bleiben. Dies ist ein universaler ethischer Anspruch,³³ der laut Metz zudem der biblisch bezeugten Praxis entspricht. Die erlittenen Erfahrungen der konkreten Geschichte erinnernd-klagend vor Gott zu tragen gilt ihm als ein zentrales Kennzeichen des Glaubens des biblischen Israel, das die christliche Theologie viel zu häufig zum Verstummen gebracht habe.³⁴ Das „Eingedenken fremden Leidens“ sei die dem biblischen Befund angemessene Form der Frömmigkeit und Israel geradezu – so nimmt Metz häufig ein Wort Nelly Sachs’ auf – eine „Landschaft aus Schreien“.³⁵ Dies ist zugleich eine Mahnung, dass Theologie nicht auf argumentativ-theoretische Vernunft eingeführt werden darf. Metz bezeichnet diese Gefahr als die „Halbierung des Geistes“, indem die „anamnetische Grundverfassung“ desselben unterschlagen werde, die die biblisch-jüdische Tradition bis heute ausmache.³⁶ Verkörpert sieht Metz dies im Sinnbild der Synagoge als „Gotteslehrerin“, die „Erinnerung und Erlösung nahe zusammen[rückt]“.³⁷

Gegenüber Habermas, der geltend gemacht hatte, dass auch in der abendländischen Philosophiegeschichte jener Geist der biblischen Tradition bereits wirksam geworden sei,³⁸ insistiert Metz wiederholt auf das bleibende Spezi-

33 Vgl. METZ, JOHANN BAPTIST: Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede (1996), in: JBMGS 3/2, 174–187, 184: „Diese Autorität ist für mich, den christlichen Theologen, die einzige Autorität, in der sich die Autorität des richtenden Gottes in der Welt für alle Menschen manifestiert.“ Vgl. im Hinblick auf das von Hans Küng initiierte Projekt Weltethos METZ, Aufwachen, JBMGS 8, 213: „Ich bin nicht dagegen, vom Weltethos zu sprechen. Aber wie erläutern wir es? Die Autorität des Weltethos muss die Autorität der unschuldig und ungerecht Leidenden sein.“

34 Vgl. METZ, JOHANN BAPTIST: „Mit dem Gesicht zur Welt“ – Eine theologisch-biographische Auskunft (2007), in: JBMGS 1, 268–278, 270.

35 Etwa in METZ, Memoria, JBMGS 4, 73.

36 Ebd., 215.

37 Ebd., 70.

38 Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: DERS.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1997, 98–111, 105: „Wie die auf Eschatologie zugespitzte Theologie, so will auch diese von Jakob Böhme über Baader, Schelling und Hegel bis zu Bloch und Adorno reichende Tradition die Erfahrung der Negativität des Bestehenden zur treibenden dialektischen Kraft einer Reflexion machen, die die Herrschaft des Vergangenen über das Zukünftige brechen soll.“ Auch MÜLLER, KLAUS: In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford) (Pontes 50), Berlin 2012, 3 gelangt mit dem Verweis auf jüdisch-christlichen Einfluss auf die Philosophie zu dem Fazit, „dass sich die Klage über die Hellenisierung des Christentums, mit der Metz seine These von der halbierten Vernunft eröffnet, ihrerseits der Halbierung der Vernunft schuldig macht.“ Ebd., 21 hält er fest: „Auf verblüffend direkte Weise entpuppt sich so Metz’ theologischer Ansatz – seine ‚Neue Politische Theologie‘ – als eine Antwort auf das alte ‚Quid ergo

fikum der biblischen Tradition, das die Theologie wach zu halten habe. Er sieht diese das Judentum auszeichnende *memoria* gerade auch bei den jüdischen Denkern der Frankfurter Schule präsent, die ihn stark beeinflusst haben,³⁹ während er sie bei Habermas nur unzureichend ausmacht und diesem, gerade weil auch er auf den Einschnitt verweist, der mit Auschwitz geschehen ist, entgegenhält: „Hätte aber eine solche Aussage nicht auch ihr Gewicht für eine Theorie der Kommunikation und der kommunikativen Vernunft? Oder heilt die Kommunikationstheorie doch alle Wunden?“⁴⁰ Ohne auf diese Debatte weiter eingehen zu können, lässt sich festhalten: Die Struktur der *anamnetischen Vernunft* ist für Metz etwas, das der christliche Glaube bleibend vom Judentum lernen muss.

Dies hat Konsequenzen für das christliche Selbst- und Kirchenverständnis. Denn auch die Kirche ist in diesem Sinne zu verstehen als die „öffentliche Tradentin einer gefährlich-befreienden Erinnerung“,⁴¹ die auf das jüdische Verständnis der Zeit verwiesen bleibt, um diese ihre Aufgabe zu erfüllen und den „apokalyptischen Blick“⁴² wachzuhalten. Grundlegendste und für die biblische Gottesbeziehung charakterisierende Gebetsprache ist laut Metz der Schrei, in dem sich ausdrückt, was er als „Vermissungswissen“ bezeichnet.⁴³ Gott als den Gott *Aller* zu verehren, heißt, auch in der Freude die ausstehende Gerechtigkeit und Rettung nicht zu vergessen. So ist die immer wieder an Gott zu richtende Theodizeefrage die äußerste Form einer global und zeitlich entgrenzten

-
- Athenis et Hierosolymis', die sich unüberhörbar auf die Seite Tertullians schlägt.“ Dieser, so hatte Müller zuvor konstatiert, „hatte es nicht so recht mit der Philosophie“ (ebd., 1).
- 39 Vgl. METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 219f. Neben den „alten Frankfurter[n]“ verweist Metz ebd., 220 auch auf Ernst Bloch, Hans Jonas, Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas.
- 40 Ebd., 220.
- 41 Ebd., 180. Einige der von Metz in diesem Kontext vorgetragenen Mahnungen sind von bleibender Aktualität. So grenzt er sich ab von der „heute beliebtere[n] Variante eines pneumatisch-charismatischen Christentums; denn wer bewahrt es davor, das Christentum nicht mit einer Art Erbauungspsychologie zu verwechseln und schließlich in eine postmoderne Subkultur abzugleiten?“ (ebd., 93) Und er fügt ebd., FN 35 hinzu: „Überdies steckt in der einseitigen Präferenz eines pneumatologisch orientierten Christentums die Gefahr, dass die Theodizeefrage unterschlagen wird, die für das Subjektsein vor Gott unerlässlich ist.“ Liest man diese Sätze im Kontext der Diskussion um das im deutschsprachigen Raum populäre *Mission Manifest*, scheint er Recht zu behalten, was die Gefahr mangelnder Theodizeesensibilität angeht. Vgl. etwa den Beitrag von SPIES, FRANCA: Die Frommen von heute, in: NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA/STRIET, MAGNUS (Hg.): *Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“* (Katholizismus im Umbruch 8), Freiburg i.Br. 2018, 104–119.
- 42 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 134: „Der apokalyptische Blick sucht die Spuren Gottes im Antlitz der leidenden Menschen, um so ihrem Schrei ein Gedächtnis und ihrer Zeit eine Frist zu geben.“
- 43 Ebd., 100.

Solidarität – mit jenen nämlich, die von einer innerweltlichen Zukunft keine Gerechtigkeit mehr erwarten können, weil sie tot sind, aber auch mit jenen, die *jetzt* leiden. Neben den gefährlichen Erinnerungen an das Leiden der Vergangenheit tritt das gefährliche Wahrnehmen der Leidenden der Gegenwart.⁴⁴ Das Wachhalten dieser Frage der Theodizee, nicht ihre theoretische Diskussion, ist um der Leidenden Willen geboten; die von Metz angemahnte Hiob-Frage „Wie lange noch?“ ist als Ausdruck des Vermissens Gottes plausibel zu machen:

Nicht diese Theodizeefrage zu beantworten, sondern sie in unserer pluralistischen Öffentlichkeit unvergesslich zu machen, ist die fundamentale Aufgabe einer Theologie, die sich den Herausforderungen einer globalisierten Welt an das Christentum [...] und an die Kirche [...] wie überhaupt an das neue Europa [...] stellt.⁴⁵

Auf diese Weise soll zweierlei ermöglicht werden: Erstens ist *ad intra*, innerhalb des Christentums, darauf zu achten, dass in einer Weise von Gott und seinem befreienden Handeln, ja sogar von der Auferstehung Jesu, gesprochen wird, welche die Stimme der Leidenden nicht zum Verstummen bringt. Terrence Tilley zuvor benanntes Kriterium aufgreifend, warnt die *memoria passionis* davor, Hiob zum Schweigen zu bringen; sie möchte ihn und seine Fragen vielmehr gerade bleibend hörbar machen.⁴⁶

44 METZ, JOHANN BAPTIST: Augen-Blicke im Bann der Bilderwelt (1991), in: JBMGS 7, 55–56, 55 illustriert das Problem an einem Beispiel aus den Tagesnachrichten: „Bilder von den Stürmen in Bangladesch, in denen Hunderttausende anonym und antlitzlos hinweggefegt wurden; unmittelbar anschließend Pilger aus Fatima, in denen Papst Johannes Paul II. dem Himmel für seine Errettung aus dem frühen Attentat dankt.“ Das Eingedenken fremden Leidens ist also ein *konkretes* Geschehen. Wie – auch in einem engeren Sinne – politisch brisant dieses Eingedenken ist, zeigt die aus Reihen der Partei AfD geforderte „erinnerungspolitische Wende“; vgl. dazu BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Memoria passionis. Der Beitrag von Johann Baptist Metz zu einer Kultur der Erinnerung, in: JANßEN, HANS-GERD/PRINZ, JULIA D.E./RAINER, MICHAEL J. (Hg.): Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft 50), Berlin 2018, 32–39.

45 METZ, Memoria, JBMGS 4, 13.

46 Vgl. METZ, Christen, JBMGS 1, 172. Im Warnen vor der Überbeantwortung oder Ruhigstellung der Theodizeefrage formuliert METZ, Memoria, JBMGS 4, 41 (FN 45) interessanterweise eine seiner wenigen Rückfragen an die islamische Tradition: „Heute hätte sich übrigens eine christliche Theologie, die die beunruhigende Theodizeefrage im Glauben aufgehoben bzw. an Gott losgeworden sieht, immerhin der Herausforderung zu stellen, wie sie das christliche ‚Gottesverhältnis‘ etwa vom ‚Schicksalsglauben‘ in islamischen Traditionen zu unterscheiden vermag.“ Bemerkenswert ist, dass er dies mit dem

Die *memoria passionis* bietet aber darüber hinaus einen Anknüpfungspunkt *ad extra*, für Menschen, die nicht dem christlichen Glauben angehören, denn ein solches „Erinnerungswissen, das [...] auf eine Kultur des Vermissens zielt [...] ließe auch in unserer säkularen Welt die Umrise einer Theodizeelandchaft kenntlich werden.“⁴⁷

3.3 Der apokalyptische Stachel: Gottes Befristungsmacht

Sich das Leiden der Anderen erinnernd zu vergegenwärtigen und Gerechtigkeit für sie einzuklagen verweist auf einen eng damit zusammenhängenden biblisch fundierten Gedanken, der es erst ermöglicht, Gottes rettendes Handeln als *ausstehend* erhoffen zu können: „Das Christentum hat nicht eigentlich einen zeitlosen Kern, sondern einen Zeitkern.“⁴⁸ Dabei unterscheidet Metz zwei Arten des Zeitverständnisses, die jeweils Implikationen haben: die biblisch fundierte „Botschaft von der befristeten Zeit“⁴⁹ einerseits und die „von der fristlosen Zeit“⁵⁰ andererseits. Gewährsmann für letztere ist Nietzsche mit seiner Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen,⁵¹ die Metz an unterschiedlichen Stellen zeitdiagnostisch ausmacht.⁵² Weder geht es bei der Rede von der befristeten Zeit um eine Relativierung der Gegenwart – sie gibt dieser sogar erst ihren Ernst⁵³ – noch um theologisches Geheimwissen, das behaupten

Verweis auf KERMANI, Der Schrecken Gottes tut, der gerade aufzeigt, wie die Traditionen biblisch-apokalyptischer Rückfrage und eine Spur innerhalb der islamischen Mystik konvergieren können. Vgl. dazu auch Kap. 9.4.1 dieser Arbeit.

47 METZ, Memoria, JBMGS 4, 25f. Auf diese Spur begibt sich z.B. STRIET, Gottesschleife, 9.

48 METZ, Memoria, JBMGS 4, 121.

49 Ebd.

50 Ebd.f.

51 Vgl. ebd., 124–127. Vgl. die Darstellung in NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Ecce Homo*, Also sprach Zarathustra §1, KSA (Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1969) 6, 333, in der er die Tragweite seiner Erkenntnis in Szene setzt: „Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: ‚6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit.‘ Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.“ Laut SKIRL, MIGUEL: Art. Ewige Wiederkunft, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2011, 222–230, 223 kann man dies geradezu als „antichristliche Parodie auf die zweite Parusie“ verstehen.

52 Vgl. METZ, JOHANN BAPTIST: Ende denken: Aus einem Interview (1993), in: JBMGS 5, 80–85, 81 mit dem Verweis auf die Vorstellungen von Seelenwanderung und Reinkarnation.

53 Vgl. METZ, Memoria, JBMGS 4, 127. Plausibilisieren lässt sich dies mit dem Gedanken, dass in der „schlechten Unendlichkeit“ alles wiederhol- oder widerrufbar bleibt.

könnte, einen Weltuntergangszeitpunkt zu kennen. Vielmehr wird Gott so als „das noch ausstehende Geheimnis der Zeit“ charakterisiert. Darüber hinaus, so Metz weiter, darf der Begriff der Apokalypse seiner wörtlichen Bedeutung entsprechend als *Enthüllung* verstanden werden, als „ein Aufdecken der Antlitze der Opfer gegen die mitleidlose Amnesie der Sieger“.⁵⁴

Vom Stachel der Apokalyptik könne sich die heutige Theologie auch nicht dadurch dispensieren, dass sie zwischen einem vormodern-biblischem und einem modern-aufgeklärten Weltbild unterscheide. Dies scheitere schon deswegen, weil christliche Gottesrede an konkrete Geschichte rückgebunden sei.⁵⁵ Die Verwurzelung in der biblischen Sprache verpflichtet aber gerade auf ein entsprechendes, auch für das Christentum konstitutives Zeitverständnis. Dies verdeutlicht, wie sehr die bedrängende Erinnerung an das Leid der Anderen, die *memoria passionis*, und die Betonung der ausstehenden Apokalypse zusammengehören: „Vom Gott der biblischen Tradition reden heißt aber, den Schreien ein Gedächtnis geben und der Zeit ihre Zeitlichkeit, d.h. ihre Frist.“⁵⁶

Metz scheint nicht weiter spekulativ auszubuchstabieren, in welcher Weise ein apokalyptisches Aufdecken der Antlitze der Opfer gedacht werden kann. Es geht um das *Dass* der begrenzten Zeit, nicht um das *Wie* des Gerichts oder des Weltendes. Vermutlich wird es seinem Werk gerecht, auch hier primär eine Warnung zu vermuten: vor dem Einfluss der Idee einer fristlosen Zeit (Nietzsche) ebenso wie vor einem bürgerlich-angepassten Christentum, das seiner eigenen Botschaft nicht mehr traut. Zudem wäre, wenn Gott nicht mehr als die „rettende Unterbrechung“⁵⁷ erhofft würde, die Solidarität mit den Leidenden der Geschichte aufgegeben.

In Metz' Rekonstruktion der Theodizeegeschichte stehen theoretische Rechtfertigungsversuche Gottes seit jeher in der Gefahr, diese „eschatologische Rückfrage“ an Gott zu unterlaufen. Bereits Markions Projekt, Erlöser- und Schöpfergott zu trennen, versteht er als einen solchen Versuch, Gott um den

54 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 133.

55 Vgl. ebd., 141: „Doch die imaginative Wahrnehmung der Welt im Horizont befristeter Zeit, – dieses Weltbild steht für die christliche Gottesrede, die ihren biblischen Wurzeln nicht untreu werden will, nicht zur Disposition!“

56 METZ, *Mit dem Gesicht zur Welt*, JBMGS 1, 270.

57 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 139. „Unterbrechung“ ist ein Zentralbegriff für Metz. Klassisch ist die Formulierung aus METZ, *Glaube*, JBMGS 3/1, 184: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“ Zum Gebet als Unterbrechung vgl. schon früh DERS.: Voraussetzungen des Betens (1978), in: JBMGS 8, 75–92, 79; 91. Der Charakter der Anpasstheit des Christentums soll ebenfalls *unterbrochen* werden. Eine besondere Rolle spielen dabei für Metz die kirchlichen Orden; vgl. DERS.: *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge* (1977), in: JBMGS 7, 150–207, 199.

Preis einer „antieschatologische[n] Tendenz“ zu entlasten.⁵⁸ Bei Augustinus sei, so die Lesart Hans Blumenbergs, der gnostische Dualismus in reformulierter Form auszumachen, nämlich zwischen den Geretteten und der größeren Zahl der Verdammten.⁵⁹ Insofern das Leiden bei Augustinus ausschließlich als Folge menschlicher Freiheitsverfehlung erscheine, sei die Apologie Gottes erneut um einen sehr hohen Preis erkaufte, der die biblisch verheißene Rettung aus dem Leiden nun auf die Erlösung von Sünde und Schuld verengt habe.⁶⁰ Metz' Kritik, dass diese Auffassung „den Grundsätzen der theologischen Freiheitslehre“ widerstreite, „[d]a nach ihr die Freiheit des Menschen eben nicht autonom, sondern theonom [...]“ sei, wird uns in der Auseinandersetzung mit Einwänden gegen die *free will defense* noch beschäftigen.⁶¹

Entscheidend ist hier, dass der noch *ausständige* Charakter jener Errettung nicht unterschlagen wird. Deshalb ist auch im nachösterlichen Christentum Raum für eine „Karsamstagschristologie“, das Ernstnehmen des radikalen Vermissens Gottes, dessen Antwort schreiend herbeigefleht wird.⁶² Denn mit Metz ist darauf zu beharren, dass „alle [!; L.W.] theologischen Seinsaussagen mit einem Zeitindex versehen sind“.⁶³ Auch dies ist für ihn ein Charakteristikum jüdischen Denkens, auf das auch das Christentum verwiesen bleibt: Selbst dogmatische Aussagen über die Schöpfung und das Wesen Gottes sind nicht einfach feststellende Beschreibungen, sondern Hoffnungsaussagen mit Verheißungscharakter.⁶⁴ „Ich werde mich euch als Liebe erweisen“,⁶⁵ markiert so ein auf die Zukunft gerichtetes Versprechen, wie es die Botschaft aus

58 METZ, Memoria, JBMGS 4, 26f. Dies bleibt für Metz die „Dauerversuchung“ des Christentums; vgl. DERS.: Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus (1987/1990), in: JBMGS 5, 14–34, 28.

59 Vgl. ebd., 27f. Dort beruft er sich auf BLUMENBERG, HANS: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil, Frankfurt a.M. 1974, 153–157.

60 Vgl. METZ, Memoria, JBMGS 4, 29. Dies habe – ebd., 30 – zur „harmatologische[n] Überforderung des Menschen“ geführt. Vgl. auch die Mahnung ebd., 154: „Jesu erster Blick galt nicht der Sünde der Anderen, sondern dem Leid der Anderen.“

61 Ebd., 28. Vgl. auch Kap. 4.1.

62 METZ, JOHANN BAPTIST: „Trotzdem hoffen“ (1993), in: JBMGS 8, 13–47, 43: „Uns ist in der Christologie, wenn ich das so sagen darf, der Weg zwischen dem Karfreitag und dem Ostersonntag abhanden gekommen. Wir haben zu viel reine Ostersonntags-Christologie.“

63 METZ, Memoria, JBMGS 4, 36.

64 Bereits früh betont METZ, Theologie, JBMGS 1, 84: „Die Göttlichkeit Gottes offenbart sich hier als Macht unserer Zukunft und nicht primär als ‚Über uns Sein‘ im Sinne einer geschichtslos erfahrbaren Jenseitigkeit.“ Daraus folgt ebd., 86 die zentrale Forderung, Eschatologie „nicht nur regional“, vielmehr „radikal“ zu verstehen: „als Form *aller* theologischen Aussagen.“

65 METZ, Memoria, JBMGS 4, 35.

dem Ersten Johannesbrief ausdrückt. Um der erhofften Rettungsmacht Gottes willen ist auch die Alternative Hans Jonas' nicht möglich, den Begriff der Allmacht gänzlich zu verabschieden, um mit der Theodizeefrage umzugehen. Jonas hatte im Rekurs auf seinen „selbsterdachten Mythos“⁶⁶ das Bild eines „werdenden Gottes“⁶⁷ gezeichnet und dafür plädiert, das Attribut der Allmacht aufzugeben, um an denen der Verstehbarkeit und der Güte festhalten zu können. Sein viel zitierter Spitzensatz in Bezug auf Auschwitz lautet: „Und da sage ich nun: nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein.“⁶⁸ Zwar teilt Metz mit Jonas die Intuition, Gott nicht als der Geschichte enthoben zu denken, und auch letzterer wendet sich explizit gegen Nietzsches Idee von der Wiederkehr des Gleichen.⁶⁹ Dabei dürfe Gott allerdings nicht, so Metz, als „dramatisches ‚Produkt‘ einer unendlichen Evolutionszeit, sondern als das der Zeit zukommende, sie befristende Ende“⁷⁰ beschrieben werden. Ist Allmacht derart verstanden, ist sie ein notwendiger Gedanke, um die Rettung der Leidenden überhaupt einfordern zu können. Ausdruck dieser Haltung, die sich in Erinnerung ruft, dass die eschatologische Verheißung noch aussteht, ist für Metz der Schrei am Ende des Neuen Testaments, den zu unterschlagen hieße, den „Hauch von Unversöhntheit über dieser Glaubensgeschichte“ zu ignorieren.⁷¹

Wie narzisstisch muss eigentlich ein Glaube sein, der angesichts des Unglücks und der abgründigen Leiden in der Schöpfung, in Gottes Schöpfung, nur Jubel kennen will und keinen Schrei vor dem dunklen Antlitz Gottes?⁷²

Wie *jede* theologische Aussage steht also auch die Theodizeefrage unter eschatologischem Vorbehalt. Ihre Beantwortung ist ausstehend und kann fragend, klagend, schreiend von Gott eingefordert, nicht aber von der Theologie übernommen werden. In diesem Sinne ist Metz' Aussage zu interpretieren, dass es Fragen gebe, für die diese keine Antwort, aber eine Sprache habe.⁷³

66 JONAS, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1987, 15.

67 Ebd., 27.

68 Ebd., 41.

69 Vgl. ebd., 29.

70 METZ, Memoria, JBMGS 4, 52.

71 Ebd., 96. Besonders pointiert auch sein Kommentar zu Ps 22 in DERS.: „Sis mihi Deus!“ (2003), in: JBMGS 8, 196–204, 199: „Ich verstehe ihn vor allem im Kontext eines Imperativs, den ich meinen Studenten früher weitergegeben habe. Der lautete: ‚Redet von der Osterbotschaft so, dass darin die Karfreitagsschreie Jesu nicht unhörbar geworden sind.‘“

72 METZ, Memoria, JBMGS 4, 23.

73 Vgl. METZ, Ende, JBMGS 5, 82.

Im Sinne des Insistierens auf die eschatologische Möglichkeit Gottes lässt sich auch seine kritische Zeitdiagnose verstehen, wir lebten in „einer Art religionsfreundlicher Gottlosigkeit, gewissermaßen [...] einem Zeitalter der Religion ohne Gott.“⁷⁴ Die Gotteskrise⁷⁵ ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass der Adressat der biblischen Klage aufgehoben ist in eine unspezifische Spiritualität, gegen die Metz mitunter polemisiert. Israel als Gottesvolk aber zeichne sich gewissermaßen durch das Gegenteil aus, nämlich durch die „Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen trösten zu lassen.“⁷⁶ Sowohl die *memoria passionis* als auch das Wissen um die befristete Zeit verweisen also auf Gott als den Adressaten des Klagerufs, dem die Erinnerung an die Leidenden und die ausstehende Rettung zugetraut werden. Um beides wachzuhalten, bedarf es einer bestimmten Form der Vermittlung dieses Glaubens.

3.4 Die Kategorie der Erzählung – Narrative in der Theologie II

Metz charakterisiert den christlichen Glauben als „jenes Verhalten [...], in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet.“⁷⁷ Diese Erinnerungen allerdings bedürfen jener besonderen Form der narrativen Überlieferung, die nach Metz auch den christlichen Glauben und seine Theologie bleibend ausmachen. Die oben skizzierte „gefährliche Erinnerung“, in der der Leiden der Anderen gedacht wird, ist kein abstrakter Vorgang:

Was z.B. bedeutet das literarische Werk von E. Wiesel für das Auschwitz-Gedächtnis, was A. Solschenizyns Literatur für das Gulag-Gedächtnis? Vielleicht ist die Diskussion um die kognitive Verbindlichkeit einer solchen ‚Gedächtnissprache‘ ein ‚typisch deutsches‘ Problem. Sind wir im deutschen Sprachraum nicht von der Auffassung geleitet, dass als kognitiv respektabel nur gelten kann, was sich als ‚wissenschaftlich‘ erweisen lässt [...].⁷⁸

Als „erinnerte Leidensgeschichte“ sind Narrative nicht schmückendes Beiwerk, sondern der Sache nach notwendig: „ihre [d.h. der Leidensgeschichte; L.W.] ‚Vermittlung‘ ist in jedem Fall praktischer Natur; sie geschieht in ‚gefährlichen

74 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 21f.

75 Vgl. METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 75–120; DERS.: Kirche in der Gotteskrise (1995), in: JBMGS 7, 216–231.

76 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 24.

77 METZ, *Glaube*, JBMGS 3/1, 211.

78 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 218.

Geschichten' [...] Diese Erinnerung hat also indispensable *Erzählstruktur*.⁷⁹ Gerade um der Solidarität mit den Leidenden willen, auf die die *memoria passionis* abzielt, bedarf es immer Erzählungen als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit. Auch dieses Wissen gilt Metz in besonderer Weise in der jüdischen Tradition bewahrt, deren Erzähltradition zugleich die Wirklichkeitsverändernde Kraft von Geschichten eindrucksvoll in Szene setzt.⁸⁰

Doch auch das Christentum sei unabdingbar auf eine narrative Struktur verwiesen, schließlich ist es „in seinen Wurzeln eine Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft.“⁸¹ Dies hatte auch Harald Weinrich betont, der durch seinen kurzen Aufsatz „Narrative Theologie“ die Bezeichnung in den Diskurs eingeführt hat.⁸² Sehr zugespitzt skizziert dieser die Priorität argumentativ-diskursiver Theologie gegenüber dem Tradieren von Geschichten als Wiedergänger der These von der Hellenisierung des Christentums,⁸³ was zu dem Preis geschehe, „daß diese Wissenschaft keine dringlichere Aufgabe vor sich sieht, als die tradierten Geschichten möglichst schnell und möglichst vollständig in Nicht-Geschichten zu verwandeln.“⁸⁴ Dabei ruft er nicht nur in Erinnerung, dass die Praxis Jesu, Gleichnisse vorzutragen, das Nach- und (Um-)erzählen von Geschichten zu einem festen Bestandteil des Glaubens mache. Er konstatiert auch einen Bedeutungsüberschuss, der sich kaum anders als in Geschichten ausdrücken lässt:

Aber seltsam: auch bei den konsequentesten Entmythologisierern bleibt eine eklatante Ausnahme bestehen, das erzählte Osterereignis: ‚Er ist auferstanden.‘ Was heißt das: ein Ereignis? Wer Geschichten zu hören gewohnt ist, hört sogleich

79 METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 208.

80 Ebd., 218f. zitiert Metz BUBER, MARTIN: Werke III, München 1963, 71, der die Geschichte wiedergibt, in der ein Rabbi seinem gelähmten Großvater von dem beim Beten tanzenden Heiligen Baalschem berichtet – bis der Großvater schließlich selbst aufspringt: „Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.“ Die Passage wird auch von TILLEY, Story Theology, 51f. aufgegriffen und ebd. nach Metz zitiert. Kritisch zur Verallgemeinerung dieser spezifischen Art von Erzählungen MEYER ZU SCHLOCHTERN, JOSEF: Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung (Regensburger Studien zur Theologie 15), Frankfurt a.M. 1978, 185.

81 METZ, Trotzdem, JBMGS 8, 31; vgl. auch DERS., Memoria, JBMGS 4, 13.

82 WEINRICH, HARALD: Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973), 329–333. Vgl. dazu auch TÜCK, Christologie, 132. Auf Weinrich beruft sich explizit METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 216. Das dortige Kapitel nimmt in weiten Teilen einen Text auf, der in derselben Concilium-Ausgabe zuerst erschienen war.

83 WEINRICH, Narrative Theologie, 331: „In der Berührung mit der hellenistischen Welt hat es seine narrative Unschuld verloren. Denn in der griechischen Kultur war das Erzählen (der ‚Mythos‘) längst dem Rasonieren (dem ‚Logos‘) unterlegen.“

84 Ebd.

das Erzählsignal heraus: Accidit ut ..., es ereignete sich, daß ..., – Geschehen, Geschichte.⁸⁵

Jener kaum in nicht-erzählende Texte übersetzbare Bedeutungsüberschuss wird in der Auseinandersetzung mit Eleonore Stump erneut begegnen und ausführlich auf seinen Ertrag zur Theodizeedebatte befragt werden.⁸⁶ Hier gilt es zunächst, die Bedeutung von Narrativen überhaupt herauszustellen – was bei Weinrich nicht ohne einseitige Zuspitzung geschieht. So weist Knut Wenzel zurecht darauf hin, dass er „das Kriterium narrativer Betroffenheit gg. das der hist. Wahrheit aus[spiele]“⁸⁷ und sein Ansatz zudem, verglichen mit der politisch-praktischen Intention, die Metz leitet, „stärker individualisierend“ sei. Zunächst formuliert dieser allerdings sehr ähnlich:

Für das Christentum jedenfalls gibt es unverzichtbare Gründungsgeschichten, die in keinem Fall ihres historischen Charakters beraubt werden dürfen und die sich einer Ästhetisierung, einer Mythisierung und Literarisierung in der Theologie strikt widersetzen.⁸⁸

Ebenso kommt Metz auf jenen Bedeutungsüberschuss zu sprechen, der nicht hinreichend in eine nicht-erzählende Sprache umgewandelt werden könne:

Die Welt, die aus dem Nichts entstand, der Mensch, der aus Staub geformt wurde, das neue Reich, dessen Nähe Jesus verkündet, der neue Mensch, die Auferstehung als Durchgang durch den Tod ins Leben, das Ende als Neubeginn, das Leben zukünftiger Herrlichkeit – sie alle sprengen das argumentative Rasonnement und widersetzen sich einer perfekten Auflösung oder Umsetzung ihrer Erzählgestalt.⁸⁹

Für Metz allerdings ist der Zusammenhang zur oben dargestellten *Erinnerung* ebenso zentral wie der zur Kategorie der Solidarität – diese Größen bleiben ständig aufeinander verwiesen.⁹⁰ Darüberhinausgehend mag man mit Jan-Heiner Tück konstatieren, dass „er zu einer theologisch ausgearbeiteten

85 Ebd.

86 Vgl. Kap. 6.

87 WENZEL, KNUT: Art. Narrative Theologie, in: LThK³ 7 (1998), 640–643, 641; vgl. etwa WEINRICH, Narrative Theologie, 333.

88 METZ, Memoria, JBMGS 4, 227.

89 METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 217; Zitat ebenfalls bei TÜCK, Christologie, 133.

90 Vgl. METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 193. Für diesen Zusammenhang vgl. auch MIČKOVIC, JÁN BRANISLAV: Den Widerspruch denken. Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz (Freiburger theologische Studien 179), Freiburg i.Br. 2014, 178–187.

Theorie der Erzählung wenig beigetragen [habe].“⁹¹ Man wird jedoch ebenso festhalten können, dass dies außerhalb seiner Intention lag, der es vor allem darum zu gehen schien, die befreiend-gefährlichen Erinnerungen präsent zu halten. Genau *dafür* braucht es die Erzählung als die angemessene Vermittlungsform. So ergänzt Metz die Charakterisierung des Christentums als Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft um den bezeichnenden Zusatz: „in praktischer Absicht.“⁹²

Tück unterscheidet drei Gruppen von Kritiken an Metz' Plädoyer für eine narrative Theologie.⁹³ *Erstens* sei seine Theologie selbst nicht erzählend vorgebracht, sondern erschöpfe sich in einer allgemein-theoretischen Forderung⁹⁴; *zweitens* – spiegelverkehrt – sei ihr vorgehalten worden, den Wissenschaftscharakter der Theologie zu unterlaufen. Sie sei also entweder nicht *narrativ* oder „*nicht theologisch* genug“⁹⁵. Tück fasst Metz' Anliegen so zusammen, dass dieser zwar die „Monopolstellung der argumentierenden Theologie [...] relativieren“⁹⁶, jene jedoch nicht abschaffen, sondern ihr die Aufgabe zuschreiben wolle, „die erzählende Erinnerung des Heils in unserer wissenschaftlichen Welt zu schützen [...]“⁹⁷ *Drittens* lasse sich die Zuordnung von Erzählung und Argumentation problematisieren, da ein ständiger Bezug beider Größen unverzichtbar sei: Jede Erzählung verlange schließlich nach Interpretation, die wiederum (argumentierend) die Angabe von Gründen erfordere. Um dabei zu größerer sprachlicher Präzision zu gelangen, plädiert Tück dafür, den Begriff der „*Theologie der Narration*“ dem der „narrativen Theologie“ vorzuziehen.⁹⁸ In der Tat wird man bei Metz an dieser Stelle einen sehr weit gefassten Theologiebegriff ausmachen können, der das Risiko einer Unterbestimmung des

91 TüCK, Christologie, 138, FN 184.

92 So etwa in METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 225; alternativ z.B. auch „in der ungeteilten Nachfolge Jesu“ in METZ, Memoria, JBMGS 4, 225.

93 Vgl. TüCK, Christologie, 135ff.

94 Ebd., 135 verweist Tück auf ARENS, EDMUND: Narrative Theologie und theologische Theorie des Erzählens, in: Katechetische Blätter 110 (1985), 866–871, der ebd., 870, FN 3 mit Verweis auf die biografischen Stücke zu Recht betont, „daß Metz sehr wohl erzählt und erzählend Theologie treiben kann [...]“ Eindrücklichstes Beispiel ist wohl das von Metz mehrfach aufgerufene Kriegserlebnis, dessen Schrecken er seinen Lesern zu vermitteln sucht; vgl. etwa METZ, Memoria, JBMGS 4, 95f.: „Ich konnte ihnen allen, mit denen ich noch tags zuvor Kinderängste und Jungenlachen geteilt hatte, nur noch ins erloschene tote Antlitz sehen. Ich erinnere nichts als einen lautlosen Schrei.“ Auch TILLEY, der in ähnlicher Stoßrichtung für die Bedeutung von Narrativen in der Theologie argumentiert, leitet seine eigene Theozeeekritik biographisch ein; vgl. DERS., Evils, Introduction.

95 TüCK, Christologie, 136.

96 Ebd.

97 METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 225f.; Zitat auch bei TüCK, Christologie, 136.

98 Ebd., 138.

Verhältnisses von Erzählung und Reflexion auf dieselbe für geringer erachtet als das Problem einer Beschränkung des Theologiebegriffs auf eine bestimmte Wissenschaftssprache.⁹⁹ Zumindest wird man Metz so verstehen können, dass es ihm darum geht, die Erzählpraxis als *primäre* Theologie zu profilieren. So betont er etwa regelmäßig, dass jede Theologie letztlich in der Gebetssprache wurzle, die Rede *zu* also der Rede *von* Gott vorausgehe,¹⁰⁰ und letztere, im Anschluss an Thomas von Aquin, „actus secundus“ sei.¹⁰¹

Für den Zusammenhang dieser Arbeit soll nicht unerwähnt bleiben, dass Metz Erzählungen zudem eine zentrale Bedeutung für den interreligiösen Dialog zuschreibt und in diesem Kontext auch auf den Islam zu sprechen kommt, den er auf diese Weise nahe ans biblisch-jüdische Gedächtnis rückt.¹⁰² Erzählungen gelten ihm als „Brückenkategorie“¹⁰³, um eine verengte europäische Perspektive zu überwinden, ohne ausführlich die Frage zu bedenken, auf welche Weise sich diese Brücken bauen lassen sollten. So leistet es die Kategorie der Erzählung *erstens*, die Leidensgeschichten der Menschheit präsent zu halten, sie ist *zweitens* dem christlichen Glauben angemessen, der sich auf in der Geschichte verankerte Geschichten gründet und *drittens* eine Form, die mitunter erschießen kann, was argumentativer Sprache unzugänglich bleibt.

99 Vgl. TÜCK, Christologie, 137: „Daß christliche Erzählpraxis selbst schon als narrative Theologie bezeichnet wird, basiert auf der terminologischen Vorentscheidung, den Theologiebegriff weit zu fassen [...]“. Das Problem der Vermittlung zwischen Erzähl- und Argumentationssprache wird von Metz selbst adressiert, etwa in METZ, Memoria, JBMGS 4, 226. Die Gegenüberstellung problematisiert auch SANDLER, WILIBALD: Christentum als große Erzählung. Anstöße für eine narrative Theologie, in: TSCHUGGNALL, PETER (Hg.): Religion – Literatur – Künste. Ein Dialog (Im Kontext 14), Salzburg 2002, 523–538.

100 Vgl. METZ, Trotzdem, JBMGS 8, 32.

101 METZ, JOHANN BAPTIST: Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne (2000), in: JBMGS 5, 51–65, 65.

102 METZ, Memoria, JBMGS 4, 221: „Der Konflikt Europas mit anderen Kulturen, zum Beispiel und vor allem mit der des Islam, lässt sich durchaus auch beschreiben als Konflikt zwischen betont gedächtnisgeleiteten und betont diskursgeleiteten Kulturwelten.“ Kritisch rückzufragen wäre nicht nur, ob die hier insinuierte Gegenüberstellung von „europäischer“ und „islamischer Kultur“ sich nicht auch einer bestimmten Erzählung verdankt, die inzwischen problematisiert wird, sondern auch die Frage zu stellen, ob die Trennung zwischen „Gedächtnis“ und „Diskurs“ wirklich auf diese Weise ausgemacht werden kann. Das Wissen um Chancen und Ambivalenz von Erzählungen heute ist angedeutet bei BAUER, CHRISTIAN: Rückkehr der großen Erzählungen? Narrative Theologie in Zeiten des Rechtspopulismus, in: JANßEN/PRINZ/RAINER, Theologie in gefährdeter Zeit, 28–31.

103 METZ, Memoria, JBMGS 4, 225.

3.5 Zusammenführung: Neue Politische Theologie

All die zuvor benannten Merkmale, die Metz' Ansatz kennzeichnen, sind nicht voneinander zu trennen, sondern, wenn auch zu unterschiedlichen Zeitpunkten wichtig geworden,¹⁰⁴ ineinandergreifende Facetten seiner Neuen Politischen Theologie.¹⁰⁵ Diese wiederum ist seiner eigenen Darstellung nach nicht eine Sonderform theologischen Denkens, sondern fasst in einen Begriff, was ohnehin von christlicher Theologie zu gelten habe.

Das ist Theologie – und nichts anderes. Es ist der Versuch der Rede von Gott in dieser Zeit. D.h.: Gottesrede mit dem Gesicht zur Welt, mit Blick auf deren geschichtliche und gesellschaftliche Herausforderungen.¹⁰⁶

Eine von der Welt abgewandte oder „unpolitische“ Theologie würde sich jedenfalls von der *konkreten* Geschichte und der Erinnerung an fremdes Leid entfernt haben und so der Aufgabe nicht mehr entsprechen, „die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren.“¹⁰⁷ So gilt für Metz: „Jede eschatologische Theologie muss daher zu einer Politischen Theologie als einer (gesellschafts-)kritischen

104 Im Kapitel dieser Arbeit waren Grundkategorien der Neuen Politischen Theologie in systematischer Absicht aufgerufen, ohne sie auf ihre Genealogie zu befragen. Für die Unterscheidung verschiedener Phasen der theologischen Entwicklung vgl. TÜCK, *Christologie*, 92 sowie MENKE, KARL-HEINZ: *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenelehre*, Regensburg 2003, 157–161.

105 METZ, *Zur Theologie*, JBMGS 1, 101 selbst konstatiert, der Begriff der Politischen Theologie sei „mehrdeutig und darum nicht unmissverständlich“. Vgl. zur Begriffsgeschichte METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 228f. sowie einfürend WACKER, BERND/MANEMANN, JÜRGEN: „Politische Theologie“. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs, in: KAJEWSKI, MARIE-CHRISTINE/MANEMANN, JÜRGEN (Hg.): *Politische Theologie und Politische Philosophie*, Baden-Baden 2016, 9–54. Im 20. Jahrhundert ist der Begriff vor allem mit Carl Schmitt verbunden, dem es weniger um Theologie als um die Legitimation der Herrschaftsansprüche des Staates ging. Vgl. ebd., 31ff. sowie zur Aufnahme des Begriffs durch Metz ebd., 38f. PETERS, TIEMO RAINER: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Mainz 1998, 12 sieht in Metz' Texten „ebenso stillschweigende wie subtile Auseinandersetzungen mit Carl Schmitt“, so etwa durch die Kategorie des eschatologischen Vorbehalts, die die neue politische explizit von der Schmittschen Theologie abgrenze (vgl. ebd., 46), die sich als „Apologie totalitärer Herrschaft“ gerade durch „Anti-Eschatologie“ (ebd., 60) ausgezeichnet habe. Zur Abgrenzung von Schmitt vgl. auch TÜCK, *Christologie*, 88–92.

106 METZ, *Aufwachen*, JBMGS 8, 210.

107 METZ, *Zur Theologie*, JBMGS 1, 101.

Theologie werden.¹⁰⁸ So ist auch die Theodizeefrage nicht nur, wie zuvor dargestellt, eine eschatologische, sie ist auch eine *politische* Frage, da die sie provozierenden Umstände, das je konkrete Leiden, unter den Bedingungen der Gegenwart stattfinden.¹⁰⁹ Daher kann auch der Umgang mit ihr von diesen nicht abstrahieren, so wie sich die konkrete Nachfolge Jesu im *Hier und Jetzt* oder überhaupt nicht vollzieht. Diese Praxis der Nachfolge ist es allererst, die den Glauben bewahrheiten kann; christlicher Glaube *ist* sich an der „Autorität der Leidenden“ orientierende Nachfolgepraxis,¹¹⁰ ja, in Aufnahme der Überlegungen Kants zur Praktischen Vernunft, formuliert Metz: „Gott‘ ist von vornherein – also sozusagen a priori – ein praktischer Gedanke [...].“¹¹¹ Dass dies nicht folgenlos für die (weit gefasste) politische Betätigung von Christinnen und Christen bleiben kann, ist offenkundig. Zugleich ist sich Metz gemäß dem oben dargestellten eschatologischen Vorbehalt bewusst, dass dies nicht zur Hybris führen darf, man könne das Reich Gottes durch das eigene Handeln selbst in letztgültiger Gestalt auf der Erde errichten. So wäre der *Vorbehalt* schließlich erneut nicht berücksichtigt und die Ideologiekritik selbst enorm ideologiefähig.¹¹² Auch ein politisch-praktischer Zugang zur Theodizeefrage kann sich also nicht im Engagement für die Welt erschöpfen, sondern weiß um die Vorläufigkeit des eigenen Einsatzes, ohne diesen deshalb entwerten zu müssen. Beide Seiten sind wichtig, um Verzerrungen des Metzschen Ansatzes zu vermeiden.¹¹³ Denn weder eine bloße Vertröstung auf das Jenseits *noch* die utopische Zukunft auf Erden werden seiner Theologie gerecht. Erstere wäre nicht mehr „gefährlich“, sondern systemstabilisierend; zweitere konvergierte

108 METZ, JOHANN BAPTIST: Das Problem einer „Politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit (1967), in: JBMGS 3/2, 11–26, 17. Im Original kursiv.

109 Vgl. DERS.: Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie (1985), in: JBMGS 3/2, 125–142, 136: „Diese Theologie formuliert die Gottesfrage in ihrer ältesten und umstrittensten Gestalt, nämlich als Theodizeefrage, freilich nicht in existentialistischer, sondern gewissermaßen in politischer Version.“

110 Vgl. METZ, Gott in Zeit, JBMGS 5, 74: „Die konkrete Nachfolgesituation gehört schließlich zur ‚Definition‘ des Christseins.“

111 DERS.: Nachfolge-Christologie, in: JBMGS 5, 127. Problematisiert wird diese Redeweise von LANGTHALER, RUDOLF: „Gottvermissen“ – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J.B. Metz) im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie (ratio fidei 4), Regensburg 2000, 28.

112 Vgl. METZ, Zur Theologie, JBMGS 1, 107.

113 Zugleich weist TÜCK, Christologie, 101 in Auseinandersetzung mit der Frühphase der Neuen Politischen Theologie darauf hin, dass auch die Möglichkeit einer einseitigen Interpretation bestehe: „Von einer solchen Tendenz zur Immanentisierung des Eschatons sind manche Formulierungen bei Metz nicht frei, wenn sie zur Umgestaltung strukturell ungerechter Herrschaftsverhältnisse revolutionäre Praxis legitimieren.“

mit marxistischer Utopie und stünde in der Gefahr, das apokalyptische Erbe des biblischen Zeugnisses abzustreifen.

Die Neue Politische Theologie lässt sich also als der Versuch lesen, die Theodizeefrage in der Formulierung „Wie lange noch?“¹¹⁴ unter den Bedingungen der Gegenwart in den Mittelpunkt zu rücken. Übersetzt man Tilleys zuvor dargestellte Forderung nach dem Ernstnehmen struktureller Übel in Metz' Vokabular, so lässt sich von einer *Entprivatisierung* der Theodizeefrage sprechen. Er selbst versteht seinen Ansatz insgesamt als „kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie.“¹¹⁵ Und auch die im folgenden Kapitel zu betrachtende *free will defense* könnte in der Tat derart verengt werden, als ginge es dabei, im Gefolge des Augustinus, letztlich immer um die Schuld des Einzelnen, die es nicht mehr erlaubte, Gott anzufragen und die blind wäre für die Folgen strukturellen Übels. Metz nimmt diesen Punkt nicht nur wahr, sondern macht ihn zu einem integralen Bestandteil seines Ansatzes. Betrachten wir dafür die „Definition“, die den christlichen Glauben aus seiner Sicht charakterisiert:

*Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.*¹¹⁶

Hier sind nicht nur wesentliche Punkte zusammenfassend aufgegriffen, die zuvor als zentral herausgestellt wurden. Dass Gott zum Subjektsein *beruft*, verweist auf die Praxis, für das Subjektwerden aller einzutreten,¹¹⁷ anstatt es ohne geschichtliche Vermittlung bereits vorfinden zu können. Auch dies ist nicht nur privat-individuelle, sondern gesellschaftlich-solidarische Aufgabe.¹¹⁸ Dabei ist die Forderung nach Gerechtigkeit ein zentraler Bestandteil. So rückt in der von Metz formulierten Gestalt der Theodizeefrage der Begriff in den Mittelpunkt, der dem Wort seine ursprüngliche Bedeutung gab und zugleich das klassischerweise angezweifelte Gottesattribut bezeichnet. „Deus et iustitia

¹¹⁴ METZ, Memoria, JBMGS 4, 53.

¹¹⁵ METZ, Zur Theologie, JBMGS 1, 101. Philosophisch argumentierend: Von einer politisch-praktischen Vernunft könne sich nicht dispensieren, so schon der Gedankengang in „Zur Theologie der Welt“, wer die Aufklärung im Anschluss an Kant als *öffentlichen* Vernunftgebrauch verstehe (ebd., 104). Biblisch fundiert: „Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition – Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren.“ (ebd., 106)

¹¹⁶ METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 97.

¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹⁸ Vgl. KREUTZER, ANSGAR: Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg i.Br. 2017, 45f.

est“, ergänzt Metz den Titel der Antrittsenzyklika Benedikts XVI.¹¹⁹ und unterstreicht so pointiert, dass dieser Gottesbegriff auch unter den zentralen der Liebe nicht „subsummiert“ werden darf. Denn:

Für den christlichen Glauben ist Gerechtigkeit nicht nur ein politisches, nicht nur ein sozialetisches Thema, sondern ein strikt *theologisches*: eine Glaubensauskunft über Gott und seinen Christus.¹²⁰

In ähnlicher Stoßrichtung mahnt einer der eindringlichsten von Metz verfassten Texte, das Synodendokument „Unsere Hoffnung“, „daß unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit gerade nicht am Tode strandet, [...] daß nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit stärker ist als der Tod.“¹²¹ Eine „politische Mystik“ zielt darauf ab, beides zu verbinden: das Einfordern und Praktischwerden der Gerechtigkeit und deren Grundierung im christlichen Glauben.¹²² Dies drängt auf eine Auseinandersetzung mit der konkreten gesellschaftlich-politischen Situation. So lassen sich Metz' Einfluss auf die Befreiungstheologie¹²³ ebenso verstehen wie Stellungnahmen zum Nahostkonflikt,¹²⁴ zum Jugoslawienkrieg, zur Globalisierung oder zur Zukunft der Europäischen Union.¹²⁵

Ein von Metz selbst benanntes Desiderat lautet dabei, „den Zusammenhang [...] zwischen eschatologischer Gottesgerechtigkeit und kirchlichem Recht“ genauer zu beleuchten¹²⁶ – ein Hinweis, der im islamischen Teil dieser Arbeit knapp aufgegriffen werden wird. An dieser Stelle aber sind die zentralen Elemente zusammengefasst, die Metz einem theologischen Umgang mit der Theodizee aufgegeben hat.

119 METZ, JOHANN BAPTIST: Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? (2008), in: JBMGS 8, 240–247, 243; DERS.: Christliche Spiritualität in dieser Zeit, in: JBMGS 7, 11–25, 12; DERS.: Gottesgerechtigkeit (2011), in: JBMGS 3/2, 200–207, 200.

120 Ebd.

121 DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg i.Br. 2012, 92.

122 Vgl. METZ, Gottesgerechtigkeit, JBMGS 3/2, 205.

123 Vgl. METZ, Memoria, JBMGS 4, 231 und die dortigen Verweise.

124 Vgl. METZ, Salz der Erde – Sand im Getriebe? (1997), in: JBMGS 8, 170–181, 175.

125 Vgl. METZ, Memoria, JBMGS 4, 190.

126 METZ, Gottesgerechtigkeit, JBMGS 3/2, 204; ebd. hält er fest, er sei dies „bis heute schuldig geblieben, gewiss auch aus Mangel an juristischer Kompetenz, vielleicht aber auch aus Mangel an theologischer Zivilcourage.“

3.6 Kritische Würdigung

Nicht nur ist es das Verdienst von Johann Baptist Metz, die Theodizeefrage erneut und explizit in den Mittelpunkt der Theologie gerückt zu haben. Er hat ihr zudem eingeschärft, dass auch dieser selbst eine gesellschaftlich-politische Dimension innewohnt. Dadurch hat er nicht nur vor einem Rückzug des religiösen Glaubens ins Private gewarnt, sondern auch die Relevanz der Gotteshoffnung für ein nicht-christliches Umfeld plausibilisiert, indem das *Gottvermissen* zum möglichen Anknüpfungspunkt wird. Als „praktische Fundamentaltheologie“ ist sein Ansatz nicht bloß ein ethischer Appell, sondern Antwort auf die immer wieder aufgeworfene Frage, „wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt“¹²⁷. Die im vorigen Kapitel dargestellten Kriterien eines moralisch verantwortbaren Umgangs mit dem Theodizeeproblem sind bei Johann Baptist Metz zudem paradigmatisch berücksichtigt.

Besonders deutlich wird dies mit Blick auf das Werk Terrence Tilley's. Dieser hatte das Zum-Schweigen-Bringen Hiobs als ein Übel des Theodizeediskurses ausgemacht. Auch die von ihm verworfene Lektüre des Buches als *assertive* wäre ein solches, da auch diese, mit Metz gesprochen, immer schon eine Antwort zu viel parat hätte, weil die Lektüre dazu diene, ein System zu beschreiben, in dem das Leiden einsortiert würde. Es sollte deutlich geworden sein, dass Metz' Plädoyer für die Theodizee-Frage in ihrer biblischen Gestalt gerade das Bemühen ist, Hiob *bleibend* hörbar zu machen: „Wie lange noch?“, ist *die* Frage, die dies zusammenfassend auf den Punkt bringt und die zuvor beschriebenen Dimensionen der Neuen Politischen Theologie in sich vereinigen kann. Vor dem Hintergrund der Mahnung Tilley's ist das Buch Hiob hier also keineswegs als *assertive* gelesen, sondern wird in der ihm eigenen sprechakttheoretischen Dimension wahrgenommen. Das Klagen (*expressive*)

127 METZ, Memoria, JBMGS 4, 20. Den Charakter der Glaubensrechtfertigung fasst PETERS, Theologie, S. f. zusammen: „Nicht durch die Unmittelbarkeit der Seele und des Gedächtnisses (Augustinus), der autonomen Vernunft (Anselm) oder durch ein ‚übernatürliches Existential‘ (Rahner), schon gar nicht durch irgendeine Teilhabe am trinitarischen Geheimnis (Balthasar, im Anschluß an Augustinus) ist der Mensch mit Gott verbunden. Die Fähigkeit des Menschen, ‚Hörer des Wortes‘ zu sein, liegt in dem durch das ‚Höre Israel‘ geschärften und narrativ wachgehaltenen *Gedächtnis des Leidens*.“ MÜNCH, Dialektik, 27 sieht allerdings bei Metz den „Begründungsanspruch, dem sich Theologie hinsichtlich ihrer Kommunikabilität und Diskursfähigkeit stellen muss, weitgehend unerfüllt.“ Sie unternimmt es daher, „die Theodizee-sensible Theologie mit an der kritischen Philosophie Adornos geschärften freiheitstheoretischen Denkfiguren zu fundamentieren“ (ebd., 28).

über das Nicht-Sein-Sollen des Leidens (*directive*) wird rückfragend an Gott adressiert, dessen Antwort erhofft wird.

Zudem hatte Tilley, wie viele andere Autoren, den Verdacht geäußert, dass Theodizeen in politischer Hinsicht systemstabilisierend wirken, anstatt Unrechtsstrukturen anklagen zu können. Metz nimmt diese Kritik nicht nur wahr, sondern verschärft sie: *Jede* Theologie ist von politischer Bedeutung, selbst dann, wenn sie sich dessen nicht bewusst ist, und kann so in der Gefahr stehen, die Tilley zu Recht benennt. Da die Neue Politische Theologie nicht zuletzt produktive Antwort auf marxistische Religionskritik ist, weiß sie nicht nur um die Gefahr, Religion als Opium zu missbrauchen, sondern stellt dem die *Praxis* als Bewährungsinstanz des Glaubens entgegen. Die Theodizeefrage ist politisch, sie kann es aber in einer Weise sein, die auf produktive Veränderung drängt. Dass ein Großteil des Theodizeediskurses sozial-strukturelle Übel vernachlässigte, wie Tilley kritisiert hatte, konvergiert eher mit dem hier vorgestellten Entwurf als ihn in Frage zu stellen. Sogar ließe sich bei Metz noch einmal eine Ausweitung dieser Kritik konstatieren. Da die Bedingungen des Subjektwerdens Aller in den Blick genommen sind, stehen nicht nur bestimmte Theodizeeansätze im Verdacht der Verklärung, sondern eine jede von der realen Geschichte abstrahierende Theologie. Tilleys Mahnung ließe sich mit Metz' Kritik an einem auf die Schuld des Einzelnen fokussierten „Augustinismus“ ebenso präzisieren wie mit seiner Modifizierung der Transzendentaltheologie.

Auch in Bezug auf die Bedeutung von Narrativen als unterbrechende Mahnungen ist zu verweisen, die Metz mit dem Anliegen der zuvor dargestellten Autoren verbindet. So wie es der narrativen Struktur bedarf, um den christlichen Glauben zu artikulieren, braucht es sie, um die *memoria passionis* lebendig zu halten. Stärker als bei Tilley ist es das Bewusstsein um die Rolle des Leidens selbst, das Metz auf die Bedeutung „narrativer Theologie“ insistieren lässt. Denn das Bewusstsein für das, was das Theodizeeproblem aufwirft, ist wesentlich narrativ vermittelt, und auch ein theologischer Umgang mit demselben sollte dies im Versuch einer möglichen Antwort auf das Problem berücksichtigen. Tilley hält explizit „interruptive texts“¹²⁸ für notwendig, um diese dem Theodizeediskurs gegenüberzustellen, und auch er sieht in Narrativen die Form, die eine *Praxis* vermittelt, die allererst deutlich machen kann, wer Jesus als der Christus ist. So wie er Christologie als Praxis der Jüngerschaft bestimmt hatte, mahnt Metz:

Jeder Versuch, ihn zu wissen, ist ein Gehen, ein Nachfolgen. Nur ihm nachfolgend wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und wer sie rettet. Christus

128 TILLEY, *Evils*, 250. Vgl. Kap. 2.1.3 dieser Arbeit.

darf nie so gedacht werden, dass er nur gedacht ist. Eine Christologie im synoptischen Paradigma bildet sich deshalb nicht primär im subjektlosen Begriff und System, sondern in Nachfolgegeschichten. Sie trägt nicht nachträglich, sondern grundsätzlich narrativ-praktische Züge.¹²⁹

So sehr wird Metz den zuvor genannten Kriterien gerecht und überbietet sie teilweise, dass sein eigener Ansatz nicht als Theodizee im von Kivistö/Pihlström beschriebenen Sinne bezeichnet werden kann. Und er selbst insistiert ja auf einer *spezifischen* Gestalt der Frage, so dass sich die Überlegung aufdrängt, ob sein eigenes Vorgehen besser als „Antitheodizee“ zu bezeichnen wäre.¹³⁰

Bei einer Antwort auf diese Frage und eine Einordnung der durch Metz vorgetragenen Forderungen, kann es helfen zu bedenken, dass er selbst seine theologischen Ausführungen mitunter als korrektivisch bezeichnet. Korrektive aber zeichnen sich dadurch aus, so Metz Kierkegaard zitierend, dass sie „tüchtig einseitig“ das Gegenteil des Kritisierten zur Geltung bringen,¹³¹ sie „übertreiben, um das als Gefahr oder als Not Gefühlte bzw. Gesehene zu verdeutlichen.“¹³² Betrachtet man einige seiner zentralen Zuspitzungen durch diese Brille, nimmt das ihnen nicht die Schärfe der Kritik, lässt aber auch dem Kritisierten ein Recht. Dies könnte sich etwa bei der Warnung vor der „Halbierung des Geistes“ zeigen, die Metz vorträgt, um die anamnetische Vernunft

129 METZ, Memoria, JBMGS 4, 68.

130 So ist KREINER, Gott im Leid, 196 in seiner Auseinandersetzung mit praktischen Perspektiven auf das Theodizeeproblem der Ansicht, dass sich die Frage stelle, „was es rechtfertigt, eine derartige Theorie als Nachfolgerin der traditionellen Theodizee vorzustellen und weiterhin als ‚Theodizee‘ zu bezeichnen. Die bloße Thematisierung des Leids – einschließlich seiner Ursachen und der Wege zu seiner Überwindung – rechtfertigt diese Bezeichnung sicherlich nicht.“ Vgl. auch die Kritik bei MEYER ZU SCHLOCHTERN, Glaube, 192: „Schließlich wird auch die religiöse Frage nach dem guten und allmächtigen Gott angesichts der schlechten Wirklichkeit nicht einfachhin unterdrückt oder mit ‚Geschichten‘ versorgt. Überhaupt ist erstaunlich, wie nachdrücklich Metz das Phänomen des Leidens ins Zentrum seiner Theologie rückt und wie konsequent er die Theodizeefrage ignoriert.“

131 METZ, Theologie als Theodizee, 111: „Insofern hat das Folgende primär den Charakter des Korrektivs zu herrschenden theologischen Auffassungen, eines Korrektivs, von dem einmal Sören Kierkegaard gesagt hat: ‚Wer nun das ‚Korrektiv‘ abgeben soll, der muß genau und gründlich die schwachen Seiten des Bestehenden studieren – und dann einseitig das Gegenteil zur Geltung bringen: tüchtig einseitig.“ Vgl. auch REIKERSTORFER, JOHANN: Im „Theodizeeblick“. Die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz, in: Theologien der Gegenwart, Darmstadt 2006, 142–158, 143f: „Die Begriffe dieser Theologie [...] entfalten ihre – auch thelogiekritische – ‚Spitze‘ in bestimmten gesellschaftlichen Konstellationen als ‚Widerstandsbegriffe‘, als ‚Korrektive‘ in oft bewusst übertreibender Einseitigkeit.“

132 METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 182.

zu profilieren. Verstünde man ihn so, dass dies bedeutete, *die* Hellenisierung zugunsten *der* biblischen Tradition rückgängig zu machen, machte er sich nicht nur selbst erneut einer solchen Halbierung schuldig, sondern würde sich auch in unauflösbare Widersprüche verstricken. So ist Jan-Heiner Tück etwa darin zuzustimmen, dass eine „pauschale Opposition von griechischem und biblischem Denken [...] an der Tatsache [scheitert], daß sich im Alten Testament selbst Einflüsse hellenistischen Denkens nachweisen lassen.“¹³³ Es scheint also eher um die Mahnung zu gehen, dass ein bestimmter Zugang nicht unterschlagen wird, ohne deshalb seinen Gegenpart vergessen zu müssen.

Ähnliches ließe sich für den Zusammenhang von Erzähl- und Argumentationssprache sowie für die im Anschluss daran geäußerte Kritik andeuten. „Eine rein [!; L.W.] argumentative Theologie, die sich ihren Ursprung in erzählender Erinnerung nicht ständig neu vergegenwärtigt, führt angesichts der menschlichen Leidensgeschichte zu jenen tausend Modifikationen in ihrer Argumentation, unter denen unversehens jeder identifizierbare Inhalt christlichen Heils erlischt“, hatte Metz gewarnt,¹³⁴ so jedoch den Eigenwert der argumentierenden Theologie keineswegs bestritten, sondern ihr eine entscheidende Rolle zugewiesen:

Sie hat eine primär apologetische Funktion: die erzählende Erinnerung des Heils in unserer wissenschaftlichen Welt zu schützen, sie kritisch in der argumentativen Unterbrechung aufs Spiel zu setzen und immer wieder neu zum Erzählen anzuleiten, ohne das die Erfahrung des Heils stumm bliebe.¹³⁵

So wie hier das Verhältnis von narrativer und argumentativ vorgehender Theologie skizziert ist, müsste sich meines Erachtens auch das Verhältnis der Größen beschreiben lassen, die Metz einander als die „griechische“ und „biblische“ Theodizeefrage gegenüberstellt. Auch hier ließen sich, analog zu den Anmerkungen Tücks, Zweifel anmelden, ob die strikte Trennung „der (durch Kant ‚erledigten‘) epikureisch-philosophischen Theodizee“ einerseits und des „biblisch-apokalyptischen Theodizeeparadigma[s]“¹³⁶ andererseits überhaupt haltbar ist. Plausibler ist es, diese Gegenüberstellung ebenfalls als Mahnung zu verstehen: Das „griechische“ Vorgehen hat die „biblische“ Frage

133 TüCK, *Christologie*, 103, FN 64.

134 METZ, *Glaube*, JBMGS 3/1, 225.

135 Ebd.f. Möglicherweise kann das auch helfen die Kritik an Metz' Skizzen zur „narrativen Theologie“ aufzufangen. Denn aus der Unverzichtbarkeit eines narrativen Zugangs folgt noch nicht dessen Exklusivität – so formuliert er ebd., 221 explizit: „Es gibt eine Zeit des Erzählens und eine Zeit des Argumentierens!“

136 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 205.

des Hiob zu schützen.¹³⁷ Erstere muss dabei in einer Weise vorgehen, welche „die eschatologische Differenz zwischen dem theologischen Begriff von Gott und Gott selbst“¹³⁸ nicht missachtet und ihre Vertreter nicht in einer Weise sprechen lässt, „als hätten sie dem dreifaltigen Gott in die Karten geschaut.“¹³⁹ Die Berechtigung dieser Warnung ist auch mit Blick auf den gegenwärtigen Theodizeediskurs kaum von der Hand zu weisen.¹⁴⁰ Da diese Berücksichtigung des korrektivischen Charakters je deutlich machen kann, wie beide Zugänge zusammengehören, scheint mir auch der Begriff der Antitheodizee nicht geeignet, um ihn auf den vorgestellten Ansatz anzuwenden, wenn man das Wort nicht von vornherein so negativ (oder eng) konnotiert haben möchte, wie Kivistö/Pihlström es definieren. Dass zudem ein angemessener Umgang mit dem Theodizeeproblem die ausstehende Antwort Gottes erwartet und zugleich leidüberwindende *Praxis*, den Einsatz für Gerechtigkeit, einfordert, ist von Metz zu lernen. Der Verweis auf die Praxis könnte allerdings als geschickter Themenwechsel interpretiert werden. Es handele sich, so Armin Kreiner, um einen „soteriologischen Fehlschluß“¹⁴¹, wenn die Errettung aus dem Leid als Antwort auf die Frage gegeben werde, warum wir uns allererst in einer erlösungsbedürftigen Welt befinden. Dem ist insofern zuzustimmen, als auch diese Grundfrage eines Antwortversuchs bedarf und nicht vorschnell sanktioniert werden kann. Auch die „griechische“ Theodizeefrage kann nicht völlig unbeantwortet bleiben. Dies macht den Verweis auf die Praxis jedoch nicht überflüssig. Vielmehr zeigt Metz zurecht an, dass diese eine Dimension der Antwort selbst sein muss, wenn sie glaubwürdig sein soll. Ist die Plausibilität

137 Auszuweisen bleibt dafür selbstverständlich, dass auch der philosophische Umgang der Theodizeefrage nach Kant nicht einfach „erledigt“ ist, wie es ebd., 205 annimmt. Vgl. dazu Kap. 5. Die Theodizeefrage, von der Meyer zu Schlochtern konstatiert hatte, dass Metz sie ignoriere, ist, mit Metz gesprochen, also die „griechisch“ fragende.

138 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 206.

139 Ebd., 104.

140 Das gilt etwa für die pointierte Formulierung aus METZ, *Glaube*, JBMGS 3/1, 232, die noch immer einen guten Kontrapunkt gegen manche „analytischen“ Versuche setzt, feinsäuberlich den Wert unterschiedlicher „möglicher Welten“ zu bestimmen: „Sie muss es sich daher auch selber verbieten, sich dem Vokabular der Exaktheit bedingungslos unterzuordnen. Theologie ist eben nicht – und nirgendwo – eine Naturwissenschaft des Göttlichen.“ Auch hier würde man die Pointe verfehlen, wenn man entrüftet zurückfragte, ob Theologie dann etwa *unexakt* sein solle. Die Warnung scheint mir eher nahe bei dem zu liegen, was in Kap. 6 entfaltet wird; STUMP, ELEONORE: *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 62 erinnert: „There are, then, more things in heaven and earth than are captured by analytic philosophy.“

141 KREINER, *Gott im Leid*, 199. Vgl. ebd., 197: „Bleibe es bei der bloßen Behauptung Gottes angesichts des Leids, würde das Theodizee-Problem nicht beantwortet, sondern übergangen.“

des *gerechten rettenden Gottes* angefragt, sind Gerechtigkeit und Errettung im Bewusstsein des eschatologischen Vorbehalts im Handeln bereits darzustellen und als Erfahrung plausibel zu machen, um die Möglichkeit ihrer Vollendung zu verteidigen.¹⁴² Daher gibt es in der Tat keine „rein theoretische“ Antwort auf das Theodizeeproblem, wie es auch keine „rein theoretische“ Theologie gibt, so dass die Kritik von Kivistö/Pihlström, in der Trennung von Theorie und Praxis den grundlegenden Fehler zu sehen, ein gewisses Recht behält. Zugleich provoziert Metz' Insistieren auf der Frage „Wie lange noch?“ eine andere Form der Frage umso stärker: „Warum nicht schon jetzt?“ Im Umgang mit dieser Frage ist erstens zu bedenken, wie Gottes rettende Gerechtigkeit *bereits jetzt* erfahrbar werden kann; zweitens aber ist die Frage auch mit Mitteln theoretischer Vernunft zu bearbeiten, wie es die im Folgenden in den Blick zu nehmenden Zugänge tun.

Metz selbst setzt sich knapp, aber unmissverständlich mit jüngeren Theodizeeversuchen auseinander, die er in die Tradition der „in der scholastischen Theologie eingeübten Unterscheidung zwischen Zulassung und Bewirkung“¹⁴³ einordnet. Deutlich pointiert übt er Kritik an Armin Kreiners Entwurf einer *free will defense*:

Wie groß muss die Distanz eines strikt objektivierenden Redens gegenüber den Leidenden selber geworden sein, dass selbst ‚nach Ausschwitz‘ das in der traditionellen Behandlung der Theodizeefrage vertraute ‚Zulassungsargument‘ wieder aufleben kann [...]?¹⁴⁴

Auch um diese mahnende Intuition ernst zu nehmen, ist in dieser Arbeit Metz' Werk betrachtet worden, ehe die Ansätze der *free will* und *natural law defense* im kommenden Kapitel explizit zur Sprache kommen. Ignoriert werden können diese auch nach der deutlichen Kritik durch Metz keineswegs. Denn was, wenn der Glaube an den Adressaten des angemahnten Schreis als irrational erklärt wird? Muss die Gläubige nicht, gerade um die Frage als eschatologische wach halten zu können, zumindest eine Antwort darauf haben, wenn der Gottesglaube für theoretisch unmöglich erklärt wird? Dies verlangt dann, soll sich die Antwort nicht im Fideismus erschöpfen, sich auf das Sprachspiel der atheistischen Kritik einzulassen und eine Abwehr des Einwands zu formulieren. Entlang dieser Linien verläuft auch die Ehrung in Briefform, die Thomas Präpper an Metz adressiert hat:

¹⁴² Auch diese Frage wird im islamischen Teil der Arbeit erneut thematisiert; vgl. Kap. 11.

¹⁴³ METZ, Memoria, JBMGS 4, 28.

¹⁴⁴ Ebd., 28f., FN 20.

Geht es denn für Glaube und Theologie allein darum, die Theodizeefrage offenzuhalten? Oder muß jedenfalls die Theologie sie nicht auch bedenken? Sie muß es, meine ich, schon deshalb, weil ja gerade der Glaube die Prämissen ins Spiel bringt und wachhält, die diese Frage konstituieren und in ihrer Schärfe dann unausweichlich machen.¹⁴⁵

Der bleibende Ertrag der Auseinandersetzung mit Metz lautet nun: Dies zu tun, darf *nicht* heißen, dass die Rückfrage an Gott nicht mehr nötig ist, da sie immer schon beantwortet scheint. Zugleich gibt er selbst eine Spur vor, die sich so verstehen lässt, dass die Theologie nicht dabei stehen bleiben kann, dem Schrei nach Gott Raum zu geben – sie muss seine Möglichkeit auch gegen Einwände verteidigen können: „Dass es auch den reflektierenden Schutz dieses Schreis geben muss und insofern Theologie als systematische Theologie, liegt in dieser Fassung der Gottbegabung selber eingeschlossen.“¹⁴⁶

In *diesem* Sinne sollen nun im nächsten Schritt schlaglichtartig die Ansätze der *free will* und *natural law defense* betrachtet werden, ohne dass die korrektiven Bedenken, die Johann Baptist Metz eingeschärft hat, dabei außer Acht gelassen werden. Sein Ansatz stellt ein deutliches Warnschild auf, verbietet aber nicht die Weiterfahrt.

145 PRÖPPER, THOMAS: Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: DERS.: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. 2001, 266–275, 270.

146 METZ, Memoria, JBMGS 4, 100. Insofern halte ich es für überzogen, Metz derart zu lesen, dass nun jede weitere theoretische Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem obsolet sei. Er kann vielmehr helfen, dieselbe ins rechte Verhältnis zu rücken, indem er warnt, die theologische Reflexion mit der Antwort Gottes selbst zu verwechseln. Vgl. auch PETERS, Theologie, 151: „Wir müssen es genauer wissen: Lässt sich Theologie, gar die Fundamentaltheologie, als Frage entwerfen, ohne daß in dieser Frage auch schon Antworten mitgehört werden? Nein, und zwar einfach deshalb nicht, weil sonst gar nicht gefragt (gehofft oder vermisst), sondern nur ziellos gestikuliert werden könnte, was nicht einmal fromm wäre.“ Metz wende sich vielmehr „gegen die Vorstellung, solche Antworten und die darin vorausgesetzten Sinn-Ansprüche würden Gott wirklich erreichen, könnten ihn denken und erfassen in dem, was *er* antworten wird, an *seinem* Tag.“

Das „logische“ Theodizeeproblem

Ist die Bedingung der Möglichkeit der von Metz angemahnten Rückfrage an Gott der Aufweis, dass das Leiden in der Welt kein zwingendes Argument gegen die Existenz Gottes ist, ist dies mit Gründen zu plausibilisieren. Dieser Diskurs wurde in den vergangenen Jahrzehnten vor allem in der englischsprachigen analytischen Philosophie geführt und ist dort in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts mit entscheidenden Debattenbeiträgen angestoßen worden.¹ Zugleich ist der Rekurs auf das Freiheitsargument zur Plausibilisierung der Frage der Herkunft des Leidens, wie von Metz angedeutet, älter als die *free will defense*.² Im Folgenden soll der Gedankengang verfolgt werden, dass Liebe Freiheit voraussetzt, ein Mitliebende suchender Gott³ daher freie Geschöpfe erschafft. *Deshalb* kann diese Freiheit, so der Gang des Arguments, als so wertvoll betrachtet werden, dass ihre Existenz besser als ihre Nicht-Existenz ist und so die mit ihr zwingend einhergehende *Möglichkeit* zum Bösen als eine Konsequenz dieser Annahme verstanden werden. Daher ist zunächst zu diskutieren, welcher Freiheitsbegriff für dieses Argument sinnvoll gebraucht werden kann und ob dieser der menschlichen Lebenswirklichkeit entspricht (4.1.1), ehe der Frage nachgegangen wird, ob es sich bei einem solchen Freiheitsverständnis überhaupt um ein wertvolles Gut handelt (4.1.2).⁴ Diese gerafft dargestellten Schritte der *free will defense* sind von Armin Kreiner formalisiert worden,⁵ der seinerseits auf eine Fülle analytischer Ansätze

-
- 1 Vgl. für einen Überblick über die Diskussion WIERTZ, Das Problem.
 - 2 So wird diese häufig in den Spuren des Augustinus verortet. Vgl. etwa INWAGEN, PETER VAN: The Problem of Evil, Oxford 2006, 70. Das ist nicht unproblematisch, da *erstens* Augustinus' eigener Freiheitsbegriff anderer Art ist als der im Folgenden dargestellte und *zweitens* sich mit der untrennbar mit seinem Namen verbundenen Erbsündenlehre die Vorstellung verbindet, dass Leiden letztlich niemals ungerechtfertigt sein könne.
 - 3 Dies ist die klassische Formulierung von DUNS SCOTUS: Op. Oxon. III 32, 1,6: „vult habere alios condiligentes“. Zit. nach PRÖPPER, THOMAS: Theologische Anthropologie II. Sonderausgabe, Freiburg i.Br. 2015, 675. Diese Liebe Gottes ist zugleich mit RAHNER, KARL: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Ders.: SW (1999) 26, 3–445, 130 „als die freieste Liebe zu denken, die es gibt, da sie sich behalten und in sich allein selig sein könnte.“
 - 4 Beide Fragestellungen sind für die Diskussion des Arguments schlechthin zentral. Sie folgen etwa der Diskussion der Prämissen 1) und 2) Armin Kreiners. Vgl. 10.1 und 10.2 in seinem Werk; ebenso STOSCH, Theodizee, 70–86 sowie 89–92.
 - 5 Vgl. KREINER, Gott im Leid, 213f.: „Prämisse [1]: Es gibt Wesen bzw. Personen mit einem freien Willen (= Existenzurteil).

rekurriert. Das weitere Vorgehen dient zunächst dem Ziel, knapp die Tragweite des Freiheitsarguments zu evaluieren. Zudem soll die Reflexion auf den Freiheitsbegriff die Grundlage bilden, um zu einem späteren Zeitpunkt Brückenschläge zum Ansatz Eleonore Stumps und zur islamischen Theologie zu bilden.

Um die folgenden Überlegungen richtig einzuordnen, ist es wichtig, ihren Charakter als *defense* zu erinnern. Sie sind zunächst ein möglicher Versuch, den Vorwurf der Irrationalität abzuwehren, der gegen den Gottesglauben erhoben wird. *Dies* ist ihre Rolle. Ihnen „detachment“⁶ vom realen Leiden vorzuwerfen, ist so lange ein Kategorienfehler, wie das Leiden noch als Leiden zur Sprache kommt. Sie sind darum auch keine „Antwort“ auf Hiobs klagende Frage, bringen ihn also nicht zum Verstummen, sondern verteidigen auf dem Terrain der theoretischen Vernunft die Möglichkeit, dass er diese Frage weiterhin an Gott stellen kann. In diesem Sinne formuliert auch Armin Kreiner als prominenter Verfechter der *free will defense*, dass „es beim Theodizee-Problem wahrlich nicht mehr darum [gehe], einer Antwort Gottes vorlaut vorzugreifen. Es geht darum, ob man noch bei Trost sein kann, wenn man ernsthaft mit einer solchen Antwort rechnet.“⁷ Das Anliegen der *free will defense* ist also wesentlich, einen Einwand zu entkräften, nicht eine positive Begründung des darin ausgedrückten Gott-Mensch-Verhältnisses, zu dem sich der Glaube bekennt. „Diskursiv-argumentative Vergewisserung erzeugt die lebensweltlichen Gewissheiten nicht“, hält Jürgen Werbick fest. „Aber sie kann zu ihrer ‚Entstörung‘ Wesentliches beitragen.“⁸

Verdeutlichen lässt sich diese Aufgabe anhand des pointiert formulierten atheistischen Vorwurfs, des „argument from evil“. In der modernen Diskussion lässt sich die klassische Formulierung dieses Arguments mit Mackies

Prämisse [2]: Die Existenz von Personen, die in Freiheit das moralisch Richtige wählen können, ist besser im Sinne von wertvoller als die Existenz von Personen, deren Handeln durchgängig determiniert ist (= Werturteil).

Prämisse [3]: Die Freiheit, das moralisch Richtige wählen zu können, setzt die Fähigkeit voraus, auch das moralisch Falsche wählen zu können. Es ist daher logisch unmöglich, jemandem die Freiheit zu eröffnen, ohne ihm gleichzeitig die Möglichkeit zu geben, auch das moralisch Falsche wählen zu können.

Prämisse [4]: Die Möglichkeit, das moralisch Falsche wählen zu können, impliziert die Möglichkeit, daß das moralisch Falsche irgendwann auch faktisch getan wird, wobei die Realisierung dieser Möglichkeit ausschließlich von den Entscheidungen der freien Subjekte abhängt.

Prämisse [5]: Der positive Wert des freien Willens kann unter bestimmten Bedingungen das damit verbundene Risiko falscher bzw. leiderzeugender Entscheidungen aufwiegen.“

6 Vgl. TRAKAKIS, NICK: *The End of Philosophy of Religion*, New York 2008, 25.

7 KREINER, ARMIN: Kein theologischer Luxus. Was steht beim Theodizee-Problem auf dem Spiel?, in: *HerKorr* S2 (2011), 19–22, 22.

8 WERBICK, JÜRGEN: *Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i.Br. 2010, 15.

Aufsatz „Evil and Omnipotence“ beginnen.⁹ Dieser hatte den Gottesglauben als „positively irrational“¹⁰ bezeichnet und somit dem Anliegen Metz, dem Schrei der bedrängten Kreatur nach dem rettenden Eingreifen Gottes, die Grundlage entzogen. Das irrationale Moment besteht laut Mackie darin, dass die Attribute der Allmacht und Güte Gottes unmöglich mit der Existenz von Übeln zusammengedacht werden könnten. Nun ist der positive Aufweis der Irrationalität eine sehr weitgehende Behauptung. Der nächste von Wiertz in seinem historischen Abriss angeführte Vertreter der analytischen Debatte hat demgegenüber den bescheideneren Einwand vorgetragen, dass die Existenz Gottes angesichts des Leidens in der Welt zwar keine schlechthin irrationale, aber eine sehr unwahrscheinliche Annahme sei. Diese Auffassung firmiert in der Regel unter der Überschrift des *evidential problem of evil*.¹¹ Alvin Plantingas *free will defense*, die „quasi kanonische Fassung der Willensfreiheitsverteidigung“¹², ebenso „gefeiert“¹³ wie umstritten, trägt das alte Argument der Willensfreiheit in neuem Kontext vor und hat sich so darum bemüht, den von Mackie erhobenen Vorwurf der Irrationalität abzuweisen. Ob die *free will defense* mehr leistet, nämlich auch hinsichtlich der Plausibilitätsfrage etwas beizutragen, ist im Folgenden mitzubedenken. Denn erst dann ist die eingangs skizzierte Herausforderung in den Blick genommen, vor die das Theodizeeproblem stellt.

Das von der Willensfreiheit ausgehende Argument hat aus unterschiedlichster Richtung scharfe Kritik erfahren. Die grundsätzlichs-te ist es, sich gar nicht auf den Gang der Argumentation einlassen zu müssen, weil der ihr zugrundeliegende Freiheitbegriff angezweifelt wird. Nur also, wenn Freiheit im zu beschreibenden Sinne als wirklich angenommen werden darf, kann sie der Ausgangspunkt einer *free will defense* sein. Um den Wert der Willensfreiheit

9 MACKIE, JOHN LESLIE: Evil and Omnipotence, in: Mind 64 (1955), 200–212; Vgl. auch WIERTZ, Das Problem, 33 sowie HOWARD-SNYDER, DANIEL: The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga, in: MCBRAYER/HOWARD-SNYDER, The Blackwell Companion, 19–33.

10 MACKIE, Evil, 200: „Here it can be shown, not that religious beliefs lack rational support, but that they are positively irrational, that the several parts of the essential theological doctrine are inconsistent with one another, so that the theologian can maintain his position as a whole only by a much more extreme rejection of reason [...]“

11 Vgl. WIERTZ, Das Problem, 35f. mit Verweis auf den Artikel von PIKE, NELSON: Hume on Evil, in: The Philosophical Review 72 (1963), 180–197. Vgl. zur Übersicht erneut HOWARD-SNYDER, The Logical Problem sowie die Beiträge von Rowe und Draper im selben Band.

12 WIERTZ, Das Problem, 37 mit Verweis auf PLANTINGA, ALVIN: The Nature of Necessity, Oxford 1974.

13 STUMP, Wandering, 20 spricht von „Plantinga’s celebrated free-will defense“, freilich auch, um sich von ihr abzugrenzen.

darzustellen, der letztlich nicht einer unter anderen ist, sondern Menschsein entscheidend charakterisiert, muss zunächst dargestellt werden, von welchem Freiheitsbegriff dies behauptet werden könnte.

4.1 Die Free Will Defense

4.1.1 Welche Freiheit?

Ein Freiheitsbegriff, der für die Theodizeeproblematik von Bedeutung ist, muss es erlauben, dem Menschen die Verantwortung für seine Taten zuzuschreiben.¹⁴ Dies ist eine erste vorsichtige, aber nicht weiter reduzierbare Formulierung. Wäre dies nicht so, würden Akteure also frei genannt, obwohl ihre Handlungen ihnen *prinzipiell* nicht zurechenbar wären, so wäre auch das *malum morale* nicht ihrer Freiheitstat, sondern der diese Tat bestimmenden Ursache zuzuschreiben und die *free will defense* wäre verunmöglicht. Die Annahme, der Mensch verfüge über einen freien Willen oder der Mensch sei frei, ist also begrifflich zu unterscheiden von der bloßen Möglichkeit, dass er das seinem Willen entsprechende in die Tat überführen kann. Eine derartige „Handlungsfreiheit“ wäre selbst dann denkbar, wenn der vorausgehende Wille der Kontrolle des Menschen vollständig entzogen wäre.¹⁵ Sie würde dann allerdings nicht mehr bezeichnen als das ungehinderte Ausüben einer bestehenden Intention, zu der selbst sich der Handelnde nicht mehr verhalten können müsste. Auf diese Art ließe sich also auch dann noch von Freiheit reden, sollte das Zustandekommen des Willens unter den Bedingungen des Determinismus geschehen.¹⁶ Die Annahme der Möglichkeit der Vereinbarkeit eines strikten deterministischen Weltverlaufs mit der menschlichen Freiheit führt *dann* zu einem Freiheitsbegriff, der für die Bearbeitung des Theodizeeproblems nichts austrägt, wenn nicht mehr sinnvoll von Verantwortung für das eigene Handeln gesprochen werden kann. Diese These wird im Folgenden plausibilisiert. Mehr noch: Aus theologischer Sicht könnte diese Annahme sogar dazu führen, den Schöpfungssinn insgesamt zu hinterfragen, sofern dieser als Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch gedacht und Freiheit dabei im entsprechend

14 Notwendig ist dies etwa für die Prämissen 2–4 in Kreiners Formalisierung des Arguments; s.o.

15 Zur gängigen Unterscheidung von Handlungs- und Willensfreiheit vgl. KREINER, Gott im Leid, 245–247; STOSCH, Gott, 234; KEIL, GEERT: Willensfreiheit (Grundthemen Philosophie), Berlin-Boston ²⁰¹⁷, 1–7; 59.

16 Damit wäre noch nicht behauptet, dass der Determinismus wahr ist. Ein entsprechender Freiheitsbegriff lässt sich auch bilden, wenn diese Frage offengelassen wird. Vgl. instruktiv KEIL, Willensfreiheit, 8f. sowie 59. Zum Determinismusbegriff vgl. ebd., 17–21.

anspruchsvollen Sinn verstanden werden soll. Wäre die Ablehnung eines solchen Freiheitsbegriffs lediglich durch die Denkmöglichkeit der *free will defense* motiviert, müsste ihr Status als schwach und die Idee einer solchen Freiheit als ad-hoc-Lösung erscheinen. Es wird in der Argumentation vielmehr darum gehen müssen, aufzuzeigen, dass grundlegende menschliche Vollzüge *angemessener* beschrieben sind, wenn die These der oben genannten Vereinbarkeit zurückgewiesen wird. Daran, und nicht am möglichen Nutzen für die *free will defense*, hat sich die Argumentation zu messen. Auch für die Theologie gilt daher Geert Keils spöttische Bemerkung, dass die Freiheitstheorie kein „Wunschkonzert“ sei.¹⁷

In der Debatte um den Freiheitsbegriff vollzieht sich diese Diskussion um die Vereinbarkeit mit dem Determinismus anhand der Begriffe Kompatibilismus und Libertarismus. Da beide ein breites Spektrum unter sich vereinen, ist das erste Grundanliegen – die Zuschreibung von moralischer Verantwortung – zunächst als solches formuliert und nicht sofort einer Überschrift zugeordnet worden. Es zählt allerdings zu jenen Charakteristika, die seitens der Befürworter eines libertarischen Freiheitsbegriffs herausgestellt werden und gilt als eine Hauptmotivation, sich überhaupt mit der Frage nach der Willensfreiheit auseinander zu setzen.¹⁸ Damit ist dem Kompatibilismus unterstellt, diese nicht in gleicher Weise plausibilisieren zu können. Die Annahme, dass Freiheit und strikter Determinismus Hand in Hand gehen könnten, wird vom Philosophen Geert Keil, der pointiert für die Idee libertarischer Freiheit eintritt, als der Alltagserfahrung zuwiderlaufende These dargestellt. Zwar weist er selbst darauf hin, dass dies für sich genommen noch nichts über die Wahrheit derselben aussage.¹⁹ Allerdings unterstreiche dieser Umstand dennoch, dass Menschen

17 KEIL, Willensfreiheit, 190. Denn, ebd.: „Welche Vermögen Menschen tatsächlich besitzen, bemisst sich nicht daran, welche zu besitzen man wertvoll oder wünschenswert findet.“

18 Auf den Punkt bringt dies etwa INWAGEN, PETER VAN: When is the will free?, in: *Philosophical Perspectives* 3 (1989), 399–422, 401: „But what is at stake in this debate? Why should anyone care whether we have free will (in this special sense)? The answer is this: We care about morality, or many of us do, and, according to the classical tradition, there is an intimate connection between ‚free will‘ and morality.“ Vgl. auch KEIL, Willensfreiheit, 7.

19 Vgl. etwa KEIL, Willensfreiheit, 252; ebd., 11: „Die meisten Nichtphilosophen, die zum ersten Mal von der Auffassung hören, dass der Wille zugleich frei und streng determiniert sei, halten dies für absurd“. Der Appell an derartige Intuitionen sollte jedoch nicht überschätzt werden, da auch Erfahrungen von Unfreiheit auf diese Weise dargelegt werden können. Vgl. STREMMER, GERHARD: Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992, 122ff., der hier allerdings Freiheit mit Willkür ebenso zu verwechseln scheint wie mit der Annahme, man müsse aufkommende Neigungen abändern können. Formuliert Stremmer etwa: „Weil ich eine bestimmte Person hasse, will ich ihr Schaden zufügen, und weil ich eine andere liebe, will ich ihr Gutes tun.“ (ebd.,

in Alltagshandlungen einander in der Regel eine Freiheit unterstellen, die anspruchsvoller ist als das ungehinderte Ausüben eines Verlangens, welches sich selbst der Kontrolle entzieht. Wie im Kontext der Rede von Schuld, etwa vor Gericht, deutlich wird, ist es gerade diese Kontrolle, das distanzierende Bezugnehmen auf das eigene Wollen, das erwartet wird und dessen Fehlen – erneut: in der Regel – nicht als Entschuldigung, sondern als sanktionswürdig angesehen wird. Man muss dafür nicht große Kriminalfälle bemühen, ein Blick auf Auseinandersetzungen im Alltag genügt. Mit den Worten Geert Keils: „Wenn wir zu anderen oder zu uns selbst sagen: ‚Das hättest du nicht tun sollen‘, dann unterstellen wir, dass die Unterlassung auch möglich gewesen wäre.“²⁰ Für Keil folgt daraus, dass *alternative Möglichkeiten* unter identischen Bedingungen ein integraler Bestandteil von Freiheitsentscheidungen sein müssen. Diese Ansicht teilt er mit wichtigen Vertretern des Libertarismus, die diese Ansicht gut mit der beschriebenen Verantwortungsfähigkeit für das eigene Handeln einsichtig machen können und das „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“ für ein unverzichtbares Freiheitsmerkmal halten. Denn hätte eine Person mangels zur Verfügung stehender Alternativen *nicht* anders handeln können, als sie es tat, so ist nicht verständlich, wie ihr diese Tat moralisch zugerechnet werden könnte. Diese Annahme hat Kritik erfahren, die für die Relevanz des Freiheitsbegriffs von erheblichem Belang ist.

4.1.1.1 Moralische Verantwortung ohne Entscheidungsalternativen?

Aus Sicht vieler Vertreter eines kompatibilistischen Freiheitsbegriffs besteht allerdings die Möglichkeit, die Zuschreibung moralischer Verantwortung bei gleichzeitiger Determiniertheit der Entscheidung aufrecht zu erhalten. Dann wäre die Frage nach der Verantwortung also vom Vorhandensein alternativer Möglichkeiten entkoppelt und die Relevanz des oben benannten „Prinzips der alternativen Möglichkeiten“ widerlegt.²¹ Dies ist deshalb für die *free will defense* ein besonders relevanter Versuch, weil diese von der Annahme geleitet

123), ist die für die Freiheitsannahme relevante Frage nicht, ob ich durch einen Willensentscheid meine Gefühle abstellen, sondern ob ich auf diesen meinen Wunsch zum Zufügen von Schaden distanzierend Bezug nehmen und entscheiden kann, ihn nicht in die Tat umzusetzen. Tue ich dies dennoch, wird mich mein soziales Umfeld ermahnen, dass ich es besser unterlassen hätte.

20 KEIL, Willensfreiheit, in: FÜR KREINER, Gott im Leid, 243 ist diese Art der Selbsterfahrung „das vermutlich nach wie vor stärkste Indiz für die Existenz der Willensfreiheit“.

21 Bei FRANKFURT, HARRY: Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: The Journal of Philosophy 66 (1969), 829–839, 829 lautet die Formulierung: „This principle states that a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise.“

ist, das *malum morale* nur dann dem Menschen zuschreiben zu können, wenn es auch in seiner Macht gestanden hätte, dasselbe zu unterlassen.²²

Die berühmtesten Versuche, die Zuschreibung von Verantwortung unter den Bedingungen einer determinierten Entscheidung zu veranschaulichen, sind fiktive Szenarien in Anlehnung an Harry Frankfurt. Bei ihm selbst stellt sich ein solcher Fall wie folgt dar: Jones wird immer dann durch Black manipuliert, wenn ersterer im Begriff ist, auf eine Weise zu handeln, die Black missfällt.²³ Handelt Jones also ohne das Eingreifen Blacks auf die gewünschte Weise A, ist ein Eingreifen nicht nötig; ist er jedoch dabei, sich für B zu entscheiden, so manipuliert ihn Black derart, dass Jones sich doch noch für A entscheidet und A ausführt. Auf diese Weise, so die Argumentation, sei das Andershandelnkönnen ausgeschlossen – schließlich wird Jones immer die Handlung A ausführen müssen –, nicht aber die moralische Verantwortung. Denn der bloße Umstand, dass Jones nicht anders handeln konnte, sage noch nichts darüber aus, *weshalb* die Handlung ausgeführt worden sei. Frankfurt schlägt deshalb eine Reformulierung des Zusammenhangs von alternativen Möglichkeiten und moralischer Verantwortung vor:

The principle of alternate possibilities should thus be replaced, in my opinion, by the following principle: a person is not morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise.²⁴

Das zentrale Wort ist „only“. Wollte Jones etwa schon seit längerem seinen Bruder ermorden und deckte sich dieses Vorhaben mit Blacks Wunsch, so würde Jones das Verbrechen ohne jeden Fremdeinfluss ausführen können, und dies, ohne zu ahnen, dass er die Tat auch sonst aufgrund der Manipulation ausgeführt hätte.²⁵ Was spricht hier dafür, Jones moralisch verantwortlich zu machen? Doch wohl die Unterstellung, dass er sich *anders* hätte entscheiden sollen und besser versucht hätte, auf den Mord an seinem Bruder zu verzichten. Das setzte allerdings voraus, dass ihm dies auch freigestanden hätte. Frankfurt selbst legt diese Lesart nahe, indem er formuliert: „Of course it is in a way up to him [!; L.W.] whether he acts on his own or as a result of

22 Vgl. deshalb für die Theodizeerelevanz der Frage die Diskussion bei STOSCH, Gott, 239f.

23 Vgl. FRANKFURT, *Alternate Possibilities*, 835.

24 Ebd., 838. Ebd.f. fügt er hinzu, dass dies für ihn die Möglichkeit einschließe, moralische Verantwortung und Determinismus zusammenzudenken: „This principle does not appear to conflict with the view that moral responsibility is compatible with determinism.“

25 Allgemeiner formuliert, ebd., 830: „A person may do something in circumstances that leave him no alternative to doing it, without these circumstances actually moving him or leading him to do it – without them playing any role, indeed, in bringing it about that he does what he does.“

Black's intervention."²⁶ Auch diese Formulierungen scheinen noch eine Form von Anderskönnen vorauszusetzen, nämlich die des der Manipulation vorausgehenden Entscheidungsprozesses – oder präziser: des Versuchs, zu einer Entscheidung zu gelangen. Gälte für den Entscheidungsversuch (der dazu führt, dass Black ein eindeutiges Zeichen erhält, wie diese Entscheidung ausfallen würde²⁷) dieselbe Alternativlosigkeit wie für die Ausführung der Handlung, so wäre die moralische Intuition, auf die sich Frankfurt beruft, eine andere.²⁸

26 Ebd., 836.

27 FRANKFURT, *Alternate Possibilities*, 835 spricht davon, dass Black der Ausgang der Entscheidung offenkundig sei, denn „Black is an excellent judge of such things“. Die durch diese Formulierung provozierten Rückfragen können zunächst beiseitegelassen werden. Dass er voraussetzt, wie die Entscheidung ausfallen würde, erklärt Frankfurt ebd. mit einem Zeichen, das Pokerspieler als *tell* bezeichnen würden: so könne es z.B. sein, „that his [= Jones'; L.W.] face has invariably twitched when he was about to decide to do A and never when he was about to decide to do B.“ Was aber führt allererst zu diesem Zeichen, wenn nicht der von Jones verantwortete Entscheidungsprozess? Dieselbe Frage gilt m.E. auch in Bezug auf die Beschreibung des Zeichens als „say a neurological pattern in his brain“ bei FISCHER, JOHN MARTIN: *Responsibility and Self-Expression*, in: *The Journal of Ethics* 3 (1999), 277–297, 279. Im von ihm beschriebenen *Frankfurt-Type Case* greift Black *dann* mittels eines im Gehirn platzierten Geräts ein, wenn er merkt, dass Jones dabei ist, dem ungewünschten Präsidentschaftskandidaten seine Stimme zu geben. Fischer zieht ebd. das Fazit: „Given that the device plays no role in Jones' deliberations and act of voting, it seems to me that Jones acts freely and is morally responsible for voting for Gore. And given the presence of Black's device, it is plausible to think that Jones does not have alternative possibilities with regard to his choice and action.“ Noch deutlicher als bei Frankfurt selbst drängt sich der Schluss auf: Sind die „deliberations“ und der „act of voting“ (!) auf Jones selbst zurückzuführen, so wäre die Zuschreibung moralischer Verantwortung kaum aufrecht zu erhalten, wenn auch diese Akte der Manipulation unterlägen. So gesteht dann auch FISCHER, ebd., 280 selbst zu: „I concede that one can always find a flicker of freedom in the Frankfurt-type cases insofar as they are developed as ‚prior-sign‘ cases.“ Zugleich erscheint ihm dieser als „insufficiently robust to ground our attributions of moral responsibility.“ STUMP, ELEONORE: *Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flicker of Freedom*, in: *The Journal of Ethics* 3 (1999), 299–324 wendet sich gegen das „flicker of freedom“-Argument, indem sie das „Signal“ genauer ausbuchstabiert, dass der Manipulator erhält. Sie versteht es als Neuronensequenzen, die einem mentalen Zustand korrelieren, im Gegensatz zu letzterem jedoch eine zeitliche Abfolge haben und so durch ein vom Manipulator Grey eingesetztes Gerät unterbrochen werden könnten. Geschehe dies, sei aber das korrelierende mentale Ereignis nicht etwa plötzlich unterbrochen, sondern überhaupt nicht vorhanden, so dass nicht von einer dem Zeichen *vorausgehenden* Handlung die Rede sein könne (vgl. ebd., 309f.). Stumps an Thomas von Aquin angelehnte Sicht zum Prinzip der alternativen Möglichkeiten wird in Kapitel 6 erneut thematisiert.

28 So explizit KEIL, *Willensfreiheit*, 84: „Wenn die Behauptung dagegen lautet, dass wir Jones auch unter Bedingungen strenger naturgesetzlicher Determination moralisch verantwortlich machen würden, würde sie nicht mehr durch dieselben Intuitionen gestützt wie in Frankfurts ursprünglicher Geschichte. Wir wären auf die schlichte Antithese

Auch bei Frankfurt scheint insofern ein minimales Freiheitsmoment vorausgesetzt, wenn von moralischer Verantwortung die Rede ist. Dies ist jedenfalls die Analyse derer, die auch in den von ihm beschriebenen Szenarien eine Form des Andershandelns verteidigen. Meist geschieht dies, indem der Unterschied zwischen dem Handeln aus eigenen Beweggründen („*Black greift nicht ein*“-Szenario) und aus Manipulation („*Black greift ein*“-Szenario) betont wird.²⁹ Beim Auftauchen des „Zeichens“ fokussiert die Argumentation eher auf die Zeit *vor* dem Einsetzen des entsprechenden Aktes, den Jones ausführen soll. Es lässt sich aber auch die Ausführung der Handlung selbst in den Blick nehmen. Zwar ist das aus der Handlung resultierende Ereignis in beiden Fällen identisch: So „wählt“ Jones, je nach dem Veröffentlichungsjahr des Artikels zur Debatte, einen bestimmten US-Präsidentschaftskandidaten entweder mit oder ohne Blacks Zutun. Der zu diesem Ergebnis führende Akt aber ist *nicht* derselbe: denn er ist im ersten Szenario Jones', im zweiten Szenario Blacks Wahl. Die in der Regel nicht weiter ausbuchstabierte Science-Fiction-Geräte, mit denen Black die Entscheidung manipuliert, sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass es *Black* ist, der hier die Entscheidung übernimmt und Jones als sein Instrument nutzt. Daran ändert auch nichts, dass Jones die Wahl als seine eigene empfindet oder die Formulierungen derart gewählt werden, dass Jones durch Blacks Manipulation zu einer „Entscheidung“ geführt werde. *Er* entscheidet sich aber nicht. Das Verhältnis von Blacks Manipulation zu Jones „Entscheidung“ ist wie dasjenige Lord Voldemorts aus J.K. Rowlings Harry-Potter-Romanen zu den Handlungen eines Opfers, das dieser mit

kompatibilistischer und inkompatibilistischer Intuitionen zur moralischen Verantwortlichkeit zurückgeworfen.“

- 29 Vgl. auch MCKENNA, MICHAEL: Alternative Possibilities and the Failure of the Counterexample Strategy, in: *Journal of Philosophy* 28 (1997), 71–85, 75; WIDERKER, DAVID: Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities, in: *The Philosophical Review*, 104 (1995), 247–261, 255 geht so weit, die Entscheidungs- und Intentionenbildung durch das Szenario nicht berührt zu sehen, denn „a Frankfurt-type counterfactual intervener can deprive an agent of his *freedom to carry out* a given want or intention, but he cannot deprive him of his *freedom to form* it.“ Auch BROWN, VIVIENNE: Moral Responsibility and Alternative Possibilities, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 9 (2006), 265–288 sieht das Prinzip der alternativen Möglichkeiten *nicht* zurückgewiesen, sofern damit gemeint sei, dass es sich um eine „comparative decision“ gehandelt habe. Deutlich auch BRÜNTRUP, GODEHARD: Der Ort der Freiheit in der Natur. Eine metaphysische Skizze, in: STOSCH, KLAUS VON u.a. (Hg.): *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn 2019, 125–145, 128: „Nur weil es dieses kurze Aufflackern einer selbstbestimmten Wahl zwischen Alternativen gab, schreiben wir der Person echte Verantwortung zu.“

dem Imperius-Fluch belegt.³⁰ Das suggeriert: Jones *konnte* in einem gewissen Sinne anders handeln – nämlich selbst („*Black greift nicht ein*“-Szenario) oder überhaupt nicht („*Black greift ein*“-Szenario).³¹ Im letztgenannten Fall ist es Black, der mittels Jones für Gore die Stimme abgibt, so wie es Voldemort ist, der mittels Zauberei seine Gegner Verbrechen begehen lässt. Es ist daher eine plausible Beschreibung des Szenarios, wenn Keil argumentiert, dass die *Fähigkeit* zur Freiheit auch durch Blacks Manipulation nicht tangiert sei, sondern die *Gelegenheit* zu deren Ausübung durch den Manipulator genommen werde.³²

Gegenüber den alternativen Möglichkeiten betont Frankfurt die Rolle *eigener Gründe* für das Handeln als zentrales Kriterium für die Zuschreibung moralischer Verantwortung.³³ Das macht verständlich, wieso wir bereit sind, die Wahl des nicht manipulierten Jones zu loben oder zu verurteilen. Zugleich schwächt dies die Vorstellung, das Szenario könne auch unter den Bedingungen eines strikten kausalen Determinismus funktionieren, da die Rede von *eigenen* Gründen dann nicht in gleicher Weise aufrechterhalten werden könnte. Denn diese Gründe, und die durch sie entfaltete Überzeugungskraft, gingen dann darin auf, die Konsequenz aus den Bedingungen der Welt zu sein, hätten anders also nie ausfallen können. Wo auf dem Stimmzettel Jones sein Kreuz macht, ist dann auch im Fall, in dem Black *nicht* eingreift, immer bereits festgelegt.³⁴ Gerade deshalb aber wird häufig argumentiert, dass moralische

30 Ein solcher Fluch erlaubt es, den Willen der verzauberten Person zu übernehmen und sie zum Ausführen einer Handlung zu zwingen.

31 STUMP, *Alternative Possibilities*, 301 ist der Ansicht, dass zur flicker of freedom-Strategie gehöre, die *Handlung* und das *Selbst-Ausführen dieser Handlung* zu unterscheiden: „Their strategy requires the supposition that doing an act-on-one's-own is itself an action of sorts.“ Ansonsten sei nicht einsichtig zu machen, was in der manipulierten Alternative fehle. Bei BRÜNTRUP, *Der Ort der Freiheit*, 128 liegt m.E. zu Recht die *umgekehrte* Beschreibung vor: „Entweder handelt Peter [= Jones; L.W.] oder er handelt nicht. Wenn der Wissenschaftler eingreift, handelt nicht mehr Peter, sondern der Wissenschaftler.“

32 Vgl. KEIL, *Willensfreiheit*, 86f. Ebd. verweist Keil auf die Interpretationsmöglichkeit, den *Entscheidungsversuch* als *bereits begonnen* darzustellen.

33 Vgl. pointiert FRANKFURT, HARRY: Responses, in: *The Journal of Ethics* 3 (1999), 367–372, 370: „An absence of alternatives is consistent with moral responsibility, I maintain, when someone acts as he does for reasons of his own.“

34 Ein Versuch, dennoch von Jones' Andershandelnkönnen zu sprechen, wäre es, mit Moore die Bedeutung des Satzes „Er hätte anders handeln können“ zu analysieren. Dieser argumentiert, dass die logische Möglichkeit zu einer anderen Entscheidung bestanden hätte. So hätte etwa die Leserin dieser Arbeit, die bis zu diesem Kapitel gelangt ist, stattdessen auch einen Film sehen können, *wenn sie sich dazu entschieden hätte*. Ob es allerdings nicht nur logisch, sondern ihr auch tatsächlich möglich war, eine andere Entscheidung zu treffen, ist damit nicht beantwortet – vielmehr nützt es wenig, die Formulierung „anders handeln können“ zu retten, wenn sie in dieser Weise in ihrem Sinn reduziert wird. Vgl. STOSCH, *Gott*, 237f. und das Fazit bei KEIL, *Willensfreiheit*, 73: „Allein indem man sich

Verantwortung und ein strikter Determinismus nicht vereinbar sind.³⁵ Diese Intuition ist durch die Frankfurt-Szenarien keineswegs widerlegt, sondern kann sogar gestützt werden.

Auf diese Nicht-Determiniertheit der Welt als Voraussetzung von Freiheit lässt sich auch dann noch beharren, wenn alternative Möglichkeiten nicht als notwendig für Freiheitsentscheidungen betrachtet werden. So würde Eleonore Stump Frankfurt zugestehen, gezeigt zu haben, dass das Anderskönnen keine *zwingende* Voraussetzung von Freiheitsentscheidungen sei, jedoch nicht behaupten, dass diese mit dem Determinismus vereinbar seien.³⁶ Geert Keil hingegen formuliert unmissverständlich, wenn es um das Andershandelnkönnen geht: „Alternative Möglichkeiten sind nicht alles, was es für Freiheit braucht, aber ohne alternative Möglichkeiten ist alles nichts.“³⁷ Das „Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen“ gilt ihm geradezu als der „Kern des libertarischen Freiheitsbegriffs“.³⁸ Ähnliches gilt auch dann noch, wenn der Spielraum des Andershandelnkönnens wie bei Peter van Inwagen auf wenige Situationen beschränkt³⁹ oder mit ihm und Kane auf zentrale vergangene

auf *einen* in der normalen Sprache etablierten Sinn von ‚können‘ beruft und diesen zum relevanten erklärt, hebt man nicht den Umstand aus, dass naturgesetzliche Unmöglichkeit andere, schwächere Möglichkeiten verschließt.“ Vgl. auch INWAGEN, *When is the Will Free?*, 402–404.

35 Das ist in knapper Form gezeigt worden von INWAGEN, PETER VAN: *Moral Responsibility, Determinism, and the Ability to Do Otherwise*, in: *The Journal of Ethics* 3 (1999), 341–350, 347:

„(1) If determinism is true and p [= „states of affairs“; L.W.] obtains, then Np [= „ p obtains and no one is able or ever was able to prevent p (from obtaining)“; L.W.]

(2) A person is morally responsible for p only if (p obtains and) he is or was able to prevent p (from obtaining)

(3) If (2) is true and if Np , then no one is morally responsible for p hence,

(4) If determinism is true and p obtains, no one is morally responsible for p .“

36 Vgl. dazu auch Kap. 6.5.

37 KEIL, *Willensfreiheit*, 97.

38 Ebd., 115. In diesem Sinne hält etwa SWINBURNE, RICHARD: *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, 39 selbstverständlich fest, dass zum Freiheitsbegriff der von ihm entwickelten *free will defense* gehöre, dass „it remains possible either that the agent will do the action in question, or that he will refrain from doing it.“

39 INWAGEN, *When is the Will Free?*, 404 nimmt an „that being able to do otherwise is a comparatively rare condition, even a *very* rare condition“. Solche Fälle listet er ebd., 415f. auf: zunächst gelte dies für Buridan-Szenarien, in denen die Alternativen nicht unterscheidbar oder gleichrangig seien („vanilla/chocolate cases“), darüber hinaus für Entscheidungen zwischen Pflicht und Neigung (ebd., 416) und schließlich zwischen „incommensurable values“ (ebd.): etwa der Wahl, so sein Beispiel, Anwalt oder Konzertpianist zu werden. Vgl. dazu KEIL, *Willensfreiheit*, 189.

Entscheidungen rückverlagert wird.⁴⁰ Versteht man mit Keil die Rede von der Freiheit allerdings „als eine metaphysisch implikationsreiche anthropologische Behauptung über menschliche Fähigkeiten“,⁴¹ so gerät man nicht in die Schwierigkeit, diskutieren zu müssen, ob Luther nun aktuell eine self-forming action vollzieht oder ob er aufgrund einer solchen in der Vergangenheit nicht mehr anders als ebenso handeln konnte. Gründe abzuwägen und weiterüberlegen zu können sind für Keil konstitutiv für die *Fähigkeit* der Freiheit, die nicht dadurch aufhört zu existieren, dass sie nicht aktualisiert wird. Trotz der Debattenlage scheint es gerechtfertigt, alternative Möglichkeiten als konstitutiv für einen Freiheitsbegriff anzunehmen, der es erlaubt, moralische Verantwortung zuzuschreiben.⁴² Im Folgenden ist die für das Theodizeeproblem relevante Frage zu bedenken, welche Wege vorstellbar wären, mittels derer Gott dieses Vermögen verändern oder in einer Weise hätte ermöglichen können, die Entscheidungen zum Bösen verunmöglicht hätten.

40 Kane argumentiert in den Spuren der aristotelischen Idee der Charakterformung, um die Rede von moralischer Verantwortlichkeit aufrechterhalten zu können. Auch wenn eine *heute* getroffene Entscheidung nicht mehr anders hätte ausfallen können, so gilt laut KANE, ROBERT: Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem, in: DERS. (Hg.): The Oxford Handbook of Free Will, Oxford 2011, 381–404, 383 „[...] to be *ultimately* responsible for the choice, the agent must be at least in part responsible by virtue of choices or actions voluntarily performed in the past for having the character and motives he or she now has.“ KEIL, Willensfreiheit, 199 fasst dies treffend zusammen: „Luther bekommt eine zweite Chance zum Andershandeln, die allerdings in der Vergangenheit liegt.“

41 Ebd., 245.

42 Dass eine solche Fähigkeit angezweifelt wird und kompatibilistische Freiheitsbegriffe derzeit prominent vorgebracht werden, dürfte entscheidend mit dem zusammenhängen, was Keil ebd., 115–125 als „Mythen über den libertarischen Freiheitsbegriff“ zusammenfasst. Der wichtigste Vorwurf dürfte sein, der Wille werde auf diese Weise als etwas vom Rest der natürlichen Welt losgelöstes betrachtet. Keil spricht dabei vom „Mythos des Dualismus“ (ebd., 118), wie er vor allem in der Rezeption der Ergebnisse der Hirnforschung angenommen werde. Das Problem sieht Keil im Fehlschluss von einer physischen Realisierung mentaler Ereignisse auf deren kausale Determination (vgl. ebd.). Auf den Punkt bringt er dies mit einer hilfreichen Rückfrage an eine oberflächliche Rezeption der Debatte: „Warum sollte der Umstand, dass mentale Prozesse physisch realisiert sind, dass also in meinem Gehirn etwas vorgeht, während ich etwas denke oder will, meine Freiheit gefährden?“ (ebd., 119) Vgl. dazu ebd., 205–238 sowie für eine Übersicht und Diskussion zentraler Einwände LANGENFELD, AARON: Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht (Innsbrucker Theologische Studien 98), Innsbruck 2021, 38–44.

4.1.1.2 Modifizierte Freiheit?

Eine Reihe von Kritikversuchen der Frankfurt-Szenarien bezieht sich auf die Rolle des Manipulators, etwa auf dessen Wissen und Freiheitsspielraum oder die Frage, wie er über die Fähigkeit verfügen solle, in die Entscheidung eingreifen zu können. Eine heute wohl naheliegendere Modifikation des Beispiels lässt sich einem Hinweis Frankfurts entnehmen. Man könne etwa statt der eingreifenden Person auch „a machine programmed to do what Black does“ annehmen.⁴³ Für die Plausibilität der *free will defense* ist die entscheidende Frage allerdings endlich explizit zu stellen: Könnte statt einer Maschine auch Gott an Blacks Stelle treten und in ähnlicher Weise handeln, wie dieser es im beschriebenen Szenario tut?⁴⁴ So würden sogar einige der Einwände entkräftet, die gegen das Frankfurt-Szenario vorgebracht werden, denn der Gott des Beispiels könnte über einen größeren Freiheitsspielraum als Jones verfügen und außerdem dessen Entscheidungen vorhersehen – Black musste sich immer mit der Frage konfrontieren lassen, wieso ihm im Gegensatz zu Jones diese Kompetenzen zugeschrieben werden können. Die durch die Beschäftigung mit dem Beispiel motivierte Überlegung deckt sich mit einer Frage, die bereits Mackie im Hinblick auf Gottes Wirken aufgeworfen hatte und die seitdem die Theodizee-debatte begleitet: „Why should he not leave men free to will rightly, but intervene when he sees them beginning to will wrongly?“⁴⁵ Bis in die Formulierung hinein ist dies die Frage nach einem Gott, der wie Black agiert: sogar die etwas vage Formulierung „sees them beginning to will“ ist nahe bei Frankfurts „Zeichen“, das Black zum Eingreifen anregt, und zwänge nicht einmal dazu, Gott eine *scientia media* zuzuschreiben.

43 FRANKFURT, *Alternate Possibilities*, 836, FN 4. Diese Vorstellung gerät recht nahe an das Zutrauen, das mitunter in Algorithmen und deren „Vorhersagen“ gesetzt wird – ein prominentes Beispiel war die Diskussion um *Cambridge Analytica* im Kontext der US-Präsidentenwahl 2016. Hier geht es allerdings um statistische Wahrscheinlichkeiten, nicht um die Aufhebung des Anderskönnens durch Manipulation. Wenn ein Algorithmus anhand bestimmter Datensätze zum Ergebnis kommt, dass eine Person *wahrscheinlich* für Trump stimmen wird und die Person dies dann tatsächlich tut, folgt daraus nicht, dass sie unfrei war, anders zu handeln.

44 Vgl. STOSCH, *Theodizee*, 75.

45 MACKIE, *Evil and Omnipotence*, 210. Die Frage wird auch theologisch variiert immer wieder vorgebracht; vgl. etwa BRÜNTRUP, GODEHARD: *Das Prozessparadigma*, in: VIERTBAUER, KLAUS/GASSER, GEORG (Hg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart 2019, 295–307, 305f.: „Auch Eltern wollen, dass ihre Kinder frei sind, aber gerade deshalb greifen sie kontrollierend ein, wenn die Kinder sich anschicken, Gefährliches oder höchst Unmoralisches zu tun. Gerade wenn Gott unsere Freiheit will, dann sollte er dann eingreifen, wenn wir dabei sind, unsere Freiheit zu gefährden oder horrendes Übel anzurichten.“

Vielmehr könnte Gott dann ähnlich handeln wie ein Elternteil, das dem Kind das Fahrradfahren beibringt und mit ausgestreckten Armen die ersten Fahrversuche begleitet, um immer dann einzugreifen, wenn das Kind im Begriff ist, zu stürzen.⁴⁶ Wie jeder Vergleich stößt auch dieser an seine Grenzen, denn ein Eingriff in eine Entscheidung ist natürlich von anderer Qualität als die Unterstützung beim Fahrradfahren. Die Pointe ist dennoch klar: Könnte der Mensch vom „Fall“ abgehalten werden? Es gibt eine Reihe von Einwänden dagegen. Klaus von Stosch argumentiert, dass sich auf lange Sicht Entscheidungen wohl nicht manipulieren ließen, ohne dass sich auch der Charakter des Menschen verändere, der ja, wie bereits Kane deutlich gemacht hatte, in engem Zusammenhang zu seinen Entscheidungen und Handlungen gesehen werden müsse.⁴⁷ Eine Manipulation der Freiheit liefe mindestens auf lange Sicht also darauf hinaus, dass Freiheit als solche nicht vorhanden sei. Um das Beispiel bis an seine Grenze zu dehnen: Wer *immer* nur so Fahrrad fahren gelassen wird, dass die Elternhände ihn noch auffangen könnten, kann schlicht nicht Fahrradfahren.

Entscheidend sind jedoch vor allem die Konsequenzen für das Gott-Mensch-Verhältnis. Lässt das Fahrradbeispiel Raum für die Anerkennung der Eltern ihren Kindern gegenüber, ist dies von einem manipulativen Eingriff in einen Entscheidungsprozess (oder einem diesem vorgelagerten Moment) kaum anzunehmen. Wie auch immer der Manipulator in Frankfurt-Szenarien geschildert wird: Keine der Geschichten lässt vermuten, dass er ein Vertrauensverhältnis zu Jones aufbauen könnte, und nicht umsonst gilt der Imperiusfluch in den Potter-Romanen als unverzeihlich. Was die Frankfurt-Fälle allerdings helfen können, deutlich zu machen, ist die Frage nach dem Wert der Freiheit. Ginge es bei diesem tatsächlich nur darum, den Menschen eine Art Moral-Test zu bieten, den sie bestehen, oder bei dem sie durchfallen können, ließe sich vermutlich sogar eine „Frankfurt story that is a case of theology fiction, rather than the usual science fiction“⁴⁸ entwickeln, in der Gott wie Black fungierte und die „Prüfung“ dann beenden könnte, wenn der Mensch diese Grenze zu

46 So das Beispiel von WYMA, KEITH: Moral Responsibility and Leeway for Action, in: American Philosophical Quarterly 34 (1997), 57–70, 57 für ein im Alltag begegnendes Frankfurt-Szenario. Vgl. den Verweis darauf bei FISCHER, Responsibility, 282. WYMA, Moral Responsibility, 68 meint, dass der Fahrerfolg ihm trotz der elterlichen Eingriffsmöglichkeit für den Fall des Nichteingreifens zuzurechnen sei, „because even though I could not have fallen or crashed while my father hovered protectively over me, I could still have faltered enough that he would have had to steady me; and because I had leeway to falter but did not do so, the success of riding was truly mine.“

47 Vgl. STOSCH, Theodizee, 75.

48 STUMP, ELEONORE: Moral Responsibility without Alternative Possibilities, in: WIDENKER, DAVID/MCKENNA, MICHAEL (Hg.): Moral Responsibility and Alternative

überschreiten im Begriff wäre. Auf diese Frage nach dem Wert der Freiheit wird im Folgenden zurückzukommen sein.

Zunächst ist die zweite Möglichkeit zur Verhinderung des *malum morale* zu adressieren, die im Anschluss an Mackie regelmäßig diskutiert wird. Denn auch wenn ein manipulierender Eingriff in einen Entscheidungsvorgang weder mit der Freiheit des Menschen noch mit der Zuwendung Gottes vereinbar scheint, ist damit noch nicht eine weitere Frage beantwortet, die dieser in seinem programmatischen Aufsatz ebenfalls aufwirft: „if God has made men such that in their free choices they sometimes prefer what is good and sometimes what is evil, why could he not have made men such that they always freely choose the good?“⁴⁹ Angenommen, der Gott des theologischen Frankfurt-Szenarios verfügte über das Wissen, wie jedes seiner Geschöpfe in Zukunft handeln würde: Stünde ihm dann nicht die Möglichkeit offen, nur jene Menschen zu schaffen, die *in Freiheit* immer nur das Gute wählen? Gott könnte auf diese Weise sicherstellen, dass die Geschichte als „*Black greift nicht ein*“-Szenario verlief, da Jones, der Mensch, von sich aus immer nur jene Optionen wählte, die Gott guthieße. So schiene dessen Freiheit respektiert und das durch das moralische Übel hervorgerufene Leiden verhindert. Dieser Gedanke scheint zudem aus einer theologischen Sicht weiter ausgeführt werden zu können, die sich gegen eine vorschnelle Unterscheidung von „Zulassung“ und „Bewirkung“ des Leidens wehrt. So formuliert auch Karl Rahner:

Was heißt: ‚Zulassung‘, wenn gerade nach der Theologie der klassischen Schulen über das Verhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit kein Zweifel darüber sein kann, daß Gott, ohne irgendwie die Freiheit der Kreatur anzutasten oder zu verringern, dennoch in seiner Prädestination der kreatürlichen Freiheit verhindern könnte, daß sich in der Welt faktisch Schuld als Nein zu seinem heiligen Willen ereigne, wenn es letztlich gegen die klassische theologische Metaphysik ist, mit einer weitverbreiteten vulgären Apologetik zu behaupten, Gott *müsse* auch Schuld in seiner Welt ‚zulassen‘, wenn er, was ihm doch zustehe, kreatürliche Freiheit in seiner Welt haben wolle.⁵⁰

Possibilities. Essays on the Importance of Alternative Possibilities, Aldershot 2003, 139–158, 149 entwirft eine solche zu Anschauungszwecken im Rückgriff auf den Molinismus.

49 MACKIE, Evil and Omnipotence, 209.

50 RAHNER, KARL: Warum lässt uns Gott leiden?, in: SW (2009) 30, 373–384, 374. Zur Frage auch KANT, Mißlingen, AA VIII 259. Vgl. den hilfreichen Hinweis bei BREUL, MARTIN/LANGENFELD, AARON: Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse, in: ThPh 92 (2017), 346–370, 364, dass die *free will defense* keineswegs jede mögliche Sinndimension des Freiheitsbegriffs einholen müsse. Im Hinblick auf Rahners Kritik formulieren sie ebd.: „Die free will defense setzt voraus, dass es Freiheit im Sinne eines praktisch-vernünftigen Vermögens in moralischen Entscheidungssituationen gibt. Gegenüber anderen Gegebenheitsweisen der Freiheit und auch gegenüber theologischen

Die Pointe scheint hier zu sein, dass von Gott nicht so geredet werden soll, als stünde er dem Weltverlauf passiv gegenüber und sei der menschlichen Schuld gewissermaßen hilflos ausgeliefert. Würde dies derart überbetont, so wäre Gott erneut nicht mehr der mögliche Adressat, von dem Hiob mit der Frage „Wie lange noch?“ seine Errettung einfordern könnte. Insofern bleibt die Mahnung wichtig, die dennoch nötige Unterscheidung von „Bewirkung“ und „Zulassung“ nicht so zu überdehnen, dass Gott nicht mehr als letztverantwortlich auch für die Freisetzung menschlicher Freiheit gedacht würde. Wie allerdings soll eine Freiheit denkbar sein, die mit der „Prädestination“ derselben zum Guten kompatibel wäre? Berührt ist damit die Frage nach einer konsistenten Darstellung der göttlichen Attribute. Hieße Prädestination, dass die Entscheidungen nicht die je eigenen, sondern die von Gott *bestimmten* wären, höbe sich der Freiheitsbegriff schlicht auf.⁵¹

4.1.1.3 Die Zuordnung von Allmacht und Allwissenheit Gottes zur Freiheit des Menschen

Dieser Problemkomplex wird in der Regel als die Frage nach dem Verhältnis von Allmacht und Freiheit verhandelt.⁵² Einen spekulativen Ausweg aus dem

Freiheitstheorien, die dieses praktisch-vernünftige Vermögen noch einmal als gnadenhaft bestimmtes verstehen, kann sie agnostisch bleiben, solange die Existenz und die Werthaftigkeit des praktisch-vernünftigen Vermögens nicht in Frage gestellt werden.“ Ich meine daher nicht, dass die *free will defense* sich dem Anspruch stellen müsste, erschöpfend auszuloten, was Freiheit ausmache. Sie „reduziert“ daher Freiheit auch nicht „auf die Wahl zwischen alternativen Optionen“, wie DALFERTH, *Malum*, 296 andeutet, sondern hält diese lediglich als unabweisbaren Bestandteil der Rede von Freiheit fest; das heißt nicht, dass sie sich darin erschöpft.

- 51 Vgl. PRÖPPER, *Gefragte*, 272, dem eine ähnliche Überlegung Rahners „verschlossen“ bleibt sowie MENKE, KARL-HEINZ: *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015, 211f. Wird der Freiheitsbegriff kompatibilistisch gefasst, scheitert die *free will defense* in der Tat an dieser Stelle; vgl. HERMANNI, FRIEDRICH: *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen (Collegium Metaphysicum 1)*, Tübingen 2017, 123f.
- 52 Illustriert wird dies regelmäßig mit dem Verweis auf das Steinparadox; vgl. etwa SCHÄRTL, THOMAS: *Allmacht, Allwissenheit und Allgüte*, in: VIERTBAUER/GASSER, *Handbuch*, 124–143, 127. Die Auflösung im Sinne von KREINER, *Gott im Leid*, 277 betont, dass „[a]uch ein allmächtiges Wesen [...] daher keine Wesen erschaffen [können], deren Entscheidungen gleichzeitig sowohl frei als auch von ihm verursacht sind [...]“. Die islamische Tradition kennt ähnliche Streitfragen und die vergleichbare Lösung, dass derartige Annahmen „denk unmöglich“, *muḥāl*, seien, wie ESS, JOSEF VAN: *Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache*, in: BIESTERFELDT, HINRICH (Hg.): *Kleine Schriften by Josef van Ess*. Band 3, Leiden 2018, 653–688, 653 festhält. Aus der paradoxen Struktur des Allmachtbegriffs wird man nur kommen, wenn man die Erschaffung von freiheitsbegabten Geschöpfen *als* Allmacht versteht. In den Spuren Kierkegaards ist gerade das

Dilemma scheint zunächst die Verhältnisbestimmung von Allwissenheit und Freiheit zu bieten, der Mackies Einwand unterstützen könnte, weil hier nicht behauptet werden muss, dass Gott selbst Urheber der menschlichen Handlungen ist.⁵³ In diesem Kontext ist knapp zu unterscheiden zwischen dem *Vorauswissen* Gottes sowie dem Wissen Gottes um kontrafaktische Konditionale. Ersteres würde bedeuten, dass Gott bereits vor meiner Geburt weiß, wie viele Kilometer ich morgen Nachmittag joggen werde. Letzteres hieße, dass er auch darum weiß, was ich stattdessen getan hätte, wenn ich mir in der Vorwoche das Bein gebrochen hätte. Die am ersten Beispiel vorgebrachte Kritik hebt vor allem darauf ab, dass eine Freiheitsentscheidung nicht mehr möglich ist, wenn gestern bereits wahr ist, was heute geschieht:⁵⁴ Weiß Gott immer schon, dass ich jetzt diesen Satz aufschreibe, dann war ich nicht frei, ihn nicht zu schreiben. Auch ist es grundsätzlich fraglich, inwiefern Aussagen über die Zukunft bereits heute wahr sein *können*.⁵⁵ Die klassische eternalistische Position versucht das Problem zu lösen, indem Gottes Ewigkeit als Gegenwart zu

Raumgeben für Freiheit das Spezifikum von *Allmacht*. Vgl. etwa STOSCH, Gott, 222f. Fasst man dies so auf, ist die typische Formulierung einer „Zurücknahme“ oder „Begrenzung“ der göttlichen Allmacht zumindest missverständlich. Ebenso gerät es in eine Schieflage zu konstatieren, die *free will defense* folge der „Strategie einer Infragestellung von Gottes Allmacht“, wie BÖHNKE, MICHAEL: Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: DERS. u.a.: Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theologische Module 1), Freiburg i.Br. 2007, 69–105, 83 formuliert, oder bei ihr „Depotenzierungen Gottes“ auszumachen, wie dies RUHS-TORFER, KARLHEINZ: Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven, Paderborn 2013, 121 tut. Gerade vor dem Hintergrund der von Metz angeschärften Einforderung eschatologischer Rettung teile ich Ruhstorfers ebd., 125 ausgeführten Gedanken, dass „[...] nicht Wissen, Wille und Macht Gottes in einem Maß depotenziert werden, dass die Gottheit Gottes in Gefahr gerät und damit auch der Grund zur Hoffnung, der Inhalt des Glaubens und die Kraft der Liebe aufgegeben werden.“ Ich sehe allerdings nicht, wieso dies durch eine *free will defense* geschehen muss, solange die Ermöglichung von Freiheit als Allmacht, nicht in Konkurrenz zu ihr, aufgefasst wird. Mit LERCH, MAGNUS: Was heißt „Erlöse uns von dem Bösen“? Exegetische und systematische Überlegungen zur siebten Vater-Unser-Bitte, in: IKaZ 49 (2020), 5–22, 17 geht es vielmehr um ein Verhältnis der „*Korrespondenz*: Gottes Allmacht ist inhaltlich qualifiziert als Beziehungswille und Beziehungsmacht, die andere Freiheit freisetzt, achtet und in das eigene Handeln mit einbezieht.“ Vgl. dazu auch MENKE, Das unterscheidend Christliche, 182f.

53 Vgl. zu diesem Komplex auch STOSCH, Gott, 225–228.

54 Vgl. KREINER, Gott im Leid, 281–292 sowie die dortigen Verweise auf klassische Quellen sowie GRÖSSL, JOHANNES: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit (STEP 3), Münster 2015, bes. 156–178; zur Übersicht WIERTZ, OLIVER J.: Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit, in: VIERTBAUER/GASSER, Handbuch, 159–174.

55 Vgl. zur Frage KREINER, Gott im Leid, 286.

aller Zeit gedacht wird, so dass nicht mehr von einem *Vorauswissen* Gottes die Rede sein kann.⁵⁶ So geht Eleonore Stump im Anschluss an Thomas von Aquin davon aus, dass Gottes „ET-Simultaneity“ zur Welt weder die menschliche Freiheit noch die Möglichkeit Gottes aufhebe, in der Geschichte zu agieren.⁵⁷ Kreiner sieht zwar plausiblerweise durch die Streichung der zeitlichen Komponente das Problem nur reformuliert, da aus unserer menschlichen Perspektive noch immer gelte: „Es ist gegenwärtig wahr, daß Gott weiß, wie sich B in Zukunft entscheiden wird.“⁵⁸ Selbst eine Vertreterin des Eternalismus, die auf der Denkmöglichkeit menschlicher Freiheit unter der Annahme göttlicher Gegenwart zu aller Zeit beharrt, könnte allerdings Mackie in der Annahme widersprechen, dass es Gott möglich gewesen wäre, nur jene Menschen zu erschaffen, die stets in Freiheit das Gute tun.

56 Vgl. zur Position des Boethius und deren Aufnahme bei Thomas von Aquin die Übersicht bei STOSCH, KLAUS VON: Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn 42019, 221ff. sowie REMÉNYI, MATTHIAS: Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg i.Br. 2016, 686.

57 Mit diesem zuvor von ihr gemeinsam mit Norman Kretzmann eingeführten Begriff will Stump die „Gegenwart“ der Ewigkeit Gottes zur sich in der Zeit vollziehenden menschlichen Geschichte ausdrücken. Zur Illustration nutzt sie das Beispiel des fiktiven „Flatland“, dessen zweidimensionale Bewohner je nur an einem bestimmten Punkt in der Mitte des „Landes“ ‚hier‘ sein könnten, während ein Mensch dem kompletten zweidimensionalen Geschehen gegenwärtig sein könne; STUMP, ELEONORE: Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal, in: EJPR 5 (2013), 29–53, 33: „The reason for this apparently paradoxical claim is that all of Flatland can be encompassed within the metaphysically bigger *here* of the three-dimensional world.“ Für REMÉNYI, Auferstehung, 693 „liegt der wunde Punkt dieser Überlegung [der ET-Simultaneity; L.W.] im schillernden Begriff der Gegenwart, der zwischen absoluter Äquivokation (zwei irreduzibel differente Seinsmodi) und bruchloser Univokation (Simultaneität) changiert.“

58 KREINER, Gott im Leid, 293. HERMANNI, FRIEDRICH: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, 298 weist diesen Versuch als „nicht überzeugend“ zurück und sieht die Möglichkeit der Freiheit auch unter der Bedingung des Eternalismus, nicht aber unter der eines zeitlichen göttlichen *Vorauswissens* gegeben. Vgl. auch KORECK, KARSTEN: Das Theodizeeproblem als logisches Widerspruchspröblem. Die sachliche Relevanz der Argumente bei Leibniz und Kant für die Lösung des Theodizeeproblems unter Berücksichtigung des Arguments der Willensfreiheit aus der analytischen Religionsphilosophie (Scientia & Religio 19), Freiburg-München 2021, 317. Das entscheidendere Argument ist jedoch die Frage nach den leidüberwindenden und rettenden Möglichkeiten Gottes. Ist Gott *aller* Zeit bleibend gegenwärtig, so scheint mir die Idee der Überwindung *des* und Rettung *aus dem* Übel nicht in gleicher Weise konsistent darstellbar wie beim Rechnen mit einer offenen Zukunft, in der, mit Metz gesprochen, Gott dennoch „das der Zeit zukommende, das sie befristende Ende“ (METZ, Memoria, JBMGS 4, 52) bleiben muss. Denn es mag sonst aus der Perspektive des Menschen zwar stimmen, dass die Tränen abgewischt sind, Gott jedoch wäre das Leiden der Geschichte dann in gleicher Weise *gegenwärtig* wie die vom Menschen erhoffte Erlösung.

Denkbar scheint dies unter der Annahme des Molinismus. In seiner Überlegung zur „universal transworld depravity“ hatte Alvin Plantinga dafür argumentiert, dass auch die Annahme eines mittleren Wissens Gottes noch kein Grund sei, die Erschaffung *dieser* Welt in Frage zu stellen.⁵⁹ Denn es sei logisch nicht auszuschließen, dass *alle* freiheitsbegabten Geschöpfe, die Gott hätte erschaffen können, in einer Weise gehandelt hätten, die Böses einschliesse. „Hinsichtlich der Freiheitsthematik“, so kommentiert Armin Kreiner im Hinblick auf den Vorschlag der molinistischen Lesart, sei „an dieser Lösung so gut wie alles problematisch.“⁶⁰ Denn auch unter dieser Voraussetzung könne kaum von einer offenen Zukunft gesprochen werden, in der Entscheidungen nicht immer schon feststehen. Zudem sei der Status kontrafaktischer Konditionale prekär. Wenn schon umstritten ist, ob der Satz „Morgen findet eine Seeschlacht statt“ heute wahr sein kann,⁶¹ so ist umso fraglicher, wie dies von einer Aussage darüber gelten sollte, wie sich der Leser dieser Arbeit in einer Seeschlacht verhalten *hätte*, falls diese vor einigen Stunden plötzlich ausgebrochen *wäre*. Theologischerseits wirft dies zudem die Frage auf, ob das konkrete einmalige Leben eines Menschen so noch ernstgenommen würde, das durch *tatsächliche* Entscheidungen geprägt wird und nicht durch solche, die unter anderen Umständen getroffen worden wären. Es gibt also gute Gründe dafür, menschliche Willensfreiheit und göttliches Vorherwissen (und mehr noch *mittleres Wissen*) als inkompatibel anzusehen; vor allem aber scheint eine Theologie, die die Beziehung zwischen Gott und Mensch betont, angemessener in den Kategorien einer offenen Geschichte beschreibbar zu sein, so dass auch der von Mackie vorgeschlagene Weg nicht gangbar ist, dass Gott nur jene Menschen hätte erschaffen können, um deren ausschließlich gute Freiheitsentscheidungen er vorab gewusst habe. Eine „theology fiction story“⁶², in der Gott nur jenen Jones erschafft, der ohnehin seinem Willen gemäß handelt, kann fraglos geschrieben werden. Nur wäre Jones in dieser Geschichte nicht frei. *Wenn* diese Freiheit sein soll, so stellt sie ein Risiko dar.⁶³ *Ob* sie sein soll, ist im Folgenden zu fragen.

59 Vgl. dazu die Diskussion bei SWINBURNE, Providence, 133–140 sowie HERMANI, Das Böse, 300–305.

60 KREINER, Gott im Leid, 306. Für eine knappe Darstellung und Kritik des Molinismus sowie gegenwärtiger Reformulierungen vgl. GRÖSSL, Die Freiheit, 127–134.

61 So das klassische, auf Aristoteles zurückgehende Beispiel; vgl. KEIL, Willensfreiheit, 22.

62 STUMP, Alternative Possibilities, 311.

63 Vgl. KREINER, Gott im Leid, 263; 313; GRÖSSL, Die Freiheit; SANDERS, JOHN: The God who risks. A Theology of Providence, Downers Grove, 1998; PHILLIPS, The Problem of Evil, 177f.

4.1.2 *Freiheit – ein das Leid aufwiegender Wert?*

Der Sinn der Verteidigung des libertarischen Freiheitsbegriffs hat zunächst nichts mit Theodizeeversuchen zu tun, sondern folgt der Frage, wie sich grundsätzliche menschliche Vollzüge denken lassen können. In diesem Sinne handelt es sich um „Freiheit, an der uns gelegen sein sollte“⁶⁴, so dass die Fragen nach Aufweis und Wert der Freiheit nicht strikt voneinander zu trennen sind. In der Terminologie Immanuel Kants ließe sich von einem Postulat sprechen. Dass, wie dieser es zugespitzt hatte, aus dem moralisch gebotenen Sollen das Können, mithin die Erkenntnis der Freiheit folgt,⁶⁵ kann in folgender Weise reformuliert werden: *Wenn Menschen sich zum moralisch Gebotenen entscheiden können sollen, wenn die Unterstellung von Verantwortung sinnvoll sein soll, dann ist dafür Freiheit erforderlich.*⁶⁶ Nun ist dies ein plausibler Grund, weshalb wir uns die Frage nach der Freiheit des Willens stellen und warum sie auch in nichttheologischen Kontexten als Thema präsent ist. Ob dies den Grund für ihren Wert hinreichend beschreibt, ist unsicherer. Theologischerseits muss also verständlich gemacht werden, warum diese Freiheit als Gut betrachtet wird. Norbert Hoerster etwa fasst dies in seiner Kritik so zusammen:

Nun, sie erblicken diesen Wert in nichts anderem als in der, wie angenommen, gottgegebenen Willensfreiheit als solcher, und zwar aus dem folgenden Grund: Kein anderes Wesen auf der Erde als der Mensch hat von Gott die Möglichkeit erhalten, sich in autonomer Selbstbestimmung immer wieder entweder für oder gegen die Moral zu entscheiden.⁶⁷

64 KEIL, Willensfreiheit, 188.

65 Vgl. KANT, IMMANUEL: KpV, AA V 004: „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welche wir wissen.“ Ebd. präzisiert er, dass Freiheit „[...] *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“

66 Es geht also nicht um den unmöglichen Versuch eines theoretischen Beweises, sondern mit PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, 510 darum, „Freiheit als die unbedingte Bedingung zu eruieren, ohne die gerade die spezifisch humanen Vollzüge und Realitäten – Moralität, Verantwortung, Recht und Gesetz, Kommunikation, Anerkennung, alltägliche Interaktion usw., aber auch die Leistungen der freien Vernunft – sich nicht als möglich begreifen lassen.“

67 HOERSTER, NORBERT: Der gütige Gott und das Übel. Ein philosophisches Problem, München 2017, 65.

Das ist nicht falsch, riskiert aber ein Missverständnis. Die theologische Begründung der Werthaftigkeit der Freiheit sollte nicht danach klingen, als würde die Welt nur die „Arena“ darstellen, in der Punkte für moralisches Verhalten gesammelt werden können. Erschöpfte sich die Werthaftigkeit der Willensfreiheit darin, ließe sich wirklich fragen, ob die Illusion derselben nicht ausreichend gewesen wäre und ob Gott den Menschen nicht doch – wie im „*Black greift ein*“-Szenario – durch punktuelle Interventionen am Tun des Schlechten hätte hindern können.⁶⁸ Vom bereits zitierten Diktum des Duns Scotus ausgehend aber lässt sich der Sinn der Freiheit in einer Weise plausibilisieren, die nicht auf eine moralische Prüfungssituation reduziert wird. Der Gott, der Mitliebende will, hat die Menschen, wie die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums erinnert, wie Freunde angesprochen (DV 2). Dies ist die Zielbestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt: „Freundschaft mit Gott. Ich wüßte keinen Gedanken, der den Glauben verlässlicher tragen und ihm größere Freude sein kann.“⁶⁹ *Dafür* ist Freiheit vorausgesetzt – „[d]enn Liebe ist wesentlich Freiheitsgeschehen.“⁷⁰ Die Moralfähigkeit des Menschen ist zentraler Bestandteil jener Freiheit; ihren Wert darauf zu beschränken, wäre allerdings reduktiv, so dass es sinnvoll sein könnte, von „god’s love defence“ zu sprechen, um diese Pointe deutlich zu machen.⁷¹

68 So fährt Hoerster, ebd., 72 bezogen auf ein derartiges Szenario fort: „Das heißt, wir könnten uns nach unserem Selbstverständnis auch weiterhin in vollkommener Freiheit entweder für oder gegen die Moral entscheiden.“ Die Aussage ist (abgesehen vom unklaren Begriff einer „vollkommenen“ Freiheit) nicht eindeutig und würde in beiden Lesarten zu den zuvor benannten Problemen führen. Könnten wir uns *entscheiden*, aber die entsprechende Handlungsausführung wäre manipuliert? Oder lautet die Betonung auf „nach unserem Selbstverständnis“ – und eine Entscheidung fände de facto nicht statt?

69 PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, 655. M.E. müsste dies auch in der von REITINGER, ANDREAS: Theodizee prozess theologisch gedacht. Gott, Welt und Leid im Paradigma eines panentheistischen Konzepts (STEP 17), Münster 2019, 191–194 vorgenommenen Abwägung stärker berücksichtigt werden.

70 PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, 494. Die Kategorie der Freundschaft mag auch helfen, mit den Einwänden umzugehen, die HOWARD-SNYDER, DANIEL/HOWARD-SNYDER, FRANCES: The Christian Theodist’s Appeal to Love, in: Religious Studies 29 (1993), 185–192, 187 diskutieren, dass die „Liebe auf den ersten Blick“ sowie die Liebe von Eltern zu ihren Kindern schließlich kaum als Freiheitsentscheidung zu beschreiben sei.

71 So WIERTZ, OLIVER J.: Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie. Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie, in: ThPh 71 (1996), 224–256, 244. Ebd.: „Meiner Meinung nach muß der Wunsch Gottes nach einer liebenden Beziehung zu den Menschen berücksichtigt werden, um verständlich zu machen, warum menschliche Freiheit ein so hohes Gut ist, daß der Preis der Übel nicht zu hoch ist.“ Vgl. den Versuch von KREINER, Gott im Leid, 250, „Willensfreiheit als Basiswert in Relation zu anderen anthropologischen Faktoren“ zu sehen, wobei die Pointe m.E. auch hier erst in

Das ist natürlich keine Immunisierung gegen Kritik, sondern die Grundlage dafür, dass diese an der richtigen Stelle ansetzt. Bei Hoerster ist dies nicht eindeutig. Treffsicherer ist ein häufig vorgebrachter Einwand, den exemplarisch John Schellenberg formuliert, wenn er zunächst die Frage stellt, „how anyone without free will can enjoy authentic personal relationship with the Divine of a sort that would be valued by a *loving* creator.“⁷² In seiner Antwort bemüht er sich, die Idee der *free will defense* um 180 Grad zu drehen. Gerade ein liebender Gott, so seine Ansicht, würde seine Geschöpfe *nicht* mit freiem Willen begaben wollen. Da der Wille aber tatsächlich frei zu sein scheint, spreche dies vielmehr *gegen* die Existenz Gottes und sei geradezu die Achillesverse des Theismus.⁷³ Denn, so die Argumentation, der von der *free will defense* angeführte Wert der Freiheit, die Ermöglichung der personalen Beziehung, sei auch *ohne* die Freiheitsbegabung des Menschen denkbar, wenn man sich etwa die Analogie der Beziehung zwischen Eltern und Kindern vergegenwärtige:

Suppose, for example, that the child is the result of sophisticated genetic engineering initiated by the parent, and indeed, that the depth of the parent's knowledge of the child's constitution is such that the parent is potentially aware of everything the child will do (including all of its responses to the parent) in future life. Is it not evident that an authentic personal relationship between the parent and child remains possible?⁷⁴

Man wird Schellenberg zugutehalten müssen, dass auch dieser Vergleich an Grenzen stößt. Allerdings scheint die Gegenfrage geboten: Ist es nicht vielmehr „evident“, dass eine personale Beziehung immer auch ein Unverfügbarkeitsmoment beinhaltet? Das von ihm gezeichnete Bild wäre jedenfalls eines totaler Kontrolle, das schon zwischenmenschlich bestenfalls wenig plausibel,

der von ihm ebd. benannten Voraussetzung authentischer Liebe deutlich wird. Angreifbarer bleibt die Formulierung ebd., 225, in der „Entstehung der Sittlichkeit“ den Wert zu sehen, „[...] der zumindest *prima facie* das Risiko der Leiderzeugung rechtfertigt“. Vgl. für die explizite Betonung des Schöpfungsziels der Liebe von Gott und Mensch STOSCH, Gott, 229f. Pointiert zusammengefasst ist dies auch bei BRÜMMER, VINCENT: Moral sensitivity and the free will defence, in: NZSTh 29 (1987), 86–100, der sich ebd., 88 ebenfalls gegen die Vorstellung wendet, Freiheit *als solche* oder Verantwortung seien hinreichend, um den Einwand der Immoralität der Theodizee zu entkräften. Vielmehr seien beide *um der Liebe* willen vorausgesetzt; ebd., 97: „In this way we can see that the free will defence is based on the love of God rather than on the supposed intrinsic value of human freedom and responsibility.“ Vgl. auch KREINER, Gott im Leid, 264f.; GRESHAKE, GIBBERT: Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?, Freiburg i.Br. 2017, 35ff.

72 SCHELLENBERG, JOHN: The atheist's free will offence, in: IJPR 56 (2004), 1–15, 2.

73 SCHELLENBERG, JOHN: God, free will, and time: the free will offence part II, in: IJPR 73 (2013), 165–174, 165.

74 SCHELLENBERG, The atheist's free will offence, 7.

schlimmstenfalls beängstigend wirkt. Es lässt sich tatsächlich an die Intuition appellieren, ob es Gott nicht auch möglich gewesen wäre, glückliche Marionetten zu erschaffen. Die von Pröpper als Freude des Glaubens beschriebene Idee der Freundschaft mit Gott allerdings ist dann nicht zu haben. Hier wird man sich entscheiden müssen, ohne beide Vorstellungen miteinander zu vermischen.⁷⁵

Ein Einwand allerdings bleibt und dürfte auch der leitende Gedanke hinter Schellenbergs Text sein: Selbst wenn der Wert der Freiheit gilt, der sich an dieser Stelle gegen ihn verteidigen lassen könnte – war der Preis für ihn dann nicht zu hoch?⁷⁶ Die Härte dieser Frage ist unumwunden zuzugeben und weniger leicht zurückzuweisen. Denn steht es bei den Subjekten selbst, wie sie mit ihrer eigenen Freiheit umgehen, so ist die Möglichkeit zum Abgrund des Bösen miteröffnet, und auch wenn Gottes Verhältnis zur Zeit derart konzipiert wird, dass auch für ihn die Offenheit der Zukunft gilt, so war die Realisierung dieser Möglichkeit kein abstraktes Risiko, sondern konkrete Wahrscheinlichkeit.⁷⁷ Den Menschen mit freiem Willen zu begaben und sich dann über das Ausmaß des Übels zu wundern, „would be like giving nuclear weapons to North Korea“⁷⁸.

- 75 Dies scheint Schellenberg ebd., 2 zu tun, wenn er formuliert: „But there are puppets and then there are puppets!“ – so als gäbe es eine Variante „puppets“, die gut mit der Idee personaler Beziehung kompatibel sei. Demgegenüber wird man eher mit HICK, JOHN: *Evil and the God of Love*, London ³1985, 266 festhalten müssen: „If man is to be a being capable of entering into personal relationship with his Maker, and not a mere puppet, he must be endowed with the uncontrollable gift of freedom.“ Schellenbergs Bild ist jedenfalls eindeutig eine andere Idee als die einer „Freundschaft“ und scheint mir auch kein geeignetes Wort für die Eltern-Kind-Analogie bereitzustellen. Unklar wird die Position m.E., wenn Schellenberg fortfährt: „In a world without free will, for example, I might still *decide* to take on certain commitments [...]“. Selbst wenn man der etwas kryptischen Formulierung zustimmen möchte, „that we are still amazing creatures with a potentially amazing future even if we lack free will“ (ebd., 3) – *entscheiden* würden wir in diesem Falle nichts.
- 76 Vgl. etwa PRÖPPER, THOMAS: „Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“. Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: DERS.: *Evangelium*, 40–56, 55; GROß/KUSCHEL, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“, 183.
- 77 Wenn RUHSTORFER, Glaube im Aufbruch, 117 von einem „partiell demente[n] Gott“ spricht, „der die Folgen seiner Handlungen nicht absehen kann“ und der so eher „dem Zauberlehrling Goethes als dem Gott der Bibel“ gleiche, so ist das eine Karikatur – und doch bleibt der Stachel: Gott bleibt auch hier der Letztverantwortliche für die Schöpfung, ohne die sich menschliche Freiheit nie vorgefunden hätte, und hat im Wollen anderer Freiheit die Möglichkeit zum Bösen eröffnet.
- 78 GLEESON, *A Frightening Love*, 20. Schließlich befänden sich im Verfügungsbereich des Menschen allerlei Waffen, ebd.: „[...] feet and fists and teeth for a start, then sticks and stones, and the resources from which humans can manufacture more serious weapons“. Da nichts an Zähnen, Füßen und Steinen eine „Waffe“ ohne Gebrauch des Menschen ist, scheint die eigentliche Waffe die Freiheit zu sein.

Selbst ein Vater, der dem Sohn den Autoschlüssel übergebe, sei schließlich in gewisser Weise verantwortlich, wenn dieser einen Unfall verursache.⁷⁹ Diesem Einwand ist in zwei Schritten zu begegnen. Gilt Freiheit, *erstens*, wie mit Keil festgehalten war, als eine grundlegende menschliche Fähigkeit, so ist sie nicht etwas, das *additiv* zum Menschsein hinzugegeben werden könnte, so wie man auf eine Waffenlieferung besser verzichtet hätte; denn: „Verlangt man, dass Gott den vernünftigen Geschöpfen nicht den freien Willen gebe, so verlangt man, dass überhaupt solche Geschöpfe nicht sein sollen [...]“⁸⁰ Auch ein Vertreter der *free will defense* wird eingestehen können, dass die Frage nach dem Preis der Freiheit ein schwerwiegender Einwand ist. So lässt er sich jedoch nicht bearbeiten. Er müsste zugespitzt werden, wenn das Problem in der Freisetzung anderer Freiheit gesehen wird: Der Fehler Gottes bestünde dann in nichts weniger als der Erschaffung des Menschen.⁸¹ Die Schärfe dieser Formulierung ist nicht der Versuch, dieses Werturteil ad absurdum zu führen, sondern in seiner existentiellen Konsequenz ernst zu nehmen.

Vergegenwärtigt man sich *zweitens* erneut die Einsicht der Antitheodizee, dass ein Problem des Diskurses in der Grenzüberschreitung bestehe, aus der Dritten-Person-Perspektive Urteile zu sprechen, die nur der Ersten-Person-Perspektive möglich sind,⁸² so wird deutlich, dass es unmöglich ist, eine generelle Antwort auf die Frage zu geben, ob die Existenz der Menschheit es „wert“ war, das Ausmaß der Leiden dieser Welt geschehen zu lassen. Es wäre auch vorschnell, lediglich daran zu erinnern, dass die verneinende Antwort darauf moralisch fragwürdig ist,⁸³ denn auch das unvertretbar aus der Ich-Perspektive gesprochene Urteil, dass das *eigene* Leben besser nicht gelebt worden wäre,

79 So das Beispiel von BLUMENTHAL, DAVID: Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest, in: Concilium 34 (1998), 83–95, 84f.

80 LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Die Theodicee. Vollständiger, durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors bearbeitet und eingereicht von Michael Holzinger, 3 Bd., Berlin 2013, 120. Dazu KORECK, Theodizeeproblem, 125.

81 Vgl. STOSCH, Theodizee, 97; KREINER, Gott im Leid, 263; „Wer Gott die Existenz moralischer Übel anlastet, wirft ihm indirekt die Erschaffung der Menschheit vor, denn die Möglichkeit dieser Übel gehört zur Natur des Menschseins.“

82 Vgl. Kap. 2,3.

83 Wird die Existenz der Menschheit als Katastrophe betrachtet, ließe sich dafür zwar argumentieren, denn dies könnte zugespitzt als das Urteil an das Gegenüber reformuliert werden: „Es wäre besser, wenn es Dich nicht gäbe.“ Vgl. dazu STRIET, MAGNUS: Hat Gott kein Erbarmen oder existiert er nicht? Gott vor dem Gerichtshof der Vernunft, in: LEDERHILGER, SEVERIN (Hg.): Warum Leid? Der Mensch zwischen Resignation und Aufbegehren (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 2), Regensburg 2016, 31–43, 40 sowie DERS.: Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 1490–1520, 1507. Man wird hier allerdings anpassen müssen, dass man nicht das Thema wechselt: Angefragt sind logische Möglichkeit

wirft das Theodizeeproblem auf und stellt den Sinn der Schöpfung in Frage. Hiob formuliert auf sich selbst und sein eigenes Schicksal bezogen: „Ausgelöscht sei der Tag, an dem ich [!; L.W.] geboren bin, die Nacht, die sprach: Ein Knabe ist empfangen.“⁸⁴ Eine *free will defense*, die dieser Einsicht folgt, wird daher das Urteil über die Werthhaftigkeit der Freiheit als Ermöglichung der personalen Beziehungsfähigkeit des Menschen *trotz des Leidens* nicht von außen aufweisen, sondern an die einzelnen Subjekte rückbinden müssen. Entsprechend modifiziert Klaus von Stosch die Prämisse in der Formalisierung Armin Kreiners:

Jede vom Leiden betroffene Person kann in Bezug auf die eigene Lebensgeschichte zu der Einschätzung kommen, dass der positive Wert des freien Willens das damit verbundene Risiko falscher bzw. leiderzeugender Entscheidungen aufwiegt.⁸⁵

So verstanden wäre die christliche Glaubensoption die Hoffnung darauf, dass diese Einschätzung von Menschen auch tatsächlich getroffen wird.⁸⁶ Damit ist einem schwerwiegenden und mitunter zurecht vorgetragenen Einwand gegen das Unterfangen der *free will defense* die Schärfe genommen, dass nämlich Personen so zu bloßen Kollateralschäden für die Erfüllung des Glücks Dritter würden. Wäre dies so, dann gälte in der Tat als „Grundprinzip dieser Theodizee [...] – horribile dictu – der Satz: Der Zweck heiligt die Mittel.“⁸⁷ Die etwa von

und Plausibilität des Gottesglaubens. Beides wird nicht dadurch verteidigt, dass man der Anfrage mit dem Vorwurf moralischer Fragwürdigkeit begegnet.

84 Hiob 3,3. Dass dies zugleich eine Aussage über das Gutsein der *Schöpfung* impliziert, ist auf der Textebene ebenfalls angedeutet. Hiob 3,4 hebt an: „Jener Tag werde Finsternis [...]“, was sich wie ein Gegenprogramm zum Schöpfungshandeln Gottes, dem „Es werde Licht“ aus Gen 1,3, lesen lässt. Daran erinnert KEEL, OTTMAR: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978, 17.

85 STOSCH, Theodizee, 89. DÜRNBERGER, MARTIN: Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben, Regensburg 2020, 226 spitzt die Frage wie folgt zu: „Ist das eigene Leben letztlich annehmbar – oder wäre es besser gewesen, nie geboren worden zu sein?“ Damit ist das Problem bereits aufgeworfen, dass Hiob exakt den ersten Teil der Frage verneint und den zweiten bejaht hatte.

86 STOSCH, Theodizee, 89: „Zugleich lässt sich der christliche Glaube an die Begegnung mit Christus so entfalten, dass es zu einer rational verantwortbaren Hoffnung wird, dass tatsächlich jede Person am Ende ihrer Lebensgeschichte auch trotz aller erlittenen Leiden Ja' zu ihrem Leben sagen wird.“

87 MARQUARD, ODO: Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie (1980), online unter: http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2013/9815/pdf/GU_13_1980_1_S78_87.pdf (letzter Zugriff: 10.03.2022), 81. Zu Recht erhoben ist dieser Einwand etwa gegen den Versuch bei SWINBURNE, Providence, 247, die These von der

Regina Ammicht-Quinn vorgebrachte Mahnung, dass „[...] das Aufrechnen von Menschenleben – gleichgültig, ob es göttliche oder menschliche Rechnung ist – nach Auschwitz endgültig unververtretbar geworden [sei]“,⁸⁸ kann so bejaht werden, ohne den Argumentationsgang zu verabschieden.

Da die Unvertretbarkeit der Antwort einer jeden Person also vonnöten ist, um auf die Frage der Werthaftigkeit zu antworten, hilft an dieser Stelle auch der Vergleich unterschiedlicher möglicher Welten nur bedingt weiter. Denn auch über die Werthaftigkeit des Lebens in der möglichen alternativen Welt hätte das jeweilige betroffene Subjekt zu urteilen.⁸⁹ *Ob* diese Welt „die beste“ sei, ist daher überhaupt kein aus einer Dritten-Person-Perspektive fällbares Generalurteil. So hat auch der Satz, dass mit jedem Menschen eine Welt sterbe, seine Berechtigung: eine unverrückbare, je eigene und nicht an Dritte delegierbare Perspektive auf das Gut- oder Schlechtsein der Welt. Wer sollte dieses Urteil sprechen?

Das sich sofort anschließende Problem ist allerdings, dass diese Vorstellung mit einer Annahme operiert, die als unwahrscheinlich zurückgewiesen werden kann. Denn Hiobs Urteil über das eigene Leben wird in der Tat von Menschen formuliert.⁹⁰ Um angesichts dieser Tatsache vertreten zu können, dass *doch noch* eine Zustimmung zum Wert der eigenen Existenz im Angesicht des erfahrenen Leidens *erhofft* werden kann, fügt von Stosch eine weitere

Zustimmungswürdigkeit zum eigenen Leben durch den Verweis auf Suizidraten abzusichern: „Very few humans indeed commit suicide, although almost all of them could do so quite easily.“

88 AMMICHT-QUINN, REGINA: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Studien zur theologischen Ethik 43), Freiburg i.Br. 1992, 227. Vgl. auch die Kritiken bei RUHSTORFER, Glaube im Aufbruch, 114 sowie TRAKAKIS, NICK: The End of Philosophy of Religion, 130, FN 46: „Theodacists, unfortunately, never stop to ask whether the language of the marketplace is suited to express moral realities, particularly the horrific moral realities we encounter. Instead, they go about attaching a ‚fixed price‘ to goods and evils (where the value of one good might be +7, while the disvalue of some evil might be -5) and then weighing the one against the other, blithely unaware of the dehumanizing effects of such language.“ Ähnlich, und mit Verweis auf eine Inspiration durch Simone Weil, PHILLIPS, The Problem of Evil, 71: „To rescue sufferings from degradation by employing cost-benefit analysis, is like rescuing a prostitute from degradation by telling her to charge higher fees.“ Vgl. auch STOSCH, Gott, 281, der erinnert, dass „hier schlechterdings nicht quantifizierbare Phänomene miteinander in Relation gebracht werden.“

89 Vgl. zudem die Schwierigkeiten einer Auflistung der „Kriterien der Weltbewertung“ bei HERMANNI, Das Böse, 320–323; dazu v.a. in Auseinandersetzung mit Plantinga auch EVERS, DIRK: Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche (Religion in Philosophy and Theology 20), Tübingen 2006, 396–408.

90 Vgl. nur die Beispiele bei STOSCH, Theodizee, 101f.

Konkretisierung der oben genannten Prämisse hinzu.⁹¹ So sei es möglich, dass auch nach dem Tod offenbar werde, dass eine Ablehnung der Zustimmung zum eigenen Dasein noch in diesem Leben revidiert worden sei. Christlich gesprochen seien „alle Menschen spätestens im Sterben mit der unbedingten Zusage Gottes in seinem Zusagewort Jesus von Nazaret konfrontiert“⁹², so dass von hieraus deutlich werden könne, was zuvor verborgen war. Entscheidend ist an der Stelle, dass nicht post festum ein „Joker“⁹³ gezogen wird, sondern dass es das konkrete einmalige Leben eines Menschen sein müsste, in dem sich dieses Ja verbirgt. Nur so lässt sich der Wert des irdischen Daseins des Menschen als Eröffnung des Freiheitsraums aufrechterhalten, in dem dieser sich auch zu Gott verhalten kann, und mit der Frage umgehen, wieso der Mensch sich nach seiner Erschaffung nicht unmittelbar in der eschatologischen Christusbegegnung befindet.⁹⁴ Auch dies öffnet Raum für Rückfragen und Kritik, die teils im Folgenden noch adressiert werden sollen. Zunächst bleibt bedeutsam, dass es auf diese Weise möglich bleibt, die Autorität der Entscheidung über den Wert des Lebens an die vom Leid betroffenen Personen selbst rückzubinden und so in einer Weise argumentativ mit dem Theodizeeproblem umzugehen, die sensibel für die Kritik am Gesamtdiskurs bleibt, und so respektieren kann, dass der Schrei nach Rettung die primäre und entscheidende Artikulation des Problems ist.

Selbst wenn man dies als Denkmöglichkeit zugestehen wollte, bleibt der bislang verteidigte Wert der Freiheit als Bedingung der Möglichkeit interpersonalen Beziehung an das *malum morale* sowie das *malum metaphysicum* gebunden.⁹⁵ Ehe die *free will defense* kritisch gewürdigt wird, ist auf die davon

91 Vgl. ebd., 105: „Auch als definitiv behauptete und gut begründete Verweigerungen sind prinzipiell revidierbar und auch nach dem Tod ist eine solche Revision bzw. das Offenbarwerden einer solchen Revision denkbar.“

92 Ebd., 109. Vgl. ebd. den expliziten Hinweis, dass die Revision selbst „spätestens im Sterben“ stattfinden müsse, um argumentativ nicht in die Spuren der Jenseitsvertröstung zu geraten.

93 DÜRNBARGER, Basics, 230f.: „Man darf die Überlegungen nicht so lesen, dass hier am Ende Christus gleichsam als Joker gezogen wird. Das Argument ist bescheidener aufgesetzt: Wenn Gott wirklich existiert; wenn er so ist, wie der christliche Glaube ihn im Blick auf Christus bekennt; und wenn das Sterben Begegnung mit der unbedingten Liebe Gottes ist, die Christus ist – dann ist es nicht irrational darauf zu hoffen, dass jeder Mensch im Blick auf das Ganze seines Lebens vielleicht doch ein Ja zu sagen vermag.“

94 Hierin besteht auch die bleibende Einsicht einer *soul-making* oder *person-making theodicy*, wie sie John Hick vertritt. Die Pointe ist, dass es nicht *diese konkrete* Person wäre, wenn überlegt wird, ob eine *bestimmte* Person unmittelbar in die Vollendung hinein geschaffen worden sein könnte.

95 Für das *malum morale* gilt dies, da es als dasjenige definiert ist, das aus Freiheitsentscheidungen folgt, für das *malum metaphysicum*, weil es letztlich in der Freiheit

nicht zu lösende Frage zu blicken, wie sie sich zum *malum naturale* verhält. Denn insofern es nicht auf menschliche Freiheitsentscheidungen rückführbar ist, gilt es mitunter als der schwerwiegendere Einwand.⁹⁶

4.2 Die Natural Law Defense

Das Bemühen, die Naturkonstanten der Welt, in der wir leben, zu „verteidigen“ ist kein separates Projekt, sondern an die *free will defense* rückgebunden. Der Grundgedanke ist, dass der Ermöglichung der Existenz von freiheitsbegabten Personen *dieselben Bedingungen* zugrunde liegen, die auch das *malum naturale* hervorrufen.⁹⁷ Das kann in zweifacher Weise plausibilisiert werden. Zunächst gilt generell, dass Handlungen, um sinnvoll sein zu können, ein Mindestmaß an Antizipierbarkeit voraussetzen. Zwar wird kaum jemand behaupten, dass die Ergebnisse unserer Handlungen völlig planbar oder vorausschaubar wären und nicht auch von einer Reihe unplanbarer Zufälle abhingen; dass das vernünftige Abwägen von Gründen allerdings eine Konsequenzbeurteilung einschließt, die auf erwartbaren Abläufen fußt, ist einsichtig. In diesem Sinne sind Regularitäten allererst freiheitsermöglichend.⁹⁸

ermöglichenden Geschöpflichkeit besteht – auch deren Bejahung kann nicht von außen deklariert werden.

96 So etwa KESSLER, HANS: Im Streit um die Wirklichkeit. Mit Naturwissenschaft begründeter Atheismus und die Frage nach Gott, in: TAPP, CHRISTIAN/BREITSAMETER, CHRISTOF (Hg.): *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin 2014, 255–293, 288 sowie REITINGER, Theodizee prozesstheologisch, etwa 69–81, der das „Dauerproblem“ des *malum physicum* im Rahmen eines personalen Theismus für unzureichend bearbeitbar hält und daher für eine prozesstheologische Lösung plädiert. Ich teile seine Ansicht, dass man bei der Bearbeitung des Theodizeeproblems „[...] nicht umhin kommen [wird], eine ‚Kröte‘ zu schlucken“ (ebd., 233). Die aber, Gottes Allmacht in prozesstheologischer Weise zu relativieren und den Begriff der *creatio ex nihilo* aufzugeben (vgl. ebd., 161f.), kann ich deshalb nicht schlucken, weil so die durch Metz angeschärfte Rückfrage an Gott in sich zusammenbräche und Gott (dem dann schwerlich die dem Anselmschen Begriff entsprechenden Vollkommenheitsprädikate zugesprochen werden könnten) schwerer als der in den Blick rückte, der die leidüberwindende Zukunft eröffnet. Die Kritik einer mangelnden eschatologischen Rettungsmacht, der bezeichnenderweise ja der Begriff der *creatio ex nihilo* korrespondiert, – vgl. STRIET, MAGNUS: *Offenbares Geheimnis*. Zur Kritik der negativen Theologie (ratio fidei 14), Regensburg 2003, 258 mit Verweis auf Röm 4,17 –, scheint mir dabei bleibend schlagend – zugestehend, dass die Frage nach Gottes Nicht-Intervention, „ob die Autonomie der Schöpfung das enorme Ausmaß an Leiden wert ist“ (REITINGER, Theodizee prozesstheologisch, 212), dann umso schwerer wiegt.

97 Vgl. KREINER, *Gott im Leid*, 335f.; STOSCH, *Theodizee*, 61.

98 Vgl. ebd., 60; KEIL, *Willensfreiheit*, 158; MAWSON, TIM: *The Possibility of a Free-Will Defence for the Problem of Natural Evil*, in: *Religious Studies* 40 (2004), 23–42, 30;

Dies sagt, strenggenommen, aber noch nichts über die *konkreten* Naturabläufe aus, in denen wir uns vorfinden, und „aus der Notwendigkeit eines naturgesetzlich strukturierten Ereignisverlaufs läßt sich schwerlich die Unausweichlichkeit von Erdbeben, Seuchen oder anderen natürlichen Übeln ableiten.“⁹⁹ Um an dieser Stelle argumentativ weiterzukommen, wird die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit zugespitzt auf die Entwicklung zum Menschen als der freiheitsbegabten Person. So bemüht sich die Argumentation, naturwissenschaftliche Erkenntnisse aufzugreifen, die deutlich machen, dass diese Entwicklung bei veränderten Naturbedingungen hätte verunmöglicht werden können. Auf diesem Wege kann dann dafür argumentiert werden, dass es unmöglich sei, ein bestimmtes als malum erfahrenes Einzelnes, etwa die Existenz von Coronaviren, zu beseitigen, ohne die Gesamtbedingungen zu verändern, die es auch waren, die zum Menschen geführt haben: „Den Vertretern des anthropischen Prinzips zu Folge durfte die Feinabstimmung des Universums im evolutiven Prozess an keiner Stelle gestört werden, wenn die Entstehung menschlichen Lebens nicht unmöglich gemacht werden sollte.“¹⁰⁰ Hier ist ein wichtiger Hinweis vonnöten: Das Argument wäre schwach und würde die Idee der *creatio ex nihilo* nicht ernstnehmen, würde es derart verstanden, als werde hier der Versuch unternommen, aufzuzeigen, warum Gott „keine andere Wahl hatte“ als einzelne Naturgesetze zu „akzeptieren“, ganz so, als sei er nun einmal an den aktuellen naturwissenschaftlichen Forschungsstand gebunden. Dies würde schnell zu einem dem platonischen Demiurgen vergleichbaren Bild Gottes führen, der mit ihm vorgegebenem Material operieren müsste.¹⁰¹ Wenn von einer „Notwendigkeit“ von natürlichen Übeln zur Erreichung von Gottes Schöpfungsziel die Rede ist, so kann es sich nur um eine *logische*, nicht um eine physikalische handeln.¹⁰²

SWINBURNE, Providence, 191. Dieser versucht ebd., 182–198 natürlichen Übeln selbst einen *Sinn* zuzuschreiben: denn nur durch die Erfahrung derselben wüssten wir um die Konsequenzen von Ereignissen und Handlungen. Um also moralisch Gutes und Böses tun zu können, sei das Erfahrungswissen vorausgesetzt, das sich aus dem Erleben natürlicher Übel generiere. Dies scheitert allerdings, weil zweifelhaft ist, warum dieses Wissen nicht auch leidfrei erworben werden könnte; sollte dies verneint werden, könnte immer noch argumentiert werden, dass das Wissen ebenfalls durch moralisches Übel hätte erworben werden können. Vgl. zur Kritik STUMP, ELEONORE: Knowledge, Freedom, and the Problem of Evil, in: IJPR 14 (1983), 49–58.

99 KREINER, Gott im Leid, 339.

100 STOSCH, Theodizee, 63. Vgl. auch KREINER, Gott im Leid, 373.

101 So zu Recht der Hinweis bei RUSSELL, ROBERT JOHN: Physics, Cosmology, and the Challenge to Consequentialist Natural Theodicy, in: MURPHY/RUSSELL/STOEGER, Physics, 109–130, 127.

102 Vgl. TRACY, THOMAS: The Lawfulness of Nature and the Problem of Evil, in: MURPHY/RUSSELL/STOEGER, Physics, 153–178, 162; STOSCH, Theodizee, 66.

Ob und wie Gott zudem *andere*, nicht-menschliche, mit Freiheit begabte Personen hätte erschaffen können, entzieht sich dem Bereich menschlichen Wissens, bleibt aber angesichts der göttlichen Allmacht eine nicht aufzugebende Denkmöglichkeit. Diese Überlegung gäbe aber keine Antwort auf die Frage, ob der *Mensch* sein soll. Dessen Freiheit aber war es, die in der *free will defense* als wertvoll markiert wurde. Ist das Gott-*Mensch*-Verhältnis ein plausibilisierbares Schöpfungsziel, *dann* gibt es Gründe die Schöpfungsbedingungen, die zum Menschen führen, zu verteidigen.¹⁰³

Die Rede von der „natural law defense“ ist daher nicht unmissverständlich. Denn es kann nicht darum gehen, die Überlegenheit der existierenden Welt gegenüber kontrafaktischen Welten aufzuweisen.¹⁰⁴ Ihr Zielpunkt ist vielmehr: Sollen die freiheitsbegabten Personen sein, *die wir sind*, dann ist eine punktuelle Verbesserung der Naturbedingungen nicht möglich, ohne die wir nicht die wären, die wir sind. Hier setzt die „Keine-bessere-Welt-Hypothese“ an. Sie behauptet keineswegs, „daß Gott keine andere schlechthin bessere Welt hätte erschaffen können. Sie besagt vielmehr, daß Gott keine Welt hätte erschaffen können, die in wertrelevanter Hinsicht grundsätzlich der unseren ähnlich ist, aber eben entschieden weniger natürliche Übel enthält.“¹⁰⁵ Entscheidend ist, dass aus logischen, nicht etwa physikalischen Gründen die Realisierung einer Welt *wie der unseren* unmöglich sei, welche die Existenz freiheitsbegabter Wesen *wie uns* ermöglichte, zugleich aber die schlimmsten natürlichen Übel

103 Das (für sich genommen) zwingt weder dazu, den Menschen als „ultimatives“ noch als exklusives Schöpfungsziel zu verstehen. Aus dem Satz „Gott wollte die Existenz des Menschen“ folgt nicht, dass es nicht andere freiheitsbegabte Personen geben könnte, die ebenfalls von Gott gewollt sind; es folgt auch keine Bestreitung des intrinsischen Werts tierischen Lebens. Der Anthropozentrismus der Argumentation muss also nicht als Selbstüberhöhung verstanden werden, sondern resultiert aus der Ausgangsfrage: ob *Menschen* den Glauben an Gott verantworten können. Vgl. auch KREINER, Gott im Leid, 374. Stärker im Anspruch argumentiert GRESHAKE, Warum, 54, der bedenkt, ob man „die vormenschliche Evolution als Vorentwurf zum Menschsein“ sehen könne.

104 Vgl. STOSCH, Theodizee, 59: „Es scheint mir für eine Bearbeitung des Problems des natürlichen Übels aber auch gar nicht erforderlich zu sein, unterschiedliche Welten miteinander zu vergleichen. Vielmehr genügt es aufzuzeigen, dass die natürliche Ordnung unserer Welt, so wie sie ist, nicht verändert werden kann, wenn durch sie Freiheitswesen in der uns bekannten Form hervorgehen sollen.“ Es ist zudem keine „universalienrealistische Gesetzauffassung“ (KEIL, Willensfreiheit, 159) vorausgesetzt, der Begriff sollte eher als *Beschreibung* der in der Welt natürlicherweise sich ereignenden Prozesse verstanden werden.

105 KREINER, Gott im Leid, 365. Die Hypothese ist trotz der anlehrenden Formulierung daher eine Abgrenzung von Leibniz' 'bester aller möglichen Welten. Ich muss daher nicht einmal dafür argumentieren, „dass es unter den Übeln mithin keines gibt, ohne das sie besser wäre.“ (HERMANNI, Metaphysik, 133).

verhinderte.¹⁰⁶ Der Fokus auf den Menschen ist dabei entscheidend, zu dessen Bedingungen eben *diese* Welt und ihre Entwicklungsgeschichte gehört.¹⁰⁷ Die Erschaffung einer grundsätzlich verschiedenen, nicht vergleichbaren Naturbedingungen ausgesetzten Welt, so könnte man spekulativ als Implikat göttlicher Allmacht annehmen, müsste Gott doch möglich sein: nur wären in dieser alternativen Welt nicht *wir* (oder Geschöpfe *wie wir*) es, die darin lebten. Es besteht also auch unter Annahme der Hypothese kein Grund dafür, behaupten zu müssen, Gott hätte kein anderes Universum hervorbringen können. Widerspruchsfrei beschreibbar ist uns aber nicht die Annahme, dass *wir* darin einen Platz hätten,¹⁰⁸ ohne die Existenz natürlicher Übel als „unvermeidliches Nebenprodukt“¹⁰⁹ anzunehmen.

-
- 106 Vgl. KREINER, Gott im Leid, 372f. sowie STOSCH, Gott, 265–269. Die Frage der logischen Unmöglichkeit bedenkt kritisch SCHÄRTL, THOMAS: The Challenge of Theodicy and the Divine Access to the Universe, in: EJPR 1 (2009), 121–154, 140.
- 107 Gerade weil es um die Bedingungen der diesseitigen Entwicklungsgeschichte zur menschlichen Freiheit geht, sehe ich nicht, wieso durch diese Annahme Gottes Handlungsmacht im Eschaton eingeschränkt würde, wie REITINGER, Theodizee prozesstheologisch, 129 anfragt; der Einwand schiene mir nur schlagend, wenn er mit der Vorstellung operiert, dass „[...] es nach dem Tode ‚weitergeht‘, als ob nur (um mit Feuerbach zu sprechen) die Pferde gewechselt wären und dann weitergefahren würde [...]“ (RAHNER, KARL: Das Leben der Toten, in: DERS.: SW (2005) 12, 540–546, 540), also statt der Vollendung menschlicher Freiheit die Wiederholung ihrer Entstehungsgeschichte angenommen wird.
- 108 Das wäre auch ein Einwand gegen das von TRAKAKIS, NICK: Is Theism Capable of Accounting for Any Natural Evil at All?, in: IJPR 57 (2005), 35–66 vorgebrachte Gedankenexperiment einer Welt ohne natürliche Übel, die er bezeichnenderweise „Eden“ nennt. Auf einem Planeten ähnlich dem unseren gehe es wie folgt zu; ebd., 38: „Also found on Twin Earth are human beings with a biological and psychological make-up that is not significantly different to that of their counterparts on Earth [...]. The crucial difference between Eden and the actual world is that in the former, but not in the latter, there is no evil caused solely or mainly by natural processes.“ Zwar gelingt es Trakakis m.E. aufzuzeigen, dass auch die Annahme moralischen Übels ausreichte, um Hicks und Swinburnes Versuche einer *soul-making theodicy* oder einer *need for knowledge*-Argumentation zu verfolgen. In Auseinandersetzung mit Bruce Reichenbachs Verteidigung der Bedingungen der Welt übersieht er m.E. jedoch die Tragweite der von ihm selbst vorgebrachten Präzisierung, dass man von *Menschen* auf Eden nicht sprechen könne, ebd., 53: „Perhaps in such a world there would be no *humans*, particularly if the experience of natural evil (or the potential to experience such evil) is essential to being human. But that is no problem – there would simply be, in worlds like Eden, beings resembling humans in that they are free creatures capable of growing morally and spiritually.“ Zudem bleibt zweifelhaft, ob die Fiktion konsistent beschreibbar ist. So lässt sich etwa fragen, ob der Tod in Eden (vgl. ebd., 56) wirklich nicht als natürliches Übel zu qualifizieren sei.
- 109 Vgl. MURPHY, NANCEY: Science and the Problem of Evil: Suffering as a By-product of a Finely Tuned Cosmos, in: DERS./RUSSELL/STOEGER, Physics, 131–151.

Man könnte daher auch von einer *creation defense* sprechen oder diese Überlegungen als integralen Bestandteil der *free will defense* selbst betrachten,¹¹⁰ indem man die Betonung auf die Bezeichnung *human free will defense* verlagert. Geht es um die Legitimation dieser Welt als Konstitutionsbedingung *menschlicher* Freiheit, führt auch der Hinweis auf Engel nicht weiter.¹¹¹ Gott wird so bei der Schöpfung keineswegs als abhängig von den uns bekannten Evolutionsprozessen gedacht. Es wird umgekehrt argumentiert: Gott *wollte* eine Schöpfung, die sich selbst „indeterministisch“ entwickelt¹¹² und mit Freiheit begabte Wesen hervorbringt. Als solche ist es zumindest vorstellbar, dass diese selbst auch „[...] nicht die Gestalt einer gefügten und a priori verfügbaren statischen Ordnung [hat]“¹¹³ und Gott auch die Naturentwicklung nicht „zwingt“.¹¹⁴ Die Entsprechung zur *free will defense* wird bei John Polkinghorne besonders deutlich gemacht, der die Autonomie der Schöpfung unter

110 Ein derartiger Versuch liegt ebenso dann vor, wenn natürliche Übel *direkt* auf Freiheitstaten zurückgeführt werden und der Satan zur Erklärung herangezogen wird. Vgl. KREINER, Gott im Leid, 335 mit Bezug auf PLANTINGA, ALVIN: *God, Freedom and Evil*, London 1975, 58. Abgesehen davon, wie man die Plausibilität der Anschlussprobleme bewertet (Ist das dem Evolutionsprozess inhärente Leid dann Teufelswerk?), ließe dies darauf hinaus, die Existenz des *malum naturale* zu bestreiten. Vgl. etwa MURPHREE, WALLACE: *Can Theism Survive Without The Devil?*, in: *Religious Studies* 21 (1985), 231–244 sowie die Kritik bei TILLEY, *The Problems of Theodicy*, 49ff. sowie BOYD, GREGORY: *Satan and the Problem of Evil. Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*, Downers Grove 2001 und die Kritik bei DALFERTH, *Malum*, 293ff. Bescheidener versucht MURPHY, FRANK: *Unknowable Worlds. Solving the Problem of Natural Evil*, in: *Religious Studies*, 41 (2005), 343–346 das aus natürlichen Umständen entstehende Leiden eng mit *menschlichen* Freiheitsentscheidungen zusammenzubringen. So träfen Erdbeben schließlich Menschen, die sich frei entschieden hätten, in einem Erdbebengebiet zu wohnen (vgl. ebd., 344). Gott bleibt für den Zustand der Welt allerdings auch dann verantwortlich, wenn er nicht hat voraussehen können, wer jeweils in einem Erdbebengebiet wohnen würde. Zudem stimmt es weder, dass Menschen sich frei entscheiden könnten, wo sie geboren werden oder aufwachsen, noch dass man fehlendes Wissen um die Gefährlichkeit eines Wohnortes nur menschlichen Freiheitsentscheidungen anlasten könnte.

111 Vgl. den Hinweis bei SCHÜBLER, WERNER: *Welt ohne Viren?*, in: *HerKorr* 75 (2021), 47–48, 48. Da es um die „Verteidigung“ des konkreten Gewordenseins des *Menschen* geht, muss ich auch nicht (prinzipiell) annehmen, dass „man wirklich Erdbeben braucht, um frei handeln zu können“, wie SEEWALD, MICHAEL: *Einführung in die Systematische Theologie*, Darmstadt 2018, 144 formuliert.

112 STOSCH, *Theodizee*, 65. STRIET, MAGNUS: *Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie*, Ostfildern 2021, 118 formuliert sogar, „dass auch Gott nur hoffen konnte, dass sich irgendwo im Universum freies Leben regen würde.“

113 GRESHAKE, *Warum*, 56.

114 Vgl. KESSLER, *Im Streit*, 289.

der Bezeichnung „free-process defense“ bedenkt.¹¹⁵ Und auch Tilleys zuvor erwähnte „Creativity Defense“ soll auf das malum physicum ausgedehnt werden, indem er dem Universum „the gift of a certain autonomy“ zuspricht, das der Ermöglichung von Kreativität korrespondiert.¹¹⁶

Auch diese Überlegungen bleiben jedoch strikt rückgebunden an das Werturteil der Zustimmungswürdigkeit im Hinblick auf das eigene zur Freiheit eröffnete Leben. Gott ist nicht objektiv „entlastet“, vielmehr bleibt er, wenn er als der Schöpfer bekannt wird, letztverantwortlich auch für das „natürliche“ Übel. Die *natural law defense* hilft an dieser Stelle erneut, die Frage zuzuspitzen: Wäre es besser, es würde diese Welt nicht geben? Hätte Gott sie *nicht* erschaffen sollen?¹¹⁷ Ebenso wie im Hinblick auf den Wert der Freiheit ist dies abstrakt unbeantwortbar, sondern erfordert die je konkrete Antwort eines Lebens.

4.3 Kritische Reflexion

Eine Reflexion der skizzierten Überlegung soll in vier knappen Schritten erfolgen. Es gilt a) die Reichweite des Arguments, mit b) und c) zwei zentrale Einwände und d) den Zusammenhang zu den bisherigen Überlegungen zu adressieren.

115 POLKINGHORNE, JOHN: Science and Providence. God's Interaction with the world, London 2005, 77.

116 TILLEY, Towards a Creativity Defense, 204. M.E. ist die „Creativity Defense“ der *free will defense* strukturell derart ähnlich, dass sie dieselben Rückfragen hervorruft. Tilley selbst betont ebd., 203, dass es sich um eine Variante bzw. Erweiterung der *free will defense* handle. Sie entfaltet das Argument, dass eine Kreativität ermöglichende Schöpfung auch Leiden und Übel beinhalte. Kreativität und Freiheit sind jedoch untrennbar miteinander verwoben, so dass ich die von ihm u.a. intendierte Ausweitung auf strukturelle Übel nachvollziehe, aber auch in die *free will defense* für integrierbar halte. Vgl. exemplarisch für die enge Verknüpfung von Kreativitäts- und Freiheitsbegriff WENDEL, SASKIA: In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020, 40 in Anknüpfung an Hannah Arendts Gedanken der Natalität.

117 So MARQUARD, ODO: Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: DERS.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 11–32, 17 nicht ohne Ironie, aber treffsicher, im Blick auf Leibniz: „Wenn die bestmögliche Schöpfung nur die bestmögliche ist und unvermeidlich Übel einschließt, warum hat Gott das Schaffen dann nicht bleibenlassen?“ Vgl. andererseits STRIET, MAGNUS: Kommunikative Vernunft und Theodizee. Versuch einer Perspektive, in: DERS./JOHN, OTTMAR (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. Theologische Grenzgänge (ratio fidei 41), Regensburg 2010, 247–264, 259: „Dürften wir überhaupt wollen, dass das Ganze nicht ist, wenn durch es doch faktisch die Wirklichkeit intersubjektiv verfasster Freiheit generiert wurde?“

- a) Die *free will defense* und die in sie integrierte *defense* der Schöpfungsbedingungen als Ermöglichungsraum menschlicher Freiheit sind hinreichende Argumente gegen die Annahme der *Irrationalität* des Gottesglaubens, wie sie durch das „argument from evil“ behauptet wird. Denn ihnen gelingt es, mögliche Gründe anzugeben, wieso malum morale und malum naturale entstehen, ohne diese selbst als wertvoll darzustellen.¹¹⁸ Folgt man der Trennung von logischem und evidentiellen Problem des Übels, so ist durch diese Skizzierung möglicher Gründe Gottes, das Leid um des Sinns der Schöpfung willen zuzulassen, ersteres abgewehrt.¹¹⁹ Selbst ein so grundsätzlicher Kritiker des Diskurses wie Terrence Tilley traut es der *free will defense* Plantingas zu, das logische Problem des Übels erfolgreich zurückgewiesen zu haben.¹²⁰ Dass das theistische Bekenntnis nicht in sich bereits zwingend widersprüchliche Annahmen enthält, ist aus Perspektive von Glaubenden allerdings noch kein besonders weitreichender Hinweis. Es ist durch die Überlegungen zum Schöpfungssinn der Gott-Mensch-Beziehung allerdings zumindest die *Möglichkeit* eröffnet, dass Menschen zu dem Urteil gelangen können, dass es auch *wahrscheinlich* oder *plausibel* ist, das Leid in der Welt aus dieser Perspektive betrachten zu können. Hier wird die Gebundenheit an die Perspektive nicht aufgegeben werden dürfen, sollen die zuvor zusammengetragenen Kritiken nicht greifen. Gerade weil das so ist, bleibt auch die Tragweite des Arguments, dass das Ja zum Subjektsein der Anderen auch das Ja zur es allererst ermöglichenden Schöpfungsordnung impliziere,

118 Vgl. STOSCH, Theodizee, 110f. sowie ebd., 18–39 auch die Übersicht zu den diversen Versuchen, das Verständnis des Übels zu modifizieren.

119 Vgl. das pointierte Urteil bei WIERTZ, OLIVER J.: Was spricht dagegen, das logische Problem des Übels als gelöst zu betrachten? Eine Anfrage an Ansgar Beckermann, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 65 (2011), 596–605, 605: „Vielmehr scheint das logische Problem des Übels nicht nur prinzipiell lösbar zu sein, sondern angesichts der verschiedenen Lösungsvorschläge, die in den letzten vier Jahrzehnten präsentiert wurden, legt sich das Urteil nahe, dass es als gelöst angesehen werden kann.“ Dort in Auseinandersetzung mit BECKERMANN, ANSGAR: Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (2010), 239–245. Vgl. auch das etwas zu sichere Statement von LEFTOW, BRIAN: God and Necessity, Oxford 2012, 547: „If you think that evil currently provides any very strong argument against the existence of God, you have not been paying attention. Purely deductive (‘logical’) versions of the problem of evil are widely conceded to be ‘dead’, killed off by Plantinga’s free-will defence.“ Zit. nach: OPPY, GRAHAM: Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences, in: MEISTER, CHAD/MOSER, PAUL K. (Hg.): The Cambridge Companion to the Problem of Evil, New York 2017, 45–64, 45, der in seinem eigenen Beitrag gegen diese Annahme argumentiert.

120 Vgl. TILLEY, The Problems of Theodicy, 48.

begrenzt: denn man kann sehr wohl betonen, dass dies alles sein soll, und es *dennoch* unplausibel finden, dass es von einem allgütigen und allmächtigen Gott als Schöpfer ins Dasein gebracht wurde. Die *defense* operiert dabei mit allgemeinen Begriffen und folgt der Überlegung, warum überhaupt diese Welt trotz des in ihr vorhandenen Leidens als Schöpfung Gottes betrachtet werden könnte; sie gibt auf die Frage nach dem *konkreten* Leiden eines *konkreten* Menschen nur insofern eine Antwort, als dieser die Perspektive des Gott-Welt-Verhältnisses auf sein eigenes Leben beziehen will. Sie spricht von außen dem konkreten Leiden also keinen Sinn zu.¹²¹ Der Frage nach der Antwort auf das evidentielle Problem des Übels stehen vor allem zwei schwerwiegende Einwände entgegen. Beiden kann nur vorsichtig nachgedacht werden.

- b) Der erste bezieht sich auf das *Ausmaß* des Leidens in der Welt: Tragen die Überlegungen auch angesichts der Abgründe der Menschheitsgeschichte? Weil diese Frage den „zentralen Nerv“¹²² des Theodizeeproblems trifft, wird in der englischsprachigen Debatte mitunter von „horrendous evils“ gesprochen.¹²³ Der von Hick ausgehende Hinweis auf die epistemische Distanz Gott gegenüber¹²⁴ steht an dieser Stelle in der Gefahr, dem Leiden durch die Hintertür instrumentellen Sinn zuzuschreiben. Die Spur einer Antwort wird die Freiheit derart verstehen, dass eine leidmindernde Intervention Gottes, wie oben andiskutiert, ihrem Widerruf gleichkäme. Dies wäre der Versuch, Gott nicht eine Verletzung der Fürsorgepflicht zuzuschreiben,¹²⁵ sondern die Radikalität des Gedankens des *Freisetzens anderer Freiheit* zuzulassen. Diese wäre dann nicht kompatibel mit der Möglichkeit punktuell rettender Eingriffe in menschliche Handlungen oder in den Verlauf der Welt und insofern auch nicht vergleichbar mit den mitunter beschriebenen Szenarien: der Festnahme durch die Polizei oder den eingreifenden Eltern beim Radfahren.

121 Hier liegt der berechtigte Kern des Einwandes, den ROWE, WILLIAM L.: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: American Philosophical Quarterly 16 (1979), 335–341, 337 vorträgt. Dem konkreten Leiden eines bestimmten Tieres Sinn abringen zu wollen, würde die Reichweite von Theodizeeversuchen sprengen.

122 KREINER, Gott im Leid, 259. Vgl. auch LÖFFLER, WINFRIED: Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 32019, 150.

123 McCORD ADAMS, Horrendous Evils.

124 Vgl. HICK, Evil, 281: „The world must be to man, to some extent at least, *etsi deus non daretur* [...]“

125 Dazu tendiert etwa PAVELICH, ANDREW: The Moral Problem with the Free Will Defense against the Problem of Evil, in: HeyJ 60 (2019), 678–688, 680: „God is allowing the total exercise of free will. No morally decent parent would do such a thing.“

Auch wenn man die Begrenztheit des Lebens durch den Tod mit Richard Swinburne als „safety barrier“ auffassen und so auch eine prinzipielle Begrenztheit menschlichen Leidens betonen möchte,¹²⁶ bleibt auch hier zutreffend, was für die Werthaftigkeit der Freiheit formuliert worden war: Eine objektive „Aufrechnung“ von Leid und Glück im Leben ist nicht von außen feststellbar, sondern nur der betroffenen Person möglich.

- c) Der zweite ist meines Erachtens der schwerwiegendste Einwand: Wenn die Freiheit als Bedingung der Möglichkeit liebender Beziehung es wert ist, das Seinsollen der Schöpfung zu bejahen – was ist dann mit jenen, die nie über die Gelegenheit verfügen, ein entsprechendes Vermögen zu aktualisieren? Was schließt aus, dass sie nicht doch verzweckt sind für das größere Glück derer, die ihre Freiheit und Liebesfähigkeit als Glück bejahen? Karl Rahner mahnt, die eigenen theologischen Überlegungen nicht von „Randfällen“ her anzustellen.¹²⁷ Eine *free will defense*, die an diesem Punkt nicht selbstwidersprüchlich werden will, wird allerdings postulieren müssen, dass es wirklich *alle* Menschen sind, die eine Zustimmung zur eigenen Existenz geben *können* und in der Christusbegegnung die Zustimmung zur eigenen Existenz zumindest nicht verneinen. Auch hier wird man nur sehr vorsichtige Überlegungen anstellen können – zunächst, was unsere Möglichkeiten angeht, derartige Zuschreibungen zu treffen. Dies wird von Eleonore Stump, deren Ansatz im Folgekapitel betrachtet wird, besonders herausgestellt. Rahner selbst hat erwogen, „daß die Möglichkeiten des ‚Fegefeuers‘ auch noch den Raum bedeuten könnten für eine post-mortale Freiheitsgeschichte bei dem, dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war.“¹²⁸ Will man die Vorstellung einer „gemäßigte[n] Seelenwanderungslehre“¹²⁹ nicht weiterverfolgen, so wird man in einem ersten Schritt postulieren, dass

126 SWINBURNE, Providence, 238. Vgl. auch KREINER, Gott im Leid, 267. Ähnlich TETENS, HOLM: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, 71f.

127 RAHNER, Grundkurs, 112f.: „Ob und wie diese Freiheit wahrgenommen werden kann oder nicht, in jenen Randfällen des bloß biologischen Vorhandenseins des Menschen, bei denen *wir* keine konkrete Möglichkeit der Wahrnehmung der Subjekthaftigkeit erkennen z.B. bei Deblen, die – mindestens bürgerlich gesehen – nie zum Gebrauch der Vernunft zu kommen scheinen, das ist eine Frage, die uns hier nicht beschäftigen kann. Man darf das Grundsätzliche, das in der Mitte der Existenz erfahren wird, nicht konzipieren von solchen Randfällen her.“

128 RAHNER, KARL: Fegefeuer, in: SW 30, 657–667, 665.

129 Ebd.f. Dazu STOSCH, KLAUS VON: Auf der Suche nach einer neuen Form eschatologischen Denkens, in: ENGLERT, RUDOLF u.a. (Hg.): Was letztlich zählt – Eschatologie (JRP 26), Neukirchen-Vluyn 2010, 119–136, hier 121–124. Das Problem würde so m.E. erneut

die Begegnung mit der Liebe Christi im Sterben auch jenen gilt, denen wir keinen aktualisierten Freiheitsgebrauch zuschreiben. Dies wäre dann auch als ein Moment zu denken, in dem sich die Zustimmungswürdigkeit zum eigenen Leben zeigen kann. Hinzu kommt: Daraus, dass Freiheit sein soll und sie als Wert verteidigt wird, folgt keineswegs, dass jene, denen wir nicht Freiheit zuschreiben, nicht sein sollen.¹³⁰

- d) Rekonstruiert man das Freiheitsargument in oben genannter Weise, welche die Zustimmung der Betroffenen konstitutiv beinhaltet, scheinen mir die gewichtigsten Mahnungen der Antitheodizee ebenso berücksichtigt, wie Metz' Befürchtung einer augustinischen Entlastung Gottes zu Lasten des Menschen abgewehrt.¹³¹ Nicht nur bleibt das theodizee-relevante Leiden jenes, das nicht sein soll, so dass nicht mit Tilley befürchtet werden muss, dass es immer schon für gut erklärt worden sei. Es ist auch nicht mehr, wie in den Spuren des Augustinus, *ausschließlich* als Folge der Sünde charakterisiert. Ohne andererseits die Verantwortung des Menschen kleinzureden – gerade einer Theologie nach Auschwitz ist das nicht möglich – bleibt es Gott, der dem Menschen nicht nur diesen Freiheitsspielraum eröffnet, sondern ihn auch Bedingungen ausgesetzt hat, die diesem *vor aller Schuld*¹³² neben dem Glück, welches das Leben bedeuten kann, unsägliches Leid eröffnen. Insofern dies so ist, bleibt Gott auch der Adressat einer möglichen Klage¹³³ und bringt

verschoben, denn auch unter der Vorstellung einer „Seelenwanderung“ würde das gelebte, aber nicht zur Freiheit eröffnete Leben nach Zustimmung verlangen.

¹³⁰ Vgl. KREINER, Gott im Leid, 249: „Die Betonung der Werthaftigkeit der Willensfreiheit besagt nicht, daß die Existenz von Wesen ohne freien Willen wertlos ist oder daß solche Wesen keinen Anspruch auf Schutz, Förderung, Fürsorge oder dergleichen haben. Aus der *free will defense* folgt jedoch, daß die Entwicklung der Willensfreiheit ein vorrangiges Ziel der Sozialisierung ist.“ Vgl. die Andeutungen bei PRÖPPER, THOMAS: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung, in: DERS.: Evangelium 57–71, 61f: „Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidert oder nicht erwidern kann.“

¹³¹ Vgl. STOSCH, Gott, 282.

¹³² Dies bleibt auch dann richtig, wenn die Grenzen zwischen *malum morale* und *malum physicum* mitunter unklar sind und zunehmend unklarer werden; vgl. HOWARD, DON: Physics as Theodicy, in: MURPHY/RUSSELL/STOEGER, Cosmology, 323–332, 329: „[...] with the progress of science, ever more of the blame for much of the suffering previously deemed a consequence of natural evil will have to be accorded to human action or the lack thereof.“

¹³³ Contra KREINER, Gott im Leid, 397, FN 5: „[...] denn ein Wesen, gegen das man mit vollem Recht protestiert und das man begründeterweise anklagt, kann *per definitionem* nicht

so Hiob nicht zum Verstummen. Dies auch deshalb, weil die oben unter b) und c) genannten Einwände schwer genug wiegen, um Grenzen des Arguments aufzuweisen; auch hier zeigen sich die möglichen Folgekosten einer jeden theologischen Theorie. Eine derartige *defense*, die den Mindestansprüchen genügen will, um nicht in die offene Flanke der Antitheodizee-Kritik zu rennen, betont den Wert der Freiheit nicht als Entlastung Gottes, sondern als Zeichen seiner Liebe zur Schöpfung. Diese weiß darum, dass sie nicht Eden ist, und kann es daher auch nicht leisten, das ausstehende Sehr-Gut-Sein der Schöpfung (Gen 1,31)¹³⁴ durch einen deklaratorischen Sprechakt einzulösen. Auch mit der Abwehr des „logischen Problems“ ist daher das Theodizeeproblem nicht „gelöst“, so dass Metz' Rückfrage an Gott nicht abgeschwächt wird. Hinzu kommt, dass die von der Neuen Politischen Theologie geforderte solidarische Praxis der Leidüberwindung den Menschen *in seiner Freiheit* durchaus zurecht in Anspruch genommen sieht und so eine *free will defense*, die ja gerade die Verantwortung des Menschen als eng mit seiner Freiheit zusammenhängend betont, eben nicht Verteidigung des Status Quo der Welt, sondern auch Appell ist. „Gerade so und – wie mir scheint – *nur* so findet das absolut legitime und höchst wichtige Anliegen einer ‚praktischen Theodizee‘, die zur Solidarität und Compassion mit den Leidenden herausfordert, erst seine letzte rationale Begründung.“¹³⁵

Nicht ohne die Betonung der Willensfreiheit des Menschen scheint ein argumentativer Umgang mit dem Theodizeeproblem möglich. Er bleibt jedoch ergänzungsbedürftig, weil er nur die Rationalität der Möglichkeit einer Rückfrage an Gott verteidigt,¹³⁶ nicht die Vorwegnahme einer Antwort skizziert. Die argumentative Zurückweisung des Gegeneinwands bleibt *notwendigerweise*

Gott sein, kann nicht das sein, worüberhinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Den Protestantismus theologischerseits zu beerben, läuft daraus hinaus, atheistisch zu argumentieren, aber mit einem Bekenntnis zu Gott zu schließen.“

134 Vgl. die Deutung bei STRIET, Gottesschleife, 146 über die Verfasser der Genesis Erzählung: „Nicht von einem Anfang redeten sie, sondern von einer Hoffnung auf Zukunft. Angesichts der Erfahrung von Unterdrückung und Mangel kreierten sie die Idee eines guten Anfangs, gegen alle Wirklichkeitserfahrung – und wollten so Mut für die Gegenwart machen.“

135 GRESHAKE, Warum, 40.

136 Erreicht ist damit nicht mehr als das, was STRIET, Gottesschleife, 54 formuliert: „Philosophisch kann die Möglichkeit, dass es Gott gibt, nicht ausgeschlossen werden.“ Nicht mehr als diesen Satz, auf eine konkrete Anfrage hin, zu verteidigen, ist zunächst das Ziel einer theoretisch-argumentativen Auseinandersetzung mit dem *argument from evil*.

„notorisch zu wenig“¹³⁷ und hinter der einzig möglichen Antwort zurück, die nicht zu wenig wäre. Denn diese wäre von Gott allein zu erwarten, wie Metz wieder und wieder betont hatte. Es bleibt zudem eine Spannung, mitunter ein Graben, zwischen der vom „griechischen Geist geprägte[n] philosophische[n] Tradition dieser Frage“¹³⁸ und der „biblischen“ Theodizeefrage, zwischen dem analytisch geprägten Zugang und dem Postulat praktischer Vernunft. Diese Spannung soll noch einmal eigens adressiert werden, ehe anschließend ein komplexer Ansatz in den Blick rückt, der diesen Graben zu überbrücken helfen könnte.

137 WERBICK, JÜRGEN: Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung, Freiburg i.Br. 2019, 55. Vgl. auch, wie MCCORD ADAMS, Horrendous, 3 ihre Unzufriedenheit mit dem analytischen Diskurs beschreibt, die, auf einen Satz gebracht, lauten müsste: *Da fehlt noch etwas!* „After many years of teaching through the syllabus of these materials, I began to feel the discussion had bogged down, somehow stymied. Cost-benefit analyses of major responses to Mackie had been laid on the table. None seemed to satisfy all the way down. Despite supplementary and partial suggestions, no comprehensive way forward appeared on the horizons. I began to look for a diagnosis of what was going wrong.“ Das Problem identifiziert sie ebd. in „too high a level of abstraction“, das zu oft von den theologischen Ressourcen einer konkreten Tradition absehe.

138 METZ, Aufwachen, JBMGS 8, 212.

Möglichkeiten und Grenzen der theoretischen Theodizee: Eine Zwischenreflexion im Anschluss an Immanuel Kant

5.1 Das Ende philosophischer Theodizee?

Was trägt das theoretische Bemühen um eine Antwort auf die Theodizeefrage aus und wo liegt seine Grenze? Diese Frage stellt sich nach der Reflexion von *free will* und *natural law defense* weiterhin, gerade vor dem Hintergrund der zuvor betrachteten Mahnungen gegen eine Überbeantwortung. Sie soll daher knapp anhand des klassischen Aufsatzes Immanuel Kants zum Thema erneut fokussiert werden. Bereits der Titel seiner Schrift ist programmatisch und deutet an, warum auch in diesem Bereich der „Alleszermalmer“ am Werk gesehen wurde: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“¹. In dieser Traditionslinie formuliert etwa auch Thomas Pröpper unmissverständlich: „Die Theodizee, als *philosophische* jedenfalls, ist am Ende.“² Kants Aufsatz nun knapp in den Mittelpunkt zu rücken, ist naheliegend, da Metz dieses Urteil teilt und sich auf den „Kant der praktischen Vernunft“ beruft. Kivistö/Pihlström hatten den Philosophen zudem zum Namensgeber ihrer Antitheodizee gemacht. Damit scheinen sie zunächst in der Tat einen Vorreiter gefunden zu haben, denn Kant hält explizit fest, „daß alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen“³. Auf eben diese Weise hatte er den Begriff der Theodizee definiert, als „Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.“⁴ Zunächst unterscheidet Kant das „schlechthin Zweckwidrige“, das moralische Übel, vom „bedingt Zweckwidrige[n]“, dem physischen Übel oder dem „Schmerz“⁵, sowie „das Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt“⁶. Der Begriff des Zweckwidrigen erklärt sich

1 KANT, Mißlingen, AA VIII 253.

2 PRÖPPER, Fragende, 267.

3 KANT, Mißlingen, AA VIII 263.

4 Ebd., 255.

5 Ebd., 256f.

6 Ebd., 257.

aus der kantischen Annahme, dass es einen „Endzweck“ gibt, den der Mensch verfolgen kann, „und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.“⁷ Dieses höchste Gut bezeichnet seinerseits die Übereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit.⁸ So ist es vor allem das unverschuldete Leiden, das die Verwirklichung des höchsten Gutes fraglich macht.

Um diese aus der Erfahrung von Zweckwidrigkeit resultierenden Einwände gegen den vorausgesetzten Gottesbegriff zu widerlegen, geht Kant jeweils knapp auf mögliche Verteidigungsstrategien ein und verwirft jedes der Theodizeeargumente als unzureichend und anmaßend. Nicht selten ist darauf hingewiesen worden, dass er diese dabei kaum stark genug präsentiert und teils eher en passant abtut.⁹ Sein Anliegen, das für den hiesigen Kontext von Bedeutung ist, scheint allerdings prinzipieller Natur zu sein,¹⁰ wobei dem oben genannten Begriff der „Erfahrung an dieser Welt“ eine entscheidende Rolle zukommt.

Denn das von Kant konstatierte Scheitern bezieht sich auf das die Grenzen der menschlichen Erkenntnis ignorierende Programm, Gott in die Karten schauen und jeweils anhand empirischer Erfahrung aufweisen zu wollen, wie – in seinem Vokabular – „Kunstweisheit“ und „moralische Weisheit“ verhöhnt werden können. Doch das *Wie* dieser Einheit ist von uns nicht letztgültig

7 KANT, KdU, AA V 450; vgl. auch DIERINGER, VOLKER: Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung II: Monographien 22), Stuttgart 2009, 86; 95f. sowie REDIKER, Fragilität, 270f.

8 Vgl. KANT, KpV, AA V 110f.: „So fern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hiebei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen: so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer als Bedingung das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.“ Vgl. den Überblick bei RICKEN, FRIEDO: Religionsphilosophie, Stuttgart 2003, 195–202.

9 Vgl. BUSCHE, HUBERTUS: Kants Kritik der Theodizee – Eine Metakritik, in: LI, WENCHAO/SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM (Hg.): 300 Jahre *Essais de Théodicée* – Rezeption und Transformation, Stuttgart 2013, 231–269, 232. Er merkt an, dass Kant hier „die Verteidigungsargumente der Theodizee über Gebühr schwach darstellt [...]“. Für eine Übersicht der einzelnen Argumente vgl. DIERINGER, Kants Lösung, 98–113; ENDERS, MARKUS: Gott und die Übel in dieser Welt. Zum Projekt einer philosophischen Rechtfertigung Gottes (Theodizee) bei Leibniz und Kant, in: HALFWASSEN, JENS/GABRIEL, MARKUS/ZIMMERMANN, STEPHAN (Hg.): Philosophie und Religion, Heidelberg 2011, 121–153, hier 135–147; RICKEN, Religionsphilosophie, 210–213.

10 Vgl. REDIKER, Fragilität, 272.

explizierbar;¹¹ der Versuch, dies ausgehend von der Erfahrungswirklichkeit zu tun, ist aufgrund der menschlichen Wissensgrenzen zum Scheitern verurteilt. Und doch ist es laut Kant moralisch gefordert, diese Einheit zu wollen. Der Versuch einer „doktrinalen Theodizee“, die diese mittels spekulativer Vernunft aufzeigen möchte, kann nicht gelingen; die moralische Forderung verlange vielmehr nach einer „authentischen Theodizee“. Letztere ist für Kant nicht durch das von ihm kritisierte „Herausvernünfteln“ gekennzeichnet, sondern dadurch, dass sie durch den „Gesetzgeber“ selbst geleistet werde.¹² An dieser Stelle zeigen zwei Interpretationen auf, wie auch Kants eigener Ansatz Spielraum für einen philosophischen Umgang mit dem Theodizeeproblem lässt. Denn nicht nur gilt, wie bereits festgehalten, das Scheitern bisheriger Theodizee, sofern diese im Rekurs auf konkrete *Erfahrung* die Gottesattribute positiv aufweisen will. Auch in umgekehrter Richtung hält Kant fest, dass „freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können.“¹³ Insofern er dies tut, rückt sein Unterfangen selbst nahe an das einer Defenses.¹⁴ So wie Kant der Gotteserkenntnis im Bereich der theoretischen Vernunft ihre Grenzen aufweist, um Gott als Postulat der praktischen Vernunft zu kennzeichnen, so weist er das Unterfangen ab, die Erfahrung des Leidens einerseits und die Gottesattribute der Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit¹⁵ andererseits in theoretisch-spekulativer Weise versöhnen zu können. *Zugleich* hält er jedoch fest, dass gerade aufgrund der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis auch die *Widerlegung* dieser Versöhnung, also die Annahme der Irrationalität des Gottesglaubens, nicht mit den Mitteln theoretischer Vernunft aufweisbar

11 KANT, *Mißlingen*, AA VIII 263: „Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen.“ Vgl. dazu auch BRACHTENDORF, JOHANNES: Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee, in: *Kant-Studien* 93 (2002), 57–83, 62.

12 KANT, *Mißlingen*, AA VIII 264: „Nun ist jede Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.“

13 KANT, *Mißlingen*, AA VIII 263.

14 So die These von DIERINGER, Kants Lösung. Vgl. DERS.: Kants Theodizee-Aufsatz im Spiegel neuerer Arbeiten. Ein Forschungsbericht, in: *Aufklärung* 19 (2007), 383–390, 389f. sowie REDIKER, *Fragilität*, 283. Ebd., 284 contra Brachtendorf: „Kant leistet im *Theodizee-Aufsatz* nämlich lediglich eine *Verteidigung* des Glaubens an die moralische Weisheit Gottes, aber keine *Theodizee*.“

15 Vgl. KANT, *Mißlingen*, AA VIII 257: „Diese drei Eigenschaften zusammen [...] machen den moralischen Begriff von Gott aus.“

sei. So verstanden hat Kant dann nicht nur jedem spekulativen Theodizee-programm, also dem positiven Aufweis der göttlichen Weisheit ausgehend von innerweltlichen Erfahrungen, sondern, *avant la lettre*, ebenso dem *argument from evil* eine Absage erteilt, das beansprucht, aus ebensolchen Erfahrungen die Inkonsistenz der göttlichen Attribute aufweisen zu können. Auch Mackies Annahme, die Irrationalität des Gottesglaubens aufzeigen zu können, müsste daher vor dem Hintergrund von Kants Aufweis abgewehrt werden:

Sowohl die Verfechter einer philosophischen Theodizee als auch ihre Kontrahenten begehen nach Kant denselben Fehler: Sie gehen davon aus, daß ausgehend von der Erfahrung auf die Existenz oder Nichtexistenz Gottes als eines moralischen Welturhebers geschlossen werden kann.¹⁶

Johannes Brachtendorf geht an dieser Stelle noch einen Schritt weiter und spricht davon, dass Kant das Thema der Theodizee keineswegs verabschiedet, sondern den Umgang damit transformiert habe:¹⁷ Nicht „Theodizee-Kritik“, sondern die „Neufundierung philosophischer Theodizee“ sei die Absicht des Aufsatzes – nämlich durch die praktische Vernunft.¹⁸ Zurückgewiesen sei, so Brachtendorf, durch Kant lediglich die „Möglichkeit eines Erfahrungsbeweises für das Wirken Gottes in der Welt“¹⁹, also jene doktrinale Theodizee der Freunde Hiobs. Die authentische Theodizee hingegen verdiene es weiterhin, als solche bezeichnet zu werden. Damit wendet sich Brachtendorf gegen die Vorstellung, ein Glaubenssprung trete hier an die Stelle der Vernunft. Insofern die authentische Theodizee durch die praktische Vernunft fundiert ist, sei Kants Position zugleich vom Fideismus abzugrenzen.²⁰

16 DIERINGER, Kants Lösung, 121.

17 Auch ENDERS, Gott, 122 spricht im Anschluss an ihn von der „irrigen Annahme, [...] Immanuel Kant habe endgültig bewiesen, daß eine philosophische Theodizee unmöglich sei [...]“

18 BRACHTENDORF, Kants Theodizee-Aufsatz, 58.

19 Ebd., 59.

20 Vgl. ebd., 58. Auch die Bezeichnung der Theodizee als „Glaubenssache“ tue dem keinen Abbruch, wie er ebd., 64f. im Rekurs auf die Kritik der Urteilskraft deutlich macht: „Es handelt sich hier um einen philosophischen Glauben, dem eine spezifische Funktion im Rahmen von Kants transzendentalphilosophisch anverwandelter, natürlicher Theologie zukommt. Mit einem biblisch begründeten Offenbarungsglauben hat dies schlechterdings nichts zu tun.“ Vgl. auch die von BRACHTENDORF, Kants Theodizee-Aufsatz, 67f. nachgezeichnete Zurückweisung der theoretischen Theodizeeargumente durch Kant, die für die spekulative Vernunft kritisieren, was er im Bereich der praktischen selbst vertritt. HUXFORD, GEORGE: Kant and Theodicy. A Search for an Answer to the Problem of Evil, Lanham 2020, 136 sieht in Kants authentischer Theodizee ebenfalls den Versuch, „a middle ground between the philosophical theodicies which he rejected and the fideism which was equally unacceptable to him“ zu erreichen.

Wie verhält sich nun diese Verlagerung des Diskurses in den Bereich der praktischen Vernunft zur von Kant an den Einzelargumenten vorgebrachten Kritik? Teils zielt diese auf Versuche ab, die auch heute regelmäßig zu Recht der Kritik unterliegen.²¹ Zugleich scheint auch die *free will defense* getroffen. Denn Kant wendet sich in seinem Aufsatz gegen die Vorstellung einer bloßen Zulassung des Übels zur Entschuldigung Gottes und führt diese Argumentation auf die menschlichen Grenzen und so auf den Schöpfer selbst zurück.²² Ein erster Einwand gegen Kant besteht darin, dass das *malum morale* keineswegs direkt auf die Endlichkeit des Menschen, sondern auf seine tatsächlich getroffene Freiheitsentscheidung zurückzuführen ist.²³ Brachtendorf ist allerdings auch in diesem Fall der Ansicht, aufweisen zu können, dass hier keine *vollständige* Zurückweisung des philosophischen Arguments, sondern dessen Grenzüberschreitung im Blick ist. Denn auch die Freiheit selbst lässt sich nicht mittels theoretischer Vernunft beweisen, sondern ist ein Postulat der praktischen Vernunft.²⁴ Dies führt ihn dazu, festhalten zu können:

-
- 21 Vgl. STOSCH, Gott, 296 sowie ebd.ff. die Hinweise für eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem nach Kant.
- 22 Das Zulassungsargument, so KANT, Mißlingen, AA VIII 259, „[...] läuft (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoß nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es selbst Gott unmöglich war dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses Übels (denn so müßte man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den notwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.“
- 23 STOSCH, Gott, 297 weist darauf hin, dass Kants Kritik nicht die *free will defense* verabschiede und es der „Freiheit von ihrer Natur her durchaus zuzutrauen [wäre], dass sie sich immer zum Guten entschließt.“ Auch ENDERS, Gott, 138 spricht vom „von Kant zu Unrecht gezogenen [Schluss] auf das natürliche Wesen der Dinge als der bewirkenden Ursache des moralischen Übels [...]“. Zwar wurzelt der Entschluss zum Bösen nicht in der Endlichkeit des Menschen; das ist mit den Autoren gegen Kant festzuhalten. Allerdings könnte die Endlichkeit des Menschen und seiner Erkenntnisgrenzen der Grund sein, wieso trotz eines (hypothetisch immer durchgehaltenen) Entschlusses zum Guten theodizeerelevantes Leiden entsteht. Oft, jedoch nicht immer, haben Menschen die Folgen ihrer Handlungen im Blick, und so stimmt die *Wirkung* einer Handlung allzu häufig nicht mit der sie leitenden Intention überein. Denn, so DALFERTH, Malum, 292: „Auch dort geschieht Böses, wo nur Gutes getan werden will.“ Nicht für jeden solcher Fälle wird man sagen können, die handelnde Person hätte es besser wissen müssen.
- 24 So gilt vom Begriff der Freiheit Ähnliches, wie es Brachtendorf für die Nicht-Widerlegbarkeit der Theodizee durch die Erfahrung betont hatte. Vgl. etwa die pointierte Charakterisierung bei WENDEL, SASKIA: Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff, in: ESSEN, GEORG/STRIET, MAGNUS (Hg.): Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 13–45, 34: „Kant ist zuzustimmen, wenn er schreibt, dass Freiheit in theoretischer Hinsicht eine transzendente Idee ist, die nicht empirisch zu beweisen ist, und dass die Realität der Freiheit in praktischer Hinsicht allein in Verbindung mit der Einsicht des unbedingten

Gegenstand der Kritik ist vielmehr wiederum die theoretisch-spekulativ verfahrenende Theodizee, die sich von Kants praktischer Theodizee dadurch unterscheidet, daß sie nicht über den Begriff der Freiheit verfügt. Nur wenn dieser Begriff ausfällt, ist Kants Aussage verständlich, die Zulassungstheorie verwandle das moralisch Böse in ein Übel, für das der Mensch nichts könne. Freiheit, das zentrale Postulat der praktischen Vernunft, fehlt aber nur dann, wenn die Erörterung rein theoretisch-spekulativ bleibt.²⁵

Dass aber Freiheit ein Postulat praktischer Vernunft ist, braucht seitens der *free will defense* keinesfalls bestritten zu werden, im Gegenteil. Ebenso wenig muss behauptet werden, dass die in der Welt begegnende Sinnlosigkeitserfahrung je positiv als zur Förderung des Höchsten Guts geeignet ausgewiesen werden könnte.²⁶ Dieses Unterfangen wäre es, das eine Theodizee zur doktrinalen machte, die sich bemühte, an der dem höchsten Gut entgegenstehenden Erfahrung, „dem Zweckwidrigen in der Welt“²⁷, die göttliche Gerechtigkeit je konkret aufweisen zu können.

Auch wenn man Kants Einspruch gegen eine ihre Schranken verkennende Vernunft an dieser Stelle teilt, macht dies das nachdenkende Bemühen im Bereich der theoretischen Vernunft nicht obsolet, um die Denkbarkeit des Gottesglaubens zu plausibilisieren – „[...] wovon allerdings die Rationalität der theistischen Annahme nicht mehr abhängt.“²⁸ So kann man nach Kants Auf-

Sollens unmittelbar einleuchtet. Zwischen empirischen Erfahrungen und der Idee der Freiheit klafft also ein ‚garstig breiter Graben‘, der niemals durch Rückgang auf Erfahrung zu überwinden ist. Daraus folgt aber auch umgekehrt, dass die Idee der Freiheit niemals im Rekurs auf empirische Experimente zu widerlegen ist – auch hier gilt die Unmöglichkeit der empirischen Beweisbarkeit.“

25 BRACHTENDORF, Kants Theodizee-Aufsatz, 73. Erhärten lässt sich dies noch mit dem Hinweis, dass Kant andernorts die „Zulassungslehre“ selbst vertreten habe, wie Brachtendorf ebd., 72 mit Verweis auf die *Vorlesungen über Rationaltheologie* deutlich macht. Vgl. zur Darstellung und Interpretation derselben auch DIERINGER, Kants Lösung, 42–81.

26 Die Grenzen dieses Versuchs werden in Auseinandersetzung mit Eleonore Stumps Ansatz ebenso wie mit dem Blick auf Sure 18 erneut begegnen. REDIKER, Fragilität, 336 weist darauf hin, dass dies auch Leibniz' Anliegen nicht ist, so dass auch Kants Abwehr der doktrinalen Theodizee nicht vorschnell contra Leibniz interpretiert werden muss. Ebd. zitiert er LEIBNIZ, Theodizee II, 145: „Herr Bayle scheint aber etwas zu viel zu fordern; er will, dass man ihm im Einzelnen zeige, wie das Uebel mit dem besten Plane für das Universum verknüpft sei. Dies wäre eine vollständige Erklärung der Vorgänge; allein ich unternehme dies nicht und bin auch dazu nicht genöthigt, da man zu dem in unserem Zustande Unmöglichen nicht verpflichtet sein kann [...]“. Vgl. zum Verhältnis von Kants und Leibniz' Ansichten KORECK, Das Theodizeeproblem, bes. 248–255.

27 KANT, Mißlingen, AA VIII 255.

28 Wie KORECK, Das Theodizeeproblem, 248 erinnert, da der Theismus Kants seine Fundierung der praktischen Vernunft verdankt und der moralische Gottesbegriff insofern erfahrungsunabhängig gewonnen wird. Hier wird zudem virulent, dass Kants Definition einer Theodizee als „Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die

satz durchaus zugeben, dass der für den ‚theoretischen‘ Zugang zur Theodizeefrage unabdingbare Freiheitsbegriff seine Gewissheit der praktischen Vernunft und der unbedingten Sollenserfahrung verdankt, ohne diesen selbst verabschieden zu müssen. Für die moralische Legitimität *und* die logische Konsistenz des Gottesglaubens gilt daher nach Kant, dass „der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei.“²⁹ In diesem Sinne bleibt auch eine theoretische Auseinandersetzung mit der logischen Denkmöglichkeit des Theismus nötig, die sich, vorsichtig, auch an dieser Stelle auf Kant selbst berufen kann. Ist Brachtendorfs Interpretation der „Neufundierung“ philosophischer Theodizee auch sehr weitgehend,³⁰ genügt es bereits im Anschluss an Dieringer festzuhalten, dass die Möglichkeit einer Defense nicht verworfen wird.³¹ Auch dies lässt die Charakterisierung Kants als eines Vertreters der „Antitheodizee“ mindestens missverständlich erscheinen. Eher scheint es sinnvoll, seinen Aufsatz als eine Art Lesehinweis zu rezipieren, wie *free will* und *natural law defense* verstanden werden könnten: nicht als abschließende Problemlösung, sondern als Abwehr des Irrationalitätsvorwurfs im Wissen um die eigenen Erkenntnisgrenzen. So gilt auch hier, was Saskia Wendel als Charakteristikum nachkantischer Theologie beschreibt:

Das bedeutet allerdings nicht, dass sie auf theoretische Spekulationen gänzlich verzichtet, doch diese sind kein Selbstzweck, sondern stehen im Dienst der Reflexion praktischer Vernunft und unterliegen somit der Maßgabe der Selbstbescheidung.³²

Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“ (KANT, *Mißlingen*, AA VIII 255) als die Verteidigung des *Glaubens* an den so gedachten Gott zu reformulieren ist; vgl. STOSCH, *Theodizee*, 7.

29 KANT, *Mißlingen*, AA VIII 255.

30 Ohne diese Frage hier entscheiden zu müssen, setzt eine plausible Kritik mit dem Verweis auf den Aufsatztitel an, dem es schließlich um das Misslingen „aller“ philosophischer Theodizeeversuche geht. Daher argumentiert SCHULTE, CHRISTOPH: *Jüdische Theodizee? Überlegungen zum Theodizee-Problem bei Immanuel Kant, Hermann Cohen und Max Weber*, in: ZRGG 49 (1997), 135–159, 143: „Wäre die authentische Theodizee eine philosophische, dann würde Kant nicht nur den Titel, sondern auch die ganze Argumentation seiner Theodizee-Abhandlung *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* dementieren. Aber die authentische Theodizee ist *keine* philosophische Theodizee, sondern eine, wie wir im 20. Jahrhundert sagen würden: existenzielle religiöse Theodizee.“ Vgl. auch die Kritik an Brachtendorfs These bei KIVISTÖ / PIHLSTRÖM, *Kantian Antitheodicy*, 47f.

31 Für dessen eigene Abgrenzung von Brachtendorf vgl. DIERINGER, *Kants Lösung*, 123.

32 WENDEL, *Nicht naturalisierbar*, 41, FN 73.

5.2 Hiob als Paradigma authentischer Theodizee

Noch ein weiterer Aspekt an Kants Aufsatz ist von Bedeutung. Hier wird deutlich, dass Metz' Insistieren auf der Hiob-Frage ebenso wie Tilleys Mahnung, diesen nicht zum Verstummen zu bringen, sich auch in Kants Spuren bewegen. Denn Hiob begegnet auch in Kants Theodizeeaufsatz. Er gilt ihm als die Verkörperung des geforderten Umgangs mit der Theodizee, als derjenige, der sich im Gegensatz zu seinen Freunden nicht einbildet, den Plan Gottes im Leid mittels theoretischer Vernunft erklären zu können – oder mit Tilley gesprochen: in einem deklaratorischen Sprechakt den unschuldig Leidenden für schuldig zu erklären.³³ Hiobs Besonderheit im Vergleich zu seinen Freunden zeigt sich für Kant darin, „daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“³⁴. Sein Beharren auf Moralität zeigt sich darin, dass Hiob am Bekenntnis der eigenen Unschuld festhält und sich so nicht davon abbringen lässt, dass das Leiden des Unschuldigen nicht sein soll. In Hiob, dem leidenden Gerechten, wird daher die fehlende Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit offenkundig, die Kant als das höchste Gut gilt, um dessen Verwirklichung willen die Existenz Gottes zu postulieren ist.³⁵ Gerade so zeigt sich Hiobs „authentische Theodizee“ als „ein Ausspruch der selben Vernunft [...], wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen.“³⁶ Auf diese Weise ist auch die von Metz in Kants Spuren betonte Ausständigkeit einer Antwort auf die Theodizeefrage betont, die „der Gesetzgeber selbst“³⁷ leistet. Zugleich lässt sich die insistierende Hiob-Frage nach Gott dann als die menschenmögliche Entsprechung zum Bedürfnis der praktischen Vernunft

33 Zwar könnten die Freunde, so KANT, Mißlingen, AA VIII 265, keine Verbrechen nennen, für die Hiob strafwürdig sei – „[...] so glaubten sie doch a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich sei.“

34 KANT, Mißlingen, AA VIII 267.

35 Vgl. KANT, KpV, AA V 124; DIERINGER, Kants Lösung, 88; NEIMAN, SUSAN: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie, Frankfurt a.M. 2004, 113f.

36 KANT, Mißlingen, AA VIII 264. Diese Erfahrungsenthobenheit problematisiert AMMICHT-QUINN, Von Lissabon, 234: „Der Glaubenssprung der theoretischen Vernunft wird durch einen nicht weniger problematischen Glaubenssprung der praktischen Vernunft ersetzt.“ Sie selbst plädiert, durchaus selbst in der Linie Kants, für den geforderten Paradigmenwechsel mit folgenden Worten: „Die der Frage angemessene Erwiderung ist aber nicht die einer spekulativen Antwort, sondern diejenige einer praktischen Haltung.“ (ebd., 264).

37 KANT, Mißlingen, AA VIII 264.

verstehen, in dem sich die authentische Theodizee selbst ausdrückt.³⁸ Damit gerät außerdem die menschliche Praxis in den Blick, in der die Forderung nach authentischer Theodizee „gewusst“ werden kann,³⁹ so dass sich in der Praxis „Frage und Antwort der Theodizee in einem“⁴⁰ ausdrücken.

Kant ist daher nicht einfach der „Endpunkt“ der Theodizeedebatte, sondern durchaus geeignet, zwischen den Anliegen „theoretischer“ und „praktischer“ Theodizee zu vermitteln. Die authentische Theodizee ist die durch den Gesetzgeber selbst zu leistende; das theoretische Bemühen steht so verstanden in den Diensten der praktischen Vernunft, ohne sich einbilden zu müssen, Leidenerfahrung und Gott positiv zusammenbringen zu können, aber auch ohne hinreichend widerlegt zu sein – denn auch die betrachteten Ansätze von *free will* und *natural law defense* treten nicht mit dem Anspruch auf, doktrinale Theodizee im Sinne des Kantischen Aufsatzes zu sein. Im Verweis auf die Hoffnung der Begegnung mit Christus im Sterben kann man sogar die Forderung nach ‚authentischer Theodizee‘ bewahrt und das Wissen um die eigene Vorläufigkeit theologischen Sprechens ausgedrückt sehen. Jene philosophische Theodizee, die am Ende ist, ist daher nur eine, die ihre Grenzen verkennt. Der Verweis auf die Praxis, in der sich der menschliche Ausgriff nach der Antwort Gottes artikuliert, wird in der weiteren Auseinandersetzung ebenfalls aufgegriffen werden müssen. Die Grenzen und die Ergänzungsbedürftigkeit der Theodizeedebatte werden zunächst im nun zu betrachtenden Ansatz reflektiert.

38 Vgl. LANGTHALER, RUDOLF: Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderbände 19), 2 Bde., Berlin 2014, 575: „Dieses aus solcher Intuition gespeiste ‚Wo bleibt Gott?‘ wäre demzufolge selbst geradezu als Auslegung ‚seines durch die Schöpfung verkündigten Willens‘ anzusehen, und zwar nicht ‚aus der Natur‘, sondern ‚durch unsre Vernunft selbst‘ (VI 116), die solcherart in ihrem ‚Machtspruch‘ auch alle schiefen Ansprüche einer ‚Theodizee‘ und nicht weniger ‚doktrinäre‘ ‚Einwürfe wider die göttliche Weisheit‘ seitens eines ‚dogmatischen Unglaubens‘ verwirft.“

39 Vgl. JANßEN, HANS-GERD: Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1993, 70: „Wir können keine von Gott bewirkte Harmonie aller Geschehnisse und Handlungen erkennen und wissen, vielmehr wird der freie Schöpfergott, der Einheit stiftet zwischen Naturprozeß und Freiheitsgeschichte, vorausgesetzt und so gewußt *in einem Handeln*, das sich am unbedingten Willen zu allgemeiner Freiheit und Gerechtigkeit orientiert [...]“

40 AMMICHT-QUINN, Von Lissabon, 292.

Narrative in der Theodizee: Der Ansatz Eleonore Stump

Eleonore Stump hat seit Jahrzehnten viel beachtete Beiträge zum Theodizeeproblem publiziert¹ und legt mit ihrem Werk „Wandering in Darkness“ einen Gesamtentwurf vor, der, ausgehend vom Weltbild des Thomas von Aquin, eine Defense konstruiert, die für „adult human beings who are mentally fully functional“² gelten soll. Die besondere Stärke ihres Ansatzes besteht darin, dass sie die Spannung zwischen der analytischen Debatte und narrativen Ansätzen nicht nur wahrnimmt, sondern eine Brücke zu bauen versucht, indem sie die um eigene Anfragen erweiterte Defense im Anschluss an Thomas von Aquin mit der Interpretation biblischer Geschichten verbindet. Auf diese Weise bemüht sie sich um eine „true marriage“³ zwischen jenen Ansätzen, von denen bis dato konstatiert wurde, dass sie allzu oft unverbunden nebeneinander verbleiben. So bietet sie sich als Brückenbauerin an, um den Impuls der Antitheodizee zur Wahrnehmung literarischer Texte mit dem argumentativen Vorgehen der *free will* und *natural law defense* zu vermitteln. Es ist daher im Folgenden zu untersuchen, wie ihre Arbeit helfen kann, die bislang dargestellten Ansätze zusammenzuführen. Darüber hinaus wird zu fragen sein, welche Schritte ihrer Herangehensweise für den Theodizeediskurs insgesamt fruchtbar gemacht werden können.

6.1 Grundlagen

Zum Verständnis der von Stump konstruierten Defense ist es zunächst bedeutsam, wie sie den Begriff des Übels versteht, der das Theodizeeproblem aufwirft. Dabei gilt ihr der Begriff des Leidens (*suffering*) als zentraler als der des

-
- 1 Vgl. für die wichtigsten Stationen auf dem Weg zum hier diskutierten Opus magnum die Nachzeichnung bei AMOR, CHRISTOPH: Auf dem Weg zu einer narrativen Theodizee. Gott und das Leid bei Eleonore Stump: Eine Annäherung, in: NZStH 51 (2009), 205–230. Für eine knappe Einführung zu Person und Werk vgl. WIERTZ, OLIVER J.: Norman Kretzmann, Eleonore Stump und Marilyn McCord Adams, in: VIERTBAUER/GASSER, Handbuch, 78–87.
 - 2 STUMP, Wandering, 4. Der Einwand, dass mit dieser Einschränkung gerade das schärfste Problem der Debatte ignoriert werde, wird weiter unten diskutiert. Vgl. Stump selbst dazu, ebd., 5.
 - 3 Ebd., 25.

Übels, weil es das Leiden sei, welches das Übel zum Übel mache.⁴ Es handelt sich jedoch um einen weit gefassten Leidbegriff, der nicht vorschnell mit physischen oder psychischen Schmerzen gleichzusetzen ist. Hinzu kommt, dass selbst dem Leidenden nicht offenbar sein müsse, *dass* er gerade leide.⁵ Woran wir leiden, wenn wir leiden, verdeutlicht Stump durch die Einführung zweier Zentralbegriffe: Leiden hat im Verlieren oder Nicht-Erreichen der Herzenswünsche eine subjektive, im Scheitern des *flourishing* einer Person hingegen eine objektive Seite.⁶ Die Herzenswünsche, auf die zurückzukommen sein wird, bezeichnen die innersten Sehnsüchte des Menschen und sind anschlussfähig an einen alltäglich-intuitiven Gebrauch des Begriffs. Sie stehen für jene Personen, Projekte oder Ziele, an denen buchstäblich „das Herz hängt“. Ein Verlust derselben führe deshalb zum sprichwörtlichen gebrochenen Herzen. *Flourishing* hingegen bezeichnet das „Erblihen“ einer Person, in dem, was sie tut und sein soll – eine Übereinstimmung zwischen Sein und Sein-Sollen im Leben eines Menschen. Insofern lässt sich die Intuition integrieren, dass es ein Leiden gibt, das mir selbst nicht bewusst sein muss, und zwar in dem Maße, in dem mir das Zurückbleiben hinter dem eigenen *flourishing* nicht offenkundig ist. Es gibt also eine Art objektives Scheitern oder ein Gehindertwerden am eigenen Wohlergehen, das aus sich heraus ein Leiden darstellt, selbst wenn sich der unter diesen Umständen Leidende dieses seines Leidens nicht aktuell bewusst ist oder es dem gegenwärtigen Willen des Leidenden nicht widerspricht.⁷ Zusammenfassend kann Stump daher formulieren:

What is bad about the evil a human being suffers is that it undermines (partly or entirely) her *flourishing*, or it deprives her (in part or in whole) of the *desires of her heart*, or both.⁸

4 Vgl. ebd., 4. Ähnlich auch KREINER, Gott im Leid, 28ff.

5 Vgl. zur Diskussion körperlicher Schmerzen STUMP, Wandering, 5ff. und zur Nicht-Einsehbarkeit in das Leiden, ebd., 4 mit dem Beispiel eines Täters, dessen Leben auch dann „leide“, wenn er sich selbst dessen nicht bewusst sei: „So, even if Goering felt no remorse over the moral evil he did, his life suffered because of it, as our virtually unanimous unwillingness to trade places with him testifies.“ Dass Übel mitunter aus der Beobachterperspektive auch dann zu Recht so genannt wird, wenn es aus der Ersten-Person-Perspektive nicht so erscheint, wird auch reflektiert bei DALFERTH, Malum, 24.

6 Vgl. v.a. STUMP, Wandering, 7f. Die Formulierung *desires of the heart* nimmt Anklang an Ps 37,4: „Habe deine Lust am Herrn! So wird er dir geben, was dein Herz begehrt.“ Der Begriff *flourishing* wird in späteren Werken Stumps weiter differenziert. Vgl. besonders DIES.: Atonement (Oxford Studies in Analytic Theology), Oxford 2018, Kap. 9, v.a. FN 73, und DIES.: The Image of God. The Problem of Evil and the Problem of Mourning, Oxford 2022, Kap. 2.

7 Vgl. STUMP, Wandering, 8f.

8 Ebd., 11; Hervorhebungen nicht im Original.

Wird also die Frage danach aufgeworfen, ob Gott ein solches Leiden zulassen dürfe, sind es diese Elemente, auf die eine Defense antworten können muss. Einen moralisch hinreichenden Grund für Gott, dieses Leiden zuzulassen, könne es nur dann geben, wenn das durch das Leiden erreichte Gut nicht auch ohne es hätte erreicht werden können, und besagtes Gut zudem das Leiden *für den Leidenden* rechtfertige.⁹ Es wird noch zu diskutieren sein, ob und inwiefern diese Sicht dem Leiden einen illegitimen Sinn zuspricht und es für immer schon gerechtfertigt erklärt. Das Ziel einer möglichen Defense ist damit allerdings umrissen. Denn wenn besagter moralisch akzeptabler Grund vorläge, so wären die beiden Aussagen „Gott existiert“ und „Leiden existiert“ nicht inkonsistent und der Theismus erfolgreich gegen den Vorwurf der Irrationalität verteidigt.¹⁰ Genauso wie allerdings die Einsicht in die Abwesenheit des eigenen *flourishing* oder die eigenen Herzenswünsche mitunter fehlen könne, so könne auch das Wissen darum fehlen, wie genau diese durch das Leiden einer Person gefördert werden könnten.¹¹

Entscheidend für Stumps Vorgehen ist ihr Hinweis auf die Ergänzungsbedürftigkeit analytisch-philosophischer Ansätze – im Allgemeinen, und besonders im Hinblick auf das Theodizeeproblem. Der Fokus der anglo-amerikanischen analytischen Philosophie, wie er in der Darstellung der Diskussion um *free will* und *natural law defense* auch in dieser Arbeit deutlich wurde, gilt Stump durchaus als lobenswerte Stärke, die sie als „left-brain skills“ zusammenfasst.¹² Diese Stärke, das präzise Sezieren analytischer Sätze, das Argumentieren mittels klar definierter propositionaler Sachverhalte, hält sie nicht davon ab, zu erinnern:

But there is also no reason to suppose that left-brain skills alone will reveal to us all that is philosophically interesting about the world. The narrowness for which Anglo-American philosophy is reproached is thus a concomitant of the analytic strengths that characterize it.¹³

9 Vgl. ebd., 13. Damit greift Stump die Verzweckungs-Kritik auf, ein Theodizeeversuch degradiere das *konkrete* Leiden immer zum Anwendungsfall einer Totaltheorie. Sie zeigt auf diese Weise, dass sie die Argumente der Antitheodizee-Debatte durchaus berücksichtigt. Auch dies ist nah am Vorgehen von MCCORD ADAMS, *Horrendous*, 155, die sich müht, „to identify ways that created participation in horrors can be integrated into the participants’ relation to God, where God is understood to be the incommensurate Good, and the relation to God is one that is overall incommensurately good for the participant.“

10 Vgl. STUMP, *Wandering*, 3. Zur Auflösung des Widerspruchs wird also folgende Prämisse angezweifelt; ebd., 4: „There is no morally sufficient reason for an omniscient, omnipotent, perfectly good God to allow suffering in the world.“

11 Vgl. ebd., 14. Dies wird im Folgenden noch genauer ausgeführt.

12 Ebd., 24.

13 Ebd.

Es ist plausibel anzunehmen, dass ein Teil der Unversöhnbarkeit der bisher dargestellten Entwürfe – etwa zwischen Metz und Vertretern der *free will defense* – auch daraus resultiert, dass Stumps Analyse zutrifft und die jeweilige Stärke des einen als Schwäche des anderen Ansatzes gilt. Dies würde auch einen Teil der mitunter sehr starken gegenseitigen Polemik erklären, die in der Theodizeediskussion auszumachen ist. Sieht Stump im methodisch kontrollierten, schrittweisen Vorgehen eine unübersehbare Stärke analytischer Philosophie, wie sie zuvor exemplarisch anhand der Argumentationsschritte der *free will defense* angedeutet war, stoße eben jene Methode prinzipiell an eine Grenze: nämlich dort, wo es um die Begegnung von Personen gehe. Denn was in einer solchen Begegnung geschieht, sei mittels der analytischen Präzision klarer Argumentationsschritte nicht hinreichend beschreibbar. Hier werde die Einseitigkeit der analytischen Philosophie ergänzungsbedürftig: „Its cognitive *hemianopia* is its problem.“¹⁴ Um es in Bezug auf die bislang in der Arbeit dargestellten Debatten deutlich zu machen: Eine noch so solide und in klare Prämissen unterteilte *free will defense* bleibt für sich allein betrachtet notwendig einseitig, mit Stump formuliert: ein left-brain skill.

Es soll daher im Folgenden dargestellt werden, wie das analytische Vorgehen die Grenzen der eigenen Methode ausloten und auf einen Überschuss verwiesen werden kann, den es selbst nicht einzulösen vermag. Im Hintergrund bleibt die Frage, wie diese Erkenntnis produktiv in die Bearbeitung des Theodizeeproblems integriert werden kann.

6.2 *Dominican und Franciscan knowledge*

Um die Grenzen der analytischen Theodizeedebatte zu beschreiben, stellt Stump zwei typologische Erkenntnistypen gegenüber. Das *dominikanische Wissen* steht dabei für den analytisch-urteilenden Zugang, wie er besonders in der englischsprachigen Religionsphilosophie der vergangenen Jahrzehnte maßgeblich war, während das *franziskanische Wissen* für jene durch Erfahrung vermittelten Wissenszugänge steht, die sich nicht auf dominikanisches Wissen

14 Ebd., 25. Dies gelte „especially for the part of reality that includes the complex, nuanced thought, behavior, and relations of persons.“ Dieses Verhältnis von Personen ist für Stump allerdings keine zufällig ausgewählte Schwachstelle, sondern für den Umgang mit dem Theodizeeproblem entscheidend, das sich auf folgende Weise zuspitzen lasse: „could a person who is omnipotent, omniscient, and perfectly good allow human persons to suffer as they do?“ (ebd.)

reduzieren lassen.¹⁵ Der Unterschied wird eindrücklich deutlich an einem Beispiel, das Stump für die typologischen Wirklichkeitszugänge franziskanischen und dominikanischen Wissens anführt. In der Begegnung mit einem Sünder könne der dominikanische Zugang etwa durch folgende stringente Argumentation gekennzeichnet sein: „You engage in acts of type A, but type A acts are morally wrong. The reason type A acts are morally wrong is that they violate moral principles of sort P.“¹⁶ Demgegenüber betonte der franziskanische Zugang die Bedeutsamkeit eines personalen Gottesverhältnisses, das sich nicht als formalisiertes Argument andemonstrieren lasse:

For Francis, a person who wants to obey the command implied in the biblical text first has to be rightly related to God. He has to know God and love God and desire to live for God. And, if he is rightly related to God in these ways, then he himself will be on fire [...].¹⁷

Bereits dieses Beispiel verdeutlicht, dass ein Großteil der analytisch-philosophischen Debatte den Regeln des dominikanischen Weltzugangs folgt und die Theodizee-Problematik vorrangig in „komma-dass“-Sätzen bearbeitet. Die klare Argumentstruktur der *free will* und *natural law defense* macht dies unmittelbar deutlich. Sie ist repräsentativ für jene Form des Wissens, die Stump zufolge einen Großteil des gegenwärtigen philosophischen Diskurses ausmacht: „And so it is axiomatic in analytic philosophy that all (or virtually all) knowledge is knowledge *that* something or other is the case.“¹⁸ Um nun die

15 Ähnlich, aber nicht identisch ist Russels Unterscheidung zwischen *knowledge of things* und *knowledge of acquaintance*. Stump selbst diskutiert allerdings, wie sich die von ihr beschriebenen Begriffe inhaltlich absetzen. (vgl. ebd., 50; 50f., FN 34): u.a. erlaube ihr Ansatz im Gegensatz zu Russel eine Abstufung in der Intensität des Gewissheitsgrades. Eine weitere Ähnlichkeit besteht zu Karl Heims früherer Unterscheidung zwischen einlinigem und zweilinigem Gewissheitsmodell. Vgl. STOSCH, KLAUS VON: Das Gewissheitsproblem, in: DERS./WERBICK, JÜRGEN/KALISCH, MUHAMMAD SVEN (Hg.): *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 1), Paderborn 2010, 69–88. Eine Schwierigkeit scheint auch hier darin zu bestehen, ob und wie die im „einlinigen Modell“ gemachte Erfahrung kommunizierbar ist (vgl. ebd., 72), worauf Stump im Hinblick auf franziskanisches Wissen ausführlich reflektiert. Von Stoschs Hinweis, nicht ein Modell gegen das andere auszuspielen (vgl. ebd., 87) berührt sich allerdings mit Stumps Intention, gerade die Stärken und Schwächen franziskanischen und dominikanischen Wissens zu berücksichtigen. Für die typologischen Vorbilder der Namensgebung – Dominikus und Franziskus – vgl. STUMP, *Wandering*, 43ff.

16 Ebd., 46.

17 Ebd.

18 Ebd., 48. Vgl. ebd. die von ihr diskutierten Beispiele „I believe you“ und „I believe in God“. Dass letzterer Satz entgegen der von Stump referierten Annahme nicht auf propositionale

Relevanz des franziskanischen Zugangs aufzuweisen, sei es zunächst nötig zu zeigen, dass es Wissen gebe, das sich nicht hinreichend durch propositionales Wissen in Form von „dass“-Sätzen darstellen lasse. Viel diskutiertes Beispiel für eine solche Form des nur in der Ersten-Person-Singular zugänglichen und nicht vollständig kommunizierbaren Wissens ist das Wahrnehmen von Farben. *Wie es ist*, zum ersten Mal im Leben die Farbe Rot zu sehen, lässt sich, so das Fazit des von Stump rezipierten Gedankenexperiments,¹⁹ der fiktiven Person Mary nicht in Form von „knowledge that“ durch Bücher vermitteln, sofern sie vorher noch nie eine Farbe wahrgenommen hat.²⁰

Bereits der Verweis auf die Qualia-Diskussion genügt also, um zu plausibilisieren, was mit der Möglichkeit franziskanischen Wissens gemeint ist, die einen inhaltlichen Überschuss gegenüber der Aussagemöglichkeit dominikanischer Sätze behauptet. Liefße sich dasselbe auch in „komma-dass“-Sätzen adäquat sagen, wäre ja gerade der behauptete inhaltliche Überschuss widerlegt.²¹ *Was genau ich an Erkenntniszuwachs habe, wenn ich zum ersten Mal die Farbe Rot sehe, von der ich bislang nur gehört hatte, kann ich daher nicht (hinreichend) theoretisch beschreiben. Mit Eleonore Stump formuliert: Die Erkenntnisleistung dominikanischen Wissens stößt hier an ihre Grenze und verweist auf die Notwendigkeit der anderen Art des Wissens, der franziskanischen.*

Gehalte *über* Gott reduzierbar ist (ohne zu bestreiten, dass diese beinhaltet sind), wird bereits durch die klassische Unterscheidung von *credere Deum*, *credere Deo*, *credere in Deum* angezeigt.

- 19 Vgl. ebd., 50. Stump bezieht sich auf JACKSON, FRANK: Epiphenomenal Qualia, in: *The Philosophical Quarterly* 32 (1982), 127–136. Jackson bezeichnet sich darin selbst als „qualia freak“ und fasst pointiert ebd., 127 seine Sicht gegen den Physikalismus zusammen: „Tell me everything physical there is to tell about what is going on in a living brain, the kind of states, their functional role, their relation to what goes on at other times and in other brains, and so on and so forth, and be I as clever as can be in fitting it all together, you won't have told me about the hurtfulness of pains, the itchiness of itches, pangs of jealousy, or about the characteristic experience of tasting a lemon, smelling a rose, hearing a loud noise or seeing the sky.“ Vgl. auch DERS.: What Mary Didn't know, in: *The Journal of Philosophy* 83 (1986), 291–295 für Reaktionen auf Kritik an seinem „knowledge argument“.
- 20 Vgl. STUMP, *Wandering*, 50: „There are certain first-person knowledge states that cannot be adequately acquired or expressed by means of propositional attitudes. That is why, when Mary first knows redness in virtue of perceiving it, it is hard to express what she knows adequately in terms of knowing *that*.“
- 21 Stump betont dies mehrfach im Hinblick auf die Interpretation der biblischen Geschichten, die sie in ihrem Werk vorlegt. Vgl. zur philosophischen Relevanz franziskanischen Wissens ebd., 58ff.

6.3 *Second-person experience und second-person account*

Unter diesen nur durch franziskanisches Wissen zugänglichen Erkenntnissen gibt es eine besondere Kategorie, für die Stump den Begriff der *second-person experience* einführt. Was der Sinnüberschuss einer solchen Erfahrung meint, zeigt sie bereits im Prolog ihres Werkes mit Blick auf Maria Magdalenas Wunsch, den Leichnam Jesu zu salben. Stump erinnert, dass nicht einmal die Gegenwart von Engeln sie darüber hinwegtrösten konnte, dass dies nicht möglich ist. Als der Auferstandene ihr erscheint und sie anspricht, wird das von ihr zuvor Erhoffte radikal überboten: „What she had wanted is so small by comparison with what she has. She has him, and she has him gloriously.“²² Diese Erfahrung der Gegenwart einer anderen Person gilt Stump als eine Kategorie *sui generis* innerhalb des franziskanischen Wissens, die nicht auf propositionales Wissen reduziert werden kann *und* noch einmal von anderen Varianten dieses Wissens, etwa dem Wahrnehmen von Farben, zu unterscheiden ist.²³ Um das zu illustrieren, verändert Stump das Gedankenexperiment der fiktiven Mary, die zuvor zum ersten Mal die Farbe Rot erkannt hatte. Wäre sie Zeit ihres Lebens eingesperrt und hätte Zugang zu sämtlicher wissenschaftlicher Literatur, die ihr darstellte, wie es wäre, Kontakt zu anderen Menschen zu haben, ohne diesen Kontakt in der Einsamkeit ihrer Gefangenschaft tatsächlich aufnehmen zu können, so sei unmittelbar einsichtig, dass ihr bislang Unbekanntes widerführe, wenn sie nach der Zeit ihrer Gefangenschaft zum ersten Mal auf ihre sie liebende Mutter träfe.²⁴ Was ist das Neue, zuvor nicht Wissbare, dem Mary nun begegnet, wo sie sich doch sämtliche wissenschaftliche Abhandlungen darüber aneignen konnte, was sich im Hirn eines Menschen abspielt, der einen ihn liebenden Menschen trifft? Dass dies nicht ausreicht, um ihre neue Erfahrung zu beschreiben, dürfte unmittelbar einsichtig sein, da sich diese Unzulänglichkeit auch mittels des zuvor erwähnten Unterschieds von Erster- und Dritter-Person-Perspektive verdeutlichen ließe. Stump allerdings hält diese geläufige Unterscheidung an dieser Stelle für nicht hinreichend und grenzt die beschriebene Begegnungserfahrung Marys mit ihrer Mutter von beiden Perspektiven ab:

22 Ebd., Prologue, xvii f.

23 Vgl. ebd., 51: „I want to claim, however, that there is a kind of knowledge of persons, a Franciscan knowledge, which is non-propositional and which is not reducible to knowledge *that*.“

24 Vgl. für das Beispiel ebd., 52: „When Mary is first united with her mother, it seems indisputable that Mary will know things she did not know before, even if she knew everything about her mother that could be made available to her in non-narrative propositional form, including her mother’s psychological states.“

But neither first-person nor third-person accounts will be adequate for Mary to describe what is new for her. What is new for her, what she learns, has to do with her personal interaction with another person. What is new for Mary is a second-person experience.²⁵

Dass diese Begegnungserfahrung, so die These, nicht hinreichend in Kategorien propositionalen Wissens reformulierbar ist, hat, jenseits der offensichtlichen Konstruiertheit des Gedankenexperiments, eine alltagsprachliche Plausibilität. So ist etwa der Satz „*Ich kenne meinen Bruder*“ nicht reduzierbar auf die Informationen, die mir über seinen Lebenslauf zur Verfügung stehen, sondern bezieht sich auf eine Geschichte von Begegnungen, die mich in einem bestimmten Moment dazu führen, ihm zu vertrauen oder von ihm überrascht zu sein. Den angedeuteten Szenarien ist gemeinsam, dass sie nicht Sachinformationen, sondern Erfahrung *einer konkreten Person* sind.²⁶

Diese Erfahrungen unterscheiden sich zudem durch bestimmte Charakteristika von solchen, die nur der Ersten-Person-Perspektive zugänglich sind und sich – wie die Diskussion um die Qualia zeigte – ebenfalls nicht ‚dominikanisch‘ aus der Dritte-Person-Perspektive darstellen lassen. Um aber eine *second-person experience* machen zu können, müssen darüber hinaus gewisse Voraussetzungen erfüllt sein:

One person Paula has a second-person experience of another person Jerome only if

- (1) Paula is aware of Jerome as a person (call the relation Paula has to Jerome in this condition ‚personal interaction‘)
- (2) Paula’s personal interaction with Jerome is of a direct and immediate sort, and
- (3) Jerome is conscious.²⁷

25 Ebd., 53.

26 Stump geht selbst auf die Frage ein, ob mit franziskanischem Wissen, im Fall von Personen, denn überhaupt noch ein *Wissen* – knowledge – gemeint sei oder ob es sich um ein gänzlich anderes Phänomen handle, das im Deutschen durch die Verben *wissen* und *kennen* unterschieden werde. Vgl. ebd., 499f., FN 30. Selbst wenn dieser Einwand zuträfe, verdeutlicht er m.E. nur erneut die unterschiedlichen Modi des franziskanischen und dominikanischen Wirklichkeitszugangs. Vgl. ebd., 53ff. ähnliche Beispiele von Sätzen, die auf *second-person experiences* verweisen.

27 Ebd., 75f. Zugleich sind jedem dieser Kriterien Qualifikationen hinzuzufügen, die sich nicht in abstrakter Weise generalisieren lassen und, typisch für franziskanisches Wissen, Details eines Kommunikationszusammenhangs brauchen, um verständlich zu sein. So könne 1) etwa auch ohne sinnliche Wahrnehmung zutreffen, 2) auch bei der Kommunikation über E-Mail (vgl. ebd., 76; 515). Ob eine solche Erfahrung vorliegt, ist also jeweils im Einzelfall plausibel zu machen.

Dies sind allerdings, wie Stump selbst betont, lediglich Minimalkriterien, die noch nichts über die mögliche Intensität einer solchen Erfahrung aussagen, auf die später einzugehen sein wird. 1) und 2) verdeutlichen zudem noch einmal, warum sich die Zweite-Person-Erfahrung nicht auf die Besonderheit der Ersten-Person-Perspektive reduzieren lässt. Die Erfahrung des *Gegenübers* ist konstitutiv für eine derartige Erfahrung.²⁸ Eine Möglichkeit, sich den nicht-propositionalen Gehalt des Wissens um Personen zu verdeutlichen, ist das Phänomen des „mind-reading“: Der emotionale Zustand, aber auch eine geplante Handlung lässt sich durch eine empathische Betrachtung des Gegenübers intuitiv erschließen. Stump rekurriert hier unter anderem auf neurobiologische Forschungsergebnisse über Spiegelneuronen, die die Interpretation zulassen, dass die Emotion oder antizipierte Handlung einer Person im Gegenüber *präsent ist*.²⁹ So ist zwar angedeutet, warum personale Begegnungen eine Art franziskanischen Bedeutungsüberschuss haben, der sich in der Sprache dominikanischen Wissens nicht erschöpfend transportieren lässt. Es ist jedoch umso fraglicher, auf welche Weise eine solche *second-person experience* dann *überhaupt* vermittelbar sein soll. Schließlich drängt sich die Annahme auf, dass sie schlechthin nicht kommunikabel ist, sofern sie dominikanisch nur unzureichend beschrieben werden kann.³⁰ In einem gewissen Sinne trifft dies laut Stump zu. Denn der Satz *Ich kenne meinen Bruder* setzt eine unvertretbare Begegnungs- und Beziehungserfahrung voraus. Auch für die oben benannten Minimalbedingungen sind es *Paula* und *Jerome* oder *Maria* und *der Auferstandene*, die einander als Personen wahrnehmen und miteinander

28 Vgl. ebd., 75. Im Bedenken der *second-person experience* lässt sich Stumps Arbeit einerseits in den „You Turn“ einordnen, der in den vergangenen Jahren Arbeiten aus Philosophie, Entwicklungspsychologie und Neurowissenschaften in Kontakt gebracht hat, wie EILAN, NAOMI: *The You Turn*, in: *Philosophical Explorations* 17 (2014), 265–278, 265 erinnert. Anknüpfungspunkte bieten darüber hinaus v.a. die Arbeiten von Buber und Levinas. Dass dies etwa der Art und Weise ähnelt, wie Martin Buber auch die Beziehung von Mensch und Gott beschreibt, bedenkt STUMP, *Wandering*, 73; auf Levinas Einsicht, dass „there is something to know in experiences of persons which cannot be known in other ways“ nimmt sie ebd., 505, FN 58 Bezug. Vgl. auch AUS DER AU, CHRISTINE: *Im Horizont der Anrede. Das theologische Menschenbild und seine Herausforderung durch die Neurowissenschaften (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 25)*, Göttingen 2011, bes. 170–185.

29 Vgl. STUMP, *Wandering*, 65–73. Das Beispiel ebd., 68 kann dies verdeutlichen und zugleich andeuten, dass das Phänomen des *mind-reading* selbst nicht strikt an den neurobiologischen Forschungsstand gebunden ist: „When John sees Mary smile at him and reach in a certain way toward a flower, he knows that she is going to pick the flower to give it to him.“ Sie rezipiert etwa FOGASSI, LEONARDO u.a.: *Parietal Lobe: From Action Organization to Intention Understanding*, in: *Science* 308 (2005), 662–667.

30 Vgl. STUMP, *Wandering*, 78.

interagieren – und nicht eine unbeteiligte Dritte. Andererseits lässt sich in beiden Fällen der Versuch unternehmen, die gemachte Erfahrung weiterzugeben. Ich könnte etwa Anekdoten aus meiner Kindheit erzählen, die ich mit meinem Bruder verbracht habe; Jerome und Paula könnten Dritten berichten, wie sie sich kennengelernt haben. Nach Stump bemühen wir uns ständig um die Vermittlung einer gemachten *second-person experience*, denn:

This is generally what we do when we tell a story. A story takes a real or imagined set of second-person experiences of one sort or another and makes it available to a wider audience to share. It does so by making it possible, to one degree or another, for a person to experience some of what she would have experienced if she had been an onlooker in the second-person experience represented in the story.³¹

Diese *erzählte* second-person experience ist Stump zufolge allerdings nicht mit der *erlebten* identisch, sondern versuche, diese an Dritte zu vermitteln, die so bis zu einem gewissen Grad an der gemachten Erfahrung teilhaben können. Stump bezeichnet derartige Geschichten – allgemeiner: narrative Vermittlungsversuche – als *second-person account*.³² Dem vorgebrachten Einwand von der Unmöglichkeit der Vermittlung franziskanischen Wissens ist daher insofern Recht zu geben, dass ein *second-person account* nicht mit einer tatsächlich gemachten *second-person experience* identisch ist; ihm ist insofern zu widersprechen, als dass der *second-person account* die begrenzte, jedoch bestmögliche Vermittlung der franziskanischen Erfahrung an Dritte ist. So wäre Stump zufolge auch Marys Begegnungserfahrung mit ihrer Mutter weniger unvorhersehbar gewesen, hätten ihr in der Zeit der Einsamkeit Klassiker der Belletristik zur Verfügung gestanden, die ihr eine Reihe von *second-person accounts* eröffnet hätten.³³ Der Versuch einer solchen Darstellung wird unten in Form von Stumps Interpretation des Hiobbuches nachgezeichnet werden. Zuvor sind allerdings knapp die weiteren Elemente ihrer im Anschluss an Thomas entwickelten Defense darzustellen.

6.4 Einheit und Liebe – und ihre Voraussetzungen

Da es in Eleonore Stumps Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem um das Ermöglichten der inneren Herzenswünsche und das menschliche

31 Ebd.

32 Ebd., 77.

33 Vgl. ebd., 79.

flourishing geht und Liebe in diesem Kontext eine zentrale Rolle spielt – wie noch auszuweisen sein wird – ist entscheidend, wie der Liebesbegriff entfaltet wird. Im Anschluss an Thomas von Aquin gilt die Einheit mit Gott als letztes Ziel einer jeden wahren Liebe.³⁴ Dabei sei es nicht einmal notwendig, dass die Liebenden selbst dies als Ziel ihres Liebens ausmachen. Der Liebesbegriff des Thomas beinhaltet in Stumps Rekonstruktion zwei Streben: „(1) the desire for the good of the beloved, and (2) the desire for union with the beloved.“³⁵ Da die Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut eines jeden Menschen sei und diese zugleich Gemeinschaft mit allen Anderen bedeute, die in Gemeinschaft mit Gott stehen, fallen beide Sehnsüchte letztlich in eins.³⁶ So erklärt sich auch, warum es kein Konkurrenzverhältnis zwischen dem Wunsch nach Einheit mit Gott und der Sehnsucht nach Einheit mit den geliebten Menschen gibt.³⁷ Dies gelte analog ebenfalls für die Selbstliebe als nötige Voraussetzung, um überhaupt andere lieben zu können.³⁸

Ist (1) bis zu einem gewissen Grad auch einseitig einlösbar, gilt dies hinsichtlich (2) zwar für das beschriebene Verlangen, nicht aber für dessen Erfüllung. So kann eine liebende Person auch dann dem Anderen Gutes wollen (und dies befördern), sofern sie auf Ablehnung stößt; eine *Einheit* mit ihm herstellen kann sie jedoch nicht. Denn um diese zu verwirklichen, müssen Voraussetzungen gegeben sein, für welche die Liebende – und sei es Gott – nicht von sich aus

34 Vgl. ebd., 91. Wo nicht eigens ausgewiesen, handelt es sich im Folgenden um die Thomas-Interpretation Eleonore Stumps. Vgl. dazu ausführlich STUMP, ELEONORE: Aquinas (Arguments of the Philosophers), London 2003.

35 STUMP, Wandering, 91 u.a. unter Bezugnahme auf STh I–II, q.26, a.4: „amare est velle alicui bonum“. Die Art und Weise, auf die eine Einheit mit der geliebten Person angemessen ist, hängt selbstverständlich von der Beziehung ab, in der die involvierten Personen zueinander stehen. Um die Unterschiede dieser Verhältnisse zu berücksichtigen, wählt Stump den Begriff „office of love“. Vgl. dazu ebd., 97ff. Es könne zudem eine Reihe von Situationen geben, in denen die erstrebte Liebeseinheit nur als Distanzierung zu verwirklichen ist, wenn (1) nicht verletzt werden soll. Vgl. STUMP, Atonement, 85 über die Möglichkeit der Einheit mit Schwereverbrechern am Bsp. von Otto Moll: „The closest one can come to such a person while he is sunk in such evil is to stay at a distance from him and hope for a change of heart for him.“ In völlig anderer Hinsicht machte die Praxis des „Social Distancing“ während der Coronapandemie deutlich, dass (2) nicht mit physischer Nähe gleichzusetzen ist.

36 STUMP, Wandering, 95: „Ultimately, then, the same thing – namely, union with God – constitutes both the final good for each of the persons in a loving relationship and also their deepest union with each other.“

37 Vgl. ebd., 528, FN 61. Anschlussfähig könnten hier u.a. die Überlegungen Karl Rahners zur Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sein. Vgl. etwa RAHNER, Grundkurs, 302 sowie DERS.: Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: SW (2005) 12, 76–91.

38 Vgl. STUMP, Wandering, 100f.

aufkommen kann. Dazu zählen „personal presence and mutual closeness“³⁹. Dies verdeutlicht, wieso die zuvor beschriebenen Kriterien für die *second-person experience* zwischen Paula und Jerome lediglich Minimalbedingungen sind, die zwingend erfüllt sein müssen, um den Begriff verwenden zu können. Um von einer wirklichen Einheit, wie sie dem Liebensbegriff entspricht, ausgehen zu können, ist eine weitere Konkretisierung erforderlich. Stump verwendet dafür den Begriff der *significant personal presence* und beschreibt die formalen Kriterien, die eine *second-person experience* im Vollsinn ausmachen können.⁴⁰ Nötig dafür sei zunächst „shared attention“, eine beiderseitige Aufmerksamkeit, in der sich die Liebenden – oder allgemeiner: die beiden Personen – der Gegenwart des Anderen ebenso bewusst sind wie des Umstands der gegenseitigen Aufmerksamkeit, die sie einander zuteilwerden lassen.⁴¹ Da es sich um eine *beiderseitig* gewählte und geschenkte Aufmerksamkeit handelt, lasse sich die Präsenz dieser Art nicht einseitig herstellen. *Significant personal presence* erfordere daher, im Gegensatz zu den beschriebenen Minimalbedingungen, eine von *beiden* Beteiligten ausgehende Bereitschaft dazu.⁴² Trifft dies zu, so ist nicht nur entscheidendes über zwischenmenschliche Verhältnisse, sondern ebenfalls über die Gott-Welt-Beziehung gesagt. Denn selbst Allgegenwart – „with direct and unmediated causal and cognitive connection to everything but hidden from human view“⁴³ – genüge dann lediglich für den von Stump entfalteten Minimalbegriff von Präsenz. Eine *bedeutsame* personale Gegenwart, die *beiderseitige* Aufmerksamkeit voraussetzt, sei aber auch von einem allmächtigen und allgegenwärtigen Gott nicht einseitig herstellbar. Auch ein seiner Schöpfung in Liebe zugewandter Gott, der die genannten Streben nach dem Guten für die Geliebten (1) sowie nach der Einheit mit ihnen (2) hat, kann daher die Erfüllung dieser Sehnsucht nicht ohne die Mitwirkung seiner Geschöpfe Wirklichkeit werden lassen. Wird Gott als ihnen jederzeit

39 Ebd., 119.

40 Vgl. für den folgenden Gedankengang v.a. ebd., 113ff.

41 In Stumps Terminologie wäre dies eine äußerst *dominikanische* Art etwas in Worte zu fassen, dem sich angemessener franziskanisch-narrativ genährt werden könnte. Vgl. ebd., 116: „In dyadic shared attention, the object of awareness for Paula is simultaneously Jerome and their mutual awareness – Jerome’s awareness of her awareness of his awareness and so on – and the object of awareness for Jerome is simultaneously Paula and their mutual awareness.“ Vgl. zum Hintergrund der Begrifflichkeiten auch die Beiträge in SEEMANN, AXEL (Hg.): *Joint Attention. New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience*, London 2011.

42 *Significant personal presence* ist also ebenfalls nicht gleichbedeutend mit physischer Nähe. Vgl. die Beispiele für die Unterscheidung von *minimal* und *significant* bei STUMP, *Wandering*, 110f.

43 Ebd., 113.

liebend zugewandt gedacht, hängt die Verwirklichung sogar *ausschließlich* von deren Reaktion ab:

If Paula wants God to be significantly present to her, what is needed to bring about what she wants depends *only on her*, on her being able and willing to share attention with God. Because God is omnipresent, then, if Paula is able and willing to share attention with God, the presence omnipresent God has to her will be significant personal presence.⁴⁴

Gegenseitige Nähe, die oben genannte *mutual closeness*, basiert ihrerseits wiederum auf Voraussetzungen, deren Fehlen sie verunmöglicht. Dazu zählt die Bereitschaft – zumindest zu einem gewissen Grad – zur „Selbstoffenbarung“, also zur Bereitschaft, sich der anderen Person in derartiger Weise zu öffnen, dass nicht nur Unwesentliches, sondern das, was einen zuinnerst angeht, zur Sprache kommt.⁴⁵ Dabei ist es nicht nur mangelnder Wille, der verhindert, dass eine Person sich einer anderen so anvertraut, dass „sie selbst“ zur Sprache kommt. Es sei auch möglich, dass die Person sich selbst nicht im Klaren über ihren eigenen Willen oder ihre tiefsten Sehnsüchte sei und sich so in einem Zustand innerer Zerrissenheit befinde. Kurz: „A person alienated from himself cannot have someone else close to him. Jerome cannot reveal his mind to Paula if Jerome has hidden a good part of his mind from himself.“⁴⁶

Im von Stump dargestellten Weltbild des Thomas von Aquin kann eine Person nur dann eins mit sich selbst sein, wenn sie das Gute erstrebt. Wer dies nicht tue und böse handele, füge sich durch die Handlung selbst einen Schaden zu, der zu einem zerrissenen Willen führe. Das Gute gilt dabei als objektiv;

44 Ebd., 117. Hervorhebung nicht im Original. Stump selbst weist ebd. darauf hin, dass diese Beschreibung in ihren weiteren Ausführungen um die Hindernisse erweitert wird, die es einer Person verunmöglichen, ihre Aufmerksamkeit Gott zuzuwenden. Der Hinweis ist wichtig, um nicht vorschnell den Menschen für sein fehlendes Wissen um die Gegenwart Gottes verantwortlich zu machen.

45 Ebd., 120: „For example, Paula is close to Jerome only if Jerome shares his thoughts and feelings with Paula. Furthermore, not just any thoughts and feelings will do here. For Paula to be close to Jerome, Jerome has to share with Paula those thoughts and feelings of his that he cares about and that are revelatory of him.“ Dies verdeutliche, dass der *Akt* des Sich-Selbst-Offenbarens für gemeinsame Nähe von Bedeutung sei, nicht lediglich das Vorhandensein von Informationen über Zustände. So würde ich die Nähe zu einer Person, die sich einstellt, wenn sie mir ein Geheimnis anvertraut, nicht in gleicher Weise verwirklichen können, wenn es mir von einem Dritten hinter ihrem Rücken verraten würde.

46 Ebd., 125. Vgl. dort auch Stumps Bezugnahme auf Harry Frankfurts Unterscheidung von Wünschen erster und zweiter Ordnung, die helfen kann, diesen Sachverhalt zu beschreiben. Denn ein Nicht-Wollen des eigenen konkreten Willens, also ein Widerspruch zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung, führe zur beschriebenen inneren Zerrissenheit.

die innere Zerrissenheit würde also auch dann nicht minimiert, wenn ich ein von mir begangenes Verbrechen für eine moralisch wertvolle Tat hielte oder wenn, in der Terminologie Harry Frankfurts, beim Tun des Bösen der Wille erster und zweiter Ordnung übereinstimmen.⁴⁷ Dabei ist es nicht einmal nötig, sich Gräueltaten vorzustellen. Für Thomas gelte vielmehr, dass der Zustand des postlapsarischen Menschen einer sei, der ihn typischerweise daran hindere, dass Gute zu erstreben. Es charakterisiere den Menschen also *de facto*, sich in einer Lage zu befinden, die ihm gegenseitige Nähe erschwert. Zugleich heißt ein solcher Zustand innerer Zerrissenheit Stump zufolge auch nicht zwingend, dass durch ihn jede Form von Liebe ausgeschlossen ist. Vielmehr gehöre es gerade zur Komplexität menschlicher (und das heißt hier immer: „postlapsarischer“) Beziehungen, dass Liebe und die Unmöglichkeit zur Nähe nebeneinander bestehen können. Daher unterscheidet Stump zwei Modi von Nähe, Liebe und Einheit, die sie „ordinary“ und „strenuous“ nennt.⁴⁸ Letztere bezeichnet die Vollform, die allein die menschliche Sehnsucht erfüllen kann, für die aber, mit Thomas, das Tun des Guten vorausgesetzt sei, um die beschriebene innere Zerrissenheit zu verhindern.

Moralisch verwerfliches Handeln ist Stump zufolge nicht der einzige Umstand, der in diese innere Zerrissenheit führt. Auch Scham verhindere, dass eine Person eins mit sich selbst sein könne. Denn wer sich schämt, „stands at a distance from himself because he is divided between the shamed self that he feels he is and the evaluating self, which rejects as somehow unworthy or

47 Vgl. ebd., 125f.; 126: „A human being Jerome who takes something objectively evil – say, beating his partner Paula – as a good morally acceptable for him to do will, therefore, always be double-minded.“ Dass es unmöglich ist, im Tun des Bösen *eins mit sich selbst* zu bleiben, versucht Stump auch in Bezug auf historische Beispiele, etwa Adolf Eichmann, zu plausibilisieren (vgl. ebd., 139). Diesem Motiv spürt auch STUMP, Atonement detaillierter nach. Der Umstand, dass die böse Tat dem Täter selbst schadet, wird im Anschluss an Thomas als „stain on the soul“ bezeichnet (ebd., 57; vgl. STh I–II q. 86 a.1: *macula*), der selbst durch Reue nicht einfach zu entfernen sei, denn mindestens verbleiben die Erinnerung und das Wissen darum, *wie es ist*, eine solche Tat zu wollen (vgl. STUMP, Atonement, 58). Literarisch lässt sich das Gemeinte vielleicht mit einem Blick auf Lord Voldemort, den bösen Zauberer aus den Harry-Potter-Romanen, verdeutlichen, der durch das Morden seine Seele in mehrere Teile aufspaltet.

48 Vgl. STUMP, Wandering, 135–140. Vgl. auch im Kontext von Stumps Interpretation der biblischen Samson-Erzählung ebd., 249.: „Love in the ordinary mode and lonely distance from the people one loves are compatible.“ So weist Stump ebd. zu Recht darauf hin, dass wir einer drogenabhängigen Mutter, die sich nicht um die eigenen Kinder kümmert, nicht ihre Liebe für sie absprechen sollten, wohl aber die Sorge, die Herzenswünsche der Kinder im Blick zu haben. Damit ist noch nichts über die Schuld(un)fähigkeit der Mutter gesagt.

deficient the self that he feels himself to be.⁴⁹ Daher geht Scham mit dem Unwillen einher, Anderen in der eigenen Scham zu begegnen: sie grenzt aus und verunmöglicht Gemeinschaft. Verhindert wird also das zuvor benannte Bestreben (2) nach Einheit mit der geliebten Person. Wer sich schämt, könne dazu tendieren, das ablehnende Urteil der Anderen bereits vorwegzunehmen und sich der möglicherweise schmerzhaften Begegnung gar nicht erst aussetzen. Es ist daher eine „gewollte Einsamkeit“, die die Situation des Menschen charakterisiert und die ihn daran hindert, Gemeinschaftsbeziehungen der bedeutsamsten Art zuzulassen.⁵⁰ In der Sprache der christlichen Tradition ließe sich hier eine Theorie der Erbsünde anschließen, die für Thomas die Begründung dieses Zustands des Menschen liefert. So fasst Stump im Anschluss an ihn die Universalität der Diagnose zusammen: „On Aquinas’s view, all human beings have a sort of latent disease in the will.“⁵¹ Jene „Krankheit im Willen“ ist es, die Menschen daran hindert, in ihrem Wollen ganz eins mit sich selbst zu sein, indem sie nicht jederzeit das Gute tun. Selbst wenn der Begriff der Erbsünde und so die Behauptung der Universalität des Phänomens aufgegeben würde, scheint das Gemeinte plausibilisierbar, wenn reformuliert wird, dass es *de facto* eine Vielzahl von Menschen gibt, die aufgrund von moralischer Schuld *oder* Scham *oder* einer Unklarheit über die eigenen innersten Sehnsüchte und Wünsche nicht zu jener Nähe gelangen, die Thomas’ Liebesbegriff erfordert.⁵² In dessen Weltbild, das Stump nachzeichnet, ist ein Doppelprozess nötig, um den Menschen doch noch in Liebesgemeinschaft mit Gott treten zu lassen.

49 Ebd., 142. Vgl. die drei Dimensionen, die SCHÄFER, ALFRED/THOMPSON, CHRISTIANE (Hg.): Scham, Paderborn 2009, 8 in ihrer Einführung unterscheiden: „In der Scham hat das Individuum mit sich selbst, genauer: mit seinem Ungenügen zu tun. Zweitens spielt das Verhältnis des Individuums zu anderen Individuen eine Rolle, die das Ungenügen ‚bezeugen‘ (können). Drittens ist das Verhältnis aller Beteiligten zu idealisierten und als gemeinsam unterstellten Norm- und Wertvorstellungen bedeutsam, von denen ausgehend ein gelingendes Selbst entworfen wird.“ Das Phänomen Scham im Kontext des Theodizeeproblems bedenkt auch MCCORD ADAMS, Horrendous, bes. 106–128.

50 Vgl. STUMP, Wandering, 148f.

51 Ebd., 155. Für den Zustand der „gewollten Einsamkeit“ vgl. zusammenfassend ebd., 155–158.

52 Stump selbst weist ebd., 153 auf die Möglichkeit hin, den Begriff der Erbsünde durch eine alternative „explanation of the human propensity to evil“ ersetzen zu können. Es ist daher wichtig, dass der Begriff, obgleich er bei Thomas auftaucht, nicht zwingend konstitutiv für Stumps Defense ist. Zur Hinzunahme explizit christlich-theologischer Prämissen durch Stump vgl. die Anmerkungen bei WIERTZ, OLIVER J.: „Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“ Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel, in: ThPh 88 (2013), 575–583, 581f.

6.5 Rechtfertigung und Heiligung

Insofern der Grund für die einheitsverhindernde innere Zerrissenheit im *Willen* einer Person liege, könne die „Heilung“ nicht von außen, auch nicht von Gott allein, übernommen werden, sondern müsse in einem gewissen Sinne durch diese selbst bewirkt werden.⁵³ Die in der Liebe ersehnte Einheit ist Einheit zwischen *zwei* Personen; daher würde das Ersehnte dann nicht erreicht, wenn ein einziger Wille in beiden Personen wirksam wäre – Gott also den Willen des Menschen einfach überginge.⁵⁴ Stumps Thomas-Rekonstruktion zufolge ist zur Beseitigung des defekten menschlichen Willenzustandes der Prozess von Rechtfertigung (*justification*) und Heiligung (*sanctification*) nötig.

Der Heiligungsprozess lässt sich als eine Vermittlung zwischen dem Ernstnehmen des je eigenen menschlichen Willens und göttlicher Hilfe verstehen.⁵⁵ Vorausgesetzt dafür sei ein Wille zweiter Ordnung, einen Willen erster Ordnung herauszubilden, der allein das Gute will. Während Gott letzteren nicht gegen den Widerstand des Menschen bewirken könnte, ohne dessen Freiheit zu ignorieren, so *entspräche* es gerade der Freiheit dieses Menschen, wenn Gott helfen würde, den Willen erster dem Willen zweiter Ordnung anzugleichen. Vorausgesetzt sei also der Wille, das Gute zu wollen und dabei Gottes Hilfe zuzulassen („zweite Ordnung“). Insofern der höhere Wille zum Wollen des Guten der Wille des Betroffenen selbst ist, spielt der Mensch eine entscheidende Rolle in diesem Prozess; insofern er anerkennt, nicht aus eigener Kraft diesem Willen entsprechen zu können und auf göttliche Hilfe angewiesen zu sein, ist es Gottes Gnade, die die Heiligung ermöglicht.⁵⁶

Dies wirft zugleich die Frage auf, woher dieser Wille zum *Wollen des Guten* allererst kommt. Der Begriff der *Rechtfertigung* bezeichnet genau das Entstehen und Bewahren dieses Willens zweiter Ordnung. Dargestellt war bislang der zweite Teil des folgenden Prozesses:

53 Vgl. STUMP, Wandering, 158f.

54 Vgl. ebd. Insofern gilt auch hier der Hinweis bei STOSCH, Gott, 46, dass „Gott [...] sich dem christlichen Verständnis zufolge zur Realisierung seines Schöpfungsziels tatsächlich abhängig vom Mittun eines als frei gesetzten Gegenübers [macht].“

55 Vgl. für den Gedankengang v.a. STUMP, Wandering, 161–173.

56 In der scholastischen Differenzierung ist dies *gratia cooperans*, die im Folgenden zu beschreibende in der Rechtfertigung wirksame hingegen *gratia operans*. Vgl. STh. I–II, q.111, a.2; ebd., ad 4 besteht Thomas allerdings auf die Einheit der Gnade bei Unterscheidung hinsichtlich ihrer Wirksamkeit. Vgl. im Anschluss an ebd. die Übersicht der Differenzierungen bei WERBICK, JÜRGEN: Gnade (Grundwissen Theologie), Paderborn 2013, 53f.

A person's forming the justifying global second-order desire for a will that wills the good is the beginning of a process of moral and spiritual regeneration for that person. Sanctification is the continuation of that process, in which God works together with the will in a cooperative enterprise that gradually integrates the willer in goodness.⁵⁷

Ist der Wille zweiter Ordnung vorhanden, einen konkreten Willen auszubilden, der einen das Gute tun lässt, so genüge nach Thomas der ausbleibende Widerstand gegen die Gnade, um Gottes Wirken zum Ziel kommen zu lassen. Das Wollen *des Wollens des Guten* reicht also, nicht ein diesem höheren Wunsch bereits entsprechendes partikulares Wollen oder konkretes Tun: „Aquinas's view of moral regeneration is thus a variation on an old proverb: *If wishes were horses, then beggars would ride*. For Aquinas, wishes *are* horses, and beggars *do* ride.“⁵⁸ Damit allerdings ist noch nicht hinreichend beantwortet, wie jener Wille höherer Ordnung allererst entstehen kann, wie also der erste Teil des zweistufigen Prozesses, die Rechtfertigung, sich ereignet. An dieser Stelle zeigen sich alle Schwierigkeiten des Gnade-Freiheit-Problems.⁵⁹ Thomas zufolge, so Stump, könne Gott *dann* die Entstehung eines solchen übergeordneten Willens zum Guten bewirken, ohne die menschliche Freiheit zu verletzen, wenn der menschliche Wille keinen aktiven Widerstand gegen die Gnade leiste. Es sei also nicht nötig, diese aktiv zu bejahen, sondern genüge bereits, den Widerstand gegen sie aufzugeben. In der Thomas-Rekonstruktion Stumps lässt sich dies als Mittelposition zwischen Akzeptanz und Ablehnung der Gnade charakterisieren. An diesem Punkt der „quiescence of the will as regards grace“⁶⁰ habe Gott die Möglichkeit, dem Menschen die Herausbildung eines höheren Willens zum Guten zu ermöglichen. Dies erlaube zugleich noch, den Menschen als im libertarischen Sinne frei zu verstehen, denn:

For Aquinas, whether or not God causes the justifying act of will in a person is dependent on whether or not that person's will has ceased to reject grace, and that is something for which she herself is ultimately responsible. Furthermore, since a human being not only is ultimately responsible for her state of will but also has alternative possibilities with regard to willing, it does seem right to hold, as Aquinas does, that the justifying act of will is a free act, in a libertarian sense of ‚free‘, even though it is produced in the human willer by God.⁶¹

57 STUMP, *Wandering*, 164.

58 Ebd.

59 Vgl. dazu ausführlich STUMP, *Aquinas*, 389–404.

60 STUMP, *Wandering*, 166.

61 Ebd., 168.

Die beiden für einen libertarischen Freiheitsbegriff konstitutiven Momente der Verantwortung (und des Andershandelnskönnens) werden also insofern berücksichtigt, als die Verantwortung für den Ruhezustand des Willens – d.h. das Aufgeben des Widerstandes gegenüber der göttlichen Gnade – allein beim Menschen liegt. Alternative Möglichkeiten, so könnte man unter Aufnahme der im Zusammenhang mit der *free will defense* diskutierten Positionen formulieren, bestehen insofern, als dass auch eine vom Menschen zu verantwortende Ablehnung der Gnade hätte geschehen können. Stump selbst bezeichnet Thomas' Freiheitsverständnis als libertarisch, auch wenn dieser, wie sie selbst auch, das Bestehen alternativer Möglichkeiten nicht als *zwingenden* Bestandteil von Freiheit verstehe.⁶² Es scheint dabei bedeutsam, dass die „Ruhe“ des

62 Ob Thomas als Vertreter eines libertarischen Freiheitsbegriffs gelten kann, ist (zurückhaltend formuliert) umstritten. Geht SWINBURNE, Providence, 41 davon aus, dass Thomas „was ambivalent on the issue“, spricht WINTZEK, OLIVER: Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz. Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus (ratio fidei 62), Regensburg 2017, 455 von einer „unhaltbare[n] Deutung“ und beruft sich zustimmend auf ZOLLER, COLEEN: Determined but free. Aquinas's compatibilist Theory of Freedom, in: Philosophy and Theology 16 (2004), 25–44. Vgl. für Stumps eigene Darstellung v.a. STUMP, Aquinas, 277–306. Hier stellt sie das dynamische Zusammenspiel von Intellekt und Willen dar, das für den Freiheitsbegriff bei Thomas entscheidend ist. Für ihn sei der Wille zunächst der Hunger nach Gutem, wobei dem Intellekt die Rolle zukomme, zu beurteilen, *was gut sei* (vgl. ebd., 279). Zugleich unterliege der Wille auf diese Weise keinem Automatismus, „[...] since the will exercises efficient causality on the intellect, it can at any time direct the intellect to reconsider a calculation or direct the intellect simply to stop considering some particular topic.“ (ebd., 290) Vgl. für eine übersichtliche Darstellung des Zusammenwirkens von Intellekt und Willen beim Zustandekommen einer Handlung ebd., 289f. *Libertarisch* könne man Thomas' Auffassung nennen, weil dieser eine außerhalb des Menschen liegende *effizienzkausale* Einwirkung auf den menschlichen Willen als freiheitszerstörend ansieht, denn „[...] an act is free if and only if the ultimate cause of that act is the agent's own will and intellect.“ (ebd., 304) So ist ein kausaler Determinismus ausgeschlossen, jedoch, wie im Falle von Stumps eigenem Freiheitsbegriff, *nicht* gesagt, dass auch alternative Möglichkeiten vorausgesetzt seien. Diese Auswahlmöglichkeit sei es, die Thomas unter den Begriffen *electio* und *liberum arbitrium* diskutierte (vgl. ebd., 295). Allerdings sei diese „Auswahl“ aus unterschiedlichen Möglichkeiten ein *häufiger*, aber kein zwingender Bestandteil einer frei zustande kommenden Handlung, denn „[...] when the intellect finds only one acceptable means to an end, then the act of *electio* collapses into the act of consent, precisely because there are not alternatives available for the intellect and the will to act on.“ (ebd., 295) Dies geschehe etwa bei der nicht vorhandenen „Wahl“, ob jemand bereit sei, seine Tochter foltern zu lassen oder nicht, wenn er als „Gegenleistung“ dafür eine wertlose Münze erhalte (vgl. ebd., 537, FN 77). Zwar wird hier niemand behaupten wollen, dass es sich um gleichrangige Wahloptionen handle. Ob das Beispiel ausreicht, um die *Möglichkeit* des Andershandelns auch in diesem Extremfall auszuschließen, kann jedoch bezweifelt werden. Eines von Frankfurts Jones-Szenarien lässt diesen nicht durch Black manipuliert, sondern einer harschen Bedrohung ausgesetzt sein. Für diesen dritten

Willens selbst als Tat begriffen wird, insofern nämlich die ihr vorausgehende Ablehnung aufgegeben wird, so dass ein Raum für Gottes Handeln entsteht. Gott wirke dann, indem er seine Gnade gebe, also nicht effizienz-, sondern formalursächlich auf den Menschen und übergehe so nicht dessen eigenen Willen.⁶³

Von Bedeutung ist, sich zu vergegenwärtigen, dass es beim dargestellten Doppelprozess von Rechtfertigung und Heiligung nicht in erster Linie um die moralische Perfektion des Menschen geht.⁶⁴ Das Ziel, von dem ausgegangen war, ist vielmehr die – in adäquater Weise nur franziskanischem Wissen zugängliche – Liebeseinheit zwischen Personen, letztlich: zwischen Gott und Mensch. Diese aber setzt die beschriebene Einheit mit sich selbst voraus, die durch Schuld und Scham verhindert und durch den hier dargestellten Prozess wiederhergestellt werden kann. Da die liebende Gemeinschaft mit Gott das im von Stump charakterisierten Weltbild objektiv höchste Ziel des menschlichen Strebens darstellt, das alle Erfüllungen in sich vereinigt, lässt sich für die Frage nach dem Leid bis hierher wie folgt konkretisieren: Leiden müsste die unter den gegebenen Umständen beste Möglichkeit darstellen, den Prozess von Rechtfertigung und Heiligung in Gang zu setzen, wenn *die Leidenden selbst* die Zulassung des Leidens durch Gott als gerechtfertigt denken können sollen. Dieser Gedankengang soll im Folgenden weiterverfolgt werden.

Jones gilt: „His knowledge that he stands to suffer an intolerably harsh penalty does not mean that Jones, strictly speaking, *cannot* perform any action but the one he does perform. After all it is still open to him, and this is crucial, to defy the threat if he wishes to do so and to accept the penalty his action would bring down upon him.“ (FRANKFURT, Alternate Possibilities, 834) Für Frankfurt ist ein derartiges Szenario also nur eine Folie, vor deren Hintergrund dann Black als Manipulator eingeführt wird. Ohne die Diskussion zum Freiheitsbegriff zu wiederholen, ließe sich die Stump an dieser Stelle leitende Intuition retten, wenn mit KEIL, Willensfreiheit, 117 folgendermaßen differenziert würde: „Das Eingeschränkte ist *nicht* das Vermögen der Wahl, sondern die Menge der vernünftigen Optionen.“ Vgl. zu Stumps Thomasinterpretation an dieser Stelle auch GRÖSSL, Die Freiheit, 294f. Entscheidend bleibt für den hiesigen Kontext die Stump leitende Motivation: Gott wirkt in einer Weise auf den Menschen ein, die auf dessen Freiheit Rücksicht nimmt.

63 Vgl. auch STUMP, Atonement, 224f. sowie DIES., Aquinas, 391ff.

64 Vgl. v.a. STUMP, Wandering, 171: „A second-person connection of love between God and a human person is thus what justification and sanctification aim at and effect.“ Auch das zuvor angesprochene Problem der Scham lasse sich auf diese Weise lösen: Denn in einer Liebesbeziehung mit Gott zu stehen bedeute auch, *gewollt* zu sein und dies zu erfahren, ebd.: „In virtue of being desired by the most powerful and most good being possible, a human person is desirable by the ultimate of all standards. By *this* standard, then, all shame has to fall away.“

6.6 Leiden als Weg zur Rechtfertigung und Heiligung

Bis hier folgte die Darstellung im Wesentlichen Stumps eigenem Vorgehen. An dieser Stelle weicht sie deshalb davon ab, weil eine Skizzierung ihres Ansatzes nicht leisten kann, was sie selbst mit der in ihrem Werk nun folgenden Interpretation biblischer Erzählungen vermitteln will: nicht eine Illustrierung der Theorie an bunten Beispielen, sondern eine gemeinsame Leseerfahrung, die ähnlich präsent ist wie eine erlebte Reise.⁶⁵ Dies eigens zu betonen ist wichtig, um den Anspruch nicht zu unterschlagen, dem sie sich selbst stellt. Da ihre Hiobinterpretation in der Folge noch betrachtet wird, soll keineswegs die angestrebte „true marriage“ von Philosophie und Narrativen dominikanisch reduziert werden, die gerade das Besondere ihres Ansatzes ausmacht. Zur besseren Übersichtlichkeit soll jedoch zuerst das abschließende Element der thomanischen Theodizee dargestellt werden.

Um zu verstehen, wie Stump das Leiden in das Weltbild des Thomas integriert, ist ihre Definition erneut zu bedenken. Leiden hat im Unterbinden des *flourishing* eine objektive, im Verhindern der Herzenswünsche einer Person eine subjektive Seite. Im Sinne des Thomas gilt Leiden dann als gerechtfertigt, wenn es dazu führt, dass das *flourishing des Leidenden* auf diese Weise gefördert werde und zudem unter den gegebenen Umständen keine andere Möglichkeit bestanden hätte, dieses Ziel zu erreichen.⁶⁶ Da das Leiden auf diese Weise das Erreichen des Zieles fördere, das die Leidenden selbst für am wertvollsten erachten, scheint Thomas davon auszugehen, dass rückblickend das eigene Leben mit dem darin enthaltenen Leiden als zustimmungswürdig betrachtet werden müsste.⁶⁷ Hinsichtlich des menschlichen *flourishing* lassen sich aus seiner Sicht größtmögliche Erfüllung und größtmögliches Scheitern klar ausmachen. Sei die Gemeinschaft mit Gott das objektiv höchste erreichbare Ziel, so sei das dauerhafte Ausgeschlossenensein von dieser Gemeinschaft,

65 So formuliert sie nach dem „franziskanischen“ Mittelteil des Buches, ebd., 374: „[...] I will count on the stories as a common store of experience shared by readers, in the way one might share with others the experience of having been to China, [...] even if one disputes what the others take to be the facts with regard to the country and its people.“

66 Der Zusatz „in the circumstances“ (etwa ebd., 378) ist für Stump entscheidend, da er andeutet, dass Gott seine Möglichkeiten unter den Bedingungen schuldhafter Freiheitsentscheidungen von Menschen verwirklicht. Der postlapsarische Zustand des Menschen führt zur knappen Beschreibung: „The world as it is now is therefore a result of God's ‚Plan B; not his ‚Plan A.‘“ (ebd., 385) Vgl. zu dieser Unterscheidung auch die folgenden Ausführungen.

67 Vgl. ebd., 416. Der von Stump angenommene Fall, dass das eigene *flourishing* geringer geschätzt wird als die Sorge um die eigenen Herzenswünsche, wird weiter unten diskutiert.

also der permanente Zustand der beschriebenen gewollten Einsamkeit, das Schlimmste, das dem Menschen geschehen könne.⁶⁸ Ersteres zu befördern oder letzteres zu verhindern ist daher die Rolle, die dem Leiden eines Menschen zukommen muss, wenn es als gerechtfertigt gelten soll. Insofern Leiden die Möglichkeit eröffnet, den Prozess von Rechtfertigung und Heiligung zu unterstützen, führt es den Menschen näher an sein objektiv höchstes Ziel, die Liebesgemeinschaft mit Gott, oder umgekehrt: hält ihn vom schlimmstmöglichen Scheitern fern. Die eschatologische Vollendung dieser Sehnsucht nach Einheit mit Gott ist also zentraler Bestandteil der Defense.

Um den Ansatz nicht schwächer darzustellen als er ist, sind zwei Hinweise wichtig. Erstens ist darauf einzugehen, wieso Leiden *überhaupt* eine Rolle in diesem Prozess zu spielen hat. Im Hintergrund steht die bereits in der *free will defense* immer wieder virulente Frage, ob dies wirklich dem göttlichen Willen entsprechen könne und ob es nicht eine bessere Alternative dazu gegeben hätte – hätte geben müssen. Stump rekonstruiert die Ansicht des Thomas, indem sie zwischen zwei Arten des göttlichen Willens unterscheidet. Die Welt insgesamt sei in einem Zustand, der aufgrund menschlicher Freiheitsentscheidungen nicht Gottes ursprünglichem Willen entspreche. Stump rekurriert dafür auf Thomas' Unterscheidung zwischen Gottes „*antecedent will*“ und seinem „*consequent will*“. Letzterer berücksichtigt die postlapsarische Situation der tatsächlichen Welt und integriert das in ihr vorhandene Leiden in den Plan von Rechtfertigung und Heiligung.⁶⁹ In diesem Sinne lässt Gott das Leiden zu, da er aus ihm Gutes hervorbringen kann;⁷⁰ zugleich wäre die Behauptung falsch, Gott hätte dieses Leiden mit seinem ursprünglichen Willen gewollt.

Zweitens ist wichtig, dieses Gute nicht als eine bloße Variation der Soul-Making-Theodicy im Stile John Hicks oder als den Versuch einer Funktionalisierung des Leidens zur Herausbildung moralischer Eigenschaften aufzufassen.⁷¹ Stump grenzt sich explizit von der Auffassung ab, dass es etwa bloß um

68 Vgl. v.a. ebd., 386–388; 388 verweist Stump darauf, dass die Idee der Vollendung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott unersetzlich ist, wenn Thomas' Theodizee aufrechterhalten werden soll, während die Idee der Hölle gedanklich durch ein alternatives „schlimmstes Szenario“ ersetzt werden könnte, ohne Thomas' Gedankengang zu zerstören.

69 Vgl. STh I, q.19, a.6, zur Frage, ob Gottes Willen immer erfüllt wird.

70 Vgl. STh I, q.2, a.3, ad 1: „Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permitat mala, et ex eis eliciat bona.“ Für die Unterscheidung von *antecedent* und *consequent will* vgl. STUMP, *Wandering*, 385: „God's antecedent will is what God would have willed if everything in the world had been up to him alone. God's consequent will is what God actually does will, given what God's creatures will.“ Vgl. auch ebd., 428.

71 Vgl. exemplarisch HICK, *Evil and the God of Love*.

die Stärkung von Tugenden gehe. Vielmehr zielt der Rechtfertigungs- und Heiligungsprozess schließlich auf die noch zu diskutierende Begegnungserfahrung ab, die dem biblischen Hiob zuteilwurde. „The goal is the establishment and deepening of a relationship of love between two persons, one human and one divine.“⁷² Es geht also nicht um „Etwas“, sondern um *Alles oder Nichts*. Bis hier ist allerdings die entscheidende Frage noch offen, auf welche Weise das Leiden eines Menschen dabei hilfreich sein sollte. Klar ist, dass – soll die Defense konsistent sein – Leiden helfen müsste, die innere Zerrissenheit des Menschen zu heilen, die ihn in die Einsamkeit führt und so einer bedeutsamen Gemeinschaft mit Anderen, auch mit Gott, im Weg steht. Die Frage, *wie genau* Leiden in einer konkreten Biografie dabei helfen könne, jene Hindernisse zu beseitigen, sei allerdings vielfach unbeantwortbar – schon deshalb, weil Außenstehenden, genau wie den Leidenden selbst, das Wissen um jene Zusammenhänge fehle, die in Geschichten wie der Hiob-Erzählung aufgeführt werden.⁷³ Es handele sich vielmehr um eine generelle Theorie, deren Anwendung auf den Einzelfall aufgrund unseres beschränkten Informationszugangs in den meisten Fällen unmöglich sei.⁷⁴ Dies ermöglicht, die zynische Konsequenz abzuweisen, auch Verbrechen, die Leid verursachen, für gerechtfertigt zu halten oder Bemühungen, Leid zu verhindern, als dem Plan Gottes widersprechend darzustellen.⁷⁵ Beide Vorwürfe würden an Stumps Ansatz auch vorbeigehen. Die Kritik, dass die *generelle* Theorie uns zwar nicht das *Wie*, wohl aber das *Dass* der Sinnhaftigkeit des Leidens annehmen lässt, wird später explizit adressiert. So verstanden wüsste ich zwar nicht, warum Gott gerechtfertigt ist, das Leiden einer bestimmten Person zuzulassen; *dass* es ihr aber beim Prozess von Rechtfertigung und Heiligung helfen können soll, kann ich laut genereller Theorie annehmen. So scheint jedem Leiden ein implizites Sinnangebot unterstellt, indem es den Menschen dazu bringen kann, sich Anderen und letztlich Gott gegenüber zu öffnen. In diesem Sinne sei Leiden, im Anschluss an einen bedeutenden Strang der christlichen Tradition, in

72 STUMP, *Wandering*, 408. Vgl. für die Hiob-Lektüre Stumps Kap. 6.7.

73 Vgl. ebd., 408ff.

74 Vgl. ebd., 408: „we *are* in a position to know what God’s reasons are for allowing suffering – but only in general, in theory. For any *particular* case of suffering [...] a human person will typically not be in a position to know what justifies God in permitting *that* suffering.“

75 Vgl. ebd., 412ff.; 414: „Because God and human persons are not in the same epistemic condition as regards the permission or production of suffering, different moral judgments apply to God and human beings on this score.“ Vgl. zur Auseinandersetzung mit der These, aus dem unterstellten instrumentellen Nutzen der Leiden sei Leidverhinderung schwerer zu begründen, OPPY, GRAHAM: Rowe’s Evidential Arguments from Evil, in: MCBRAYER/ HOWARD-SNYDER, *The Blackwell Companion*, 49–66, 61.

Analogie zur Medizin zu verstehen,⁷⁶ und dies in einer doppelten Weise. Leiden könne dabei helfen, die Ablehnung gegen die göttliche Gnade aufzugeben und so den Rechtfertigungsprozess in Gang zu bringen. Dieses Leiden nennt Stump unfreiwillig *simpliciter*.⁷⁷

Um dies zu verdeutlichen, hilft ein Blick auf ihre Lesart der biblischen Samsongeschichte. Denn Samson, der selbstverschuldet leidet, habe es am Ende seines Lebens doch verstanden, durch seine Leiderfahrung die eigene Selbstbezogenheit hinter sich zu lassen, sich Gott anzuvertrauen und so angesetzt, die Unfähigkeit zur bedeutsamen interpersonalen Beziehung zu überwinden.⁷⁸ Demgegenüber gebe es jedoch auch ein unfreiwilliges Leiden *secundum quid*,⁷⁹ das also nicht in jeder Hinsicht als unfreiwillig bezeichnet werden könne. Dies gelte deshalb, weil eine Person, bei der das Leiden den Prozess der *sanctification* fördern soll, ja bereits einen übergeordneten Willen zum Guten herausgebildet habe, und so zwar nicht dem konkreten Leiden als Leiden, aber dem durch dieses geförderten Ziel der Gottesgemeinschaft die Zustimmung gebe. Ein derartiges Leiden trifft Hiob, dessen Geschichte im Folgenden betrachtet wird. Zuvor ist ein weiteres Problem zu adressieren.

Da Thomas von Aquin sich auf die objektiven Größen bezieht, die das *flourishing* einer Person fördern, auch wenn diese sich dessen nicht bewusst ist, ist laut Stump die subjektive Seite der inneren Herzenswünsche einer Person vernachlässigt, deren Verlust ebenfalls Leiden verursacht.⁸⁰ Das Problem

76 Vgl. etwa STUMP, *Wandering*, 392–394; 399 mit Verweis auf die explizite Formulierung bei THOMAS VON AQUIN, *Super ad Hebraeos*, c.12, l.2: „Cum autem poenae sint quaedam medicinae, idem iudicium videtur esse de correctione et de medicina. Sicut autem medicina in sumptione amara est quidem et abominabilis, tamen eius finis est valde dulcis et desiderabilis, ita et disciplina, quia gravis est ad sustinendum sed adducit fructum optimum.“ Diese Analogie kann nach Stump auch erklären helfen, wieso damit kein Tun-Ergehen-Zusammenhang im Sinne einer Bestrafung unterstellt ist. Denn gerade die Heiligen seien es, denen Gott besonders viel zumuten könne (vgl. STUMP, *Wandering*, 400ff.), um sie zu den herausragenden Gestalten zu machen, die sie am Ende ihres Leidens sind. So kann etwa Gregor der Große verstanden werden, der, in Umkehrung der Klage Hiobs, „[...] finds it so perplexing when good things happen to good people.“ (ebd., 400). An dieser Stelle sei bereits darauf verwiesen, dass dieser Strang der Tradition starke Berührungspunkte zur schiitischen Tradition aufweist.

77 Vgl. ebd., 396.

78 Vgl. zur Samsonerzählung ebd., 227–257; 396: „Insufficiently reformed as they are at the end of the narrative, Samson’s desires and his relationship with God at the end of his life are the result of a surrender to God that regenerates what is best in him and for him.“

79 Vgl. ebd., 396f.

80 Vgl. das Beispiel ebd., 420, an dem der Unterschied besonders deutlich wird: „A child has the great value it does for its parents not because the parents suppose that their child is of more intrinsic value than other children but rather because the parents care so much for

verschärfe sich zudem für den Fall, dass die beide Seiten in Konflikt miteinander geraten und die Bewahrung der eigenen Herzenswünsche höher geschätzt wird als die Aussicht auf das eigene *flourishing*. Eine mögliche Problemlösung, von der sich Stump absetzt, wäre es in einem solchen Fall, das zu erreichende Gute, die Gemeinschaft mit Gott, als *so* bedeutsam zu charakterisieren, dass alle anderen Herzenswünsche im Vergleich damit ihre Bedeutung verlören. Anknüpfend an den Gedanken der Selbstverleugnung könnte es gerade als heroisch verstanden werden, diejenigen (und dasjenige) hinter sich zu lassen, die einem am Herzen liegen. Stump hingegen bemüht sich um eine Lösung des Widerspruchs, indem sie die von ihr diskutierten Herzenswünsche in die Darstellung der Defense im Anschluss an Thomas integriert. Da diese sich jedoch von Mensch zu Mensch unterscheiden können, geht sie der Frage nach, ob es über diese *subjektiven* Herzenswünsche ein *objektives* Urteil geben könne. Dass dies so ist, begründet sie mit der intuitiven Übereinkunft darüber, welche tiefsten Herzenswünsche uns angemessen erscheinen und welche nicht. So gelangt sie zum Urteil, dass die angemessensten tiefsten Herzenswünsche konkrete Personen seien.⁸¹ Da zudem Thomas (und einem Großteil der christlichen Tradition) zufolge der tiefste implizite Herzenswunsch des Menschen die Gemeinschaft mit Gott ist, können objektive und subjektive Erfüllung des Menschen konvergieren.⁸² Dies bedeutet jedoch gerade keine Geringschätzung für andere Herzenswünsche. Vielmehr können diese mit der Gottesliebe verbunden werden, so in neuem Licht erscheinen und als *Gabe* aufgefasst werden – selbst dann noch, wenn sie durch das Leiden zunächst in brutaler Weise genommen werden, so wie im Fall der Kinder Hiobs.⁸³ Interpretiert man einen bestimmten Herzenswunsch als Gabe, so ist er in die ersehnte interpersonale Relation integriert, denn eine Gabe mache es gerade aus, nicht nur

that child. Value of this sort is measured by the scale for the subjective value that things have for a particular person.“ Vgl. für den folgenden Gedankengang insb. ebd., 418–450.

- 81 Zwar wird dies zunächst intuitiv begründet, dürfte aber wenig Widerspruch finden. Denn wer hielte es für unplausibel, dass sich der Künstler aus Stumps Beispiel (vgl. ebd., 439) nach einer Naturkatastrophe freut, dass seine Familie überlebt hat, obwohl alle Bilder zerstört wurden – und wer wäre nicht schockiert, wenn es umgekehrt wäre? In diesem Sinne gibt es eine „objective scale“ der Angemessenheit tiefster Herzenswünsche. Es gilt daher, so Stump ebd., dass „it is of universal objective value that the deepest things a person sets his heart on are persons.“
- 82 Vgl. ebd., 441. Diese Sehnsucht gilt nach Thomas erneut auch dann, wenn sich der Mensch ihrer nicht bewusst ist.
- 83 Vgl. ebd., 444: „On the view I am trying to describe here, the deepest desire of the heart for God gives an added value to every other heart’s desire, because it turns into gifts other things on which a person has set his heart.“

das Objekt des eigenen Wunsches, sondern die *Beziehung* zu sehen, die dieses Objekt allererst zu einer Gabe macht.⁸⁴

Es ist erneut wichtig zu sehen, dass zwischen der Liebe zu einer bestimmten Person und der Liebe zu Gott als der ultimativen (impliziten) Sehnsucht eines jeden Menschen kein Konkurrenzverhältnis besteht. Vielmehr werde die konkrete, sich auf eine bestimmte Person richtende Liebe vertieft durch die Gottesliebe: „If a person takes God as her deepest heart's desire, all her other heart's desires, including desires for a project, can refold, can reshape without losing their identity, by being woven into that deepest desire.“⁸⁵ Die Stärke dieser Sicht ist, dass sie einer plumpem Vertröstungshoffnung widerspricht, die die Welt als bloß zu überwindende Vorstufe versteht. Die Pointe liegt gerade darin, dass diese Sehnsüchte integriert und aufgehoben, in modifizierter Weise erfüllt, nicht aber ausgelöscht und irrelevant sind. Dass ein *modifizierter*, in den tieferen Herzenswunsch der Gottesliebe eingebetteter konkreter Herzenswunsch erfüllt wird, könne jedoch bedeuten, dass der *ursprüngliche* Wunsch scheitere und der Mensch zunächst mit gebrochenem Herzen zurückbleibe. Selbst dann allerdings dürfe laut Stump noch gehofft werden, dass die Erfüllung des nun mit der Gottesliebe verbundenen Herzenswunsches die ursprüngliche Sehnsucht noch erkennen lasse. Wäre dies nicht der Fall, dann wäre es Stump nicht gelungen, das von ihr selbst aufgeworfene Problem zu lösen, dass „objektives“ *flourishing* und „subjektive“ Herzenswünsche in Widerspruch geraten können. Um den Punkt deutlich zu machen, erinnert sie an Viktor Klemperer, dessen Tagebücher aus der Zeit des Nationalsozialismus heute ein wichtiges literarisches Zeugnis bereitstellen, wobei er seinen ursprünglichen Wunsch, eine Studie über französische Literatur zu verfassen, zur Nazizeit nie

84 Hier könnte sich eine Problematisierung des Gabediskurses anschließen. Stump selbst verweist ebd., 632, FN 67 knapp auf „the large literature discussing the nature of a gift and the impossibility of a gift“, diskutiert diese jedoch nicht, sondern begnügt sich mit dem Verweis: „In my view, that literature suffers because it neglects or misunderstands the second-personal character that is part of the nature of the gift.“ Das trifft z.B. dort m.E. nicht zu, wo die Gabe mit dem Gedanken der Anerkennung verknüpft wird, der nicht anders als *second-personal par excellence* zu verstehen ist. Vgl. dazu etwa im Anschluss an Marcel Hénaff und Paul Ricœur HOFFMANN, VERONIKA: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i.Br. 2013; v.a. 277–283. Vgl. ebd., 77–91 für die Auseinandersetzung mit den klassischen Werken DERRIDA, JACQUES: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993 sowie DERS.: Den Tod geben, in: HAVERKAMP, ANSELM (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a.M. 1994, 331–445.

85 STUMP, *Wandering*, 445.

verwirklichen konnte.⁸⁶ Aber, so fügt sie, eine mögliche Kritik im Blick auf vergleichbare, *völlig* unerfüllt bleibende Herzenswünsche vorwegnehmend, hinzu: „if Klemperer had written nothing, his flowering could still have come in the story of his life.“⁸⁷ In dieser Lesart also hat Leiden, das Gott ursprünglich nicht gewollt hat, unter den *de facto*-Bedingungen der Welt jedoch zulässt, den Sinn, die Leidenden für die Gemeinschaft mit Gott zu öffnen, der ihnen, in modifizierter Weise, auch die innersten Herzenswünsche nicht versagt.

Ehe die Defense und Stumps Verteidigung derselben kritisch evaluiert wird, werde ich im Folgenden Stumps Hiob-Lektüre nachzeichnen, die zwar wichtige zuvor dargestellte Elemente verdeutlichen kann, vor allem aber erneut auf einen Wirklichkeitszugang *sui generis* verweist: den franziskanischen.

6.7 Stumps Hiob-Lektüre

Ist das Ziel des Menschen die liebende Verbindung mit Gott und ist diese als eine *second-person experience* der Kategorie franziskanischen Wissens zugänglich, so sind Narrative die adäquate Vermittlungsform für ihre Darstellung. Ob und wie das Leiden in der Biografie eines Menschen als gerechtfertigt gelten kann – und das heißt: wie es die liebende Gemeinschaft befördern oder die dauerhafte Einsamkeit verhindern kann –, lässt sich also plausibilisieren, indem eine Geschichte dieses Lebens erzählt wird. In diesem Sinne ist das Buch Hiob eine paradigmatische Erzählung über die Rolle des Leidens im Leben eines unschuldigen Menschen – und könnte als solche ebenfalls gelesen werden, falls sie nicht zum biblischen Kanon gehörte.⁸⁸

86 Vgl. ebd., 472. Ob diese Transformation innerer Herzenswünsche in einer Weise gelingen kann, die den ursprünglichen Wunsch noch erkennen lässt, ist nicht unumstritten. Vgl. etwa die Kritik bei GASSER, GEORG: Leid: Durch das Dunkel zum Heil? Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in *Wandering in Darkness*, in: NZStH 56 (2014), 202–222 im Anschluss an KRAUS, LUKAS: On the Desires of the Heart, in: EJPR 4 (2012), 185–195. GASSER, Leid, 215: „Stump will zwar eine Relativierung endlicher Herzenswünsche vermeiden, aber so richtig dürfte ihr dies aus systemimmanenten Gründen nicht gelingen. Denn auch wenn Gott als moralisch vollkommenes Wesen angemessene Herzenswünsche nicht einfach übergehen kann, so muss er diese doch nicht in der subjektiv gewünschten Form gewähren.“ Vgl. ebenso GREEN, ADAM: Transparency and the Desires of the Heart: A constructive Critique of Stump’s Theodicy, in: EJPR 4 (2012), 167–184.

87 STUMP, *Wandering*, 472.

88 Der Hinweis ist insofern von Bedeutung, da weder bei Stump noch in dieser Arbeit eine bestimmte bibelhermeneutische Voraussetzung gegeben sein muss, um die von ihr dargestellten Punkte nachzuvollziehen. Dass das Buch Hiob hier zugleich nicht zufällig betrachtet wird, muss nicht eigens erwähnt werden. Entscheidend ist zunächst: Als *Geschichte*, nicht zwingend als biblische, ist es ein *second-person account*, also die

6.7.1 *Die Dialoge: Begegnungserfahrung von Gott und Mensch*

Für die von Stump vorgeschlagene Interpretation des Buches ist zunächst seine Struktur entscheidend, die die oben beschriebenen Charakteristika eines *second-person account* erfüllt. Dies gelte nicht nur für die Dialoge zwischen Hiob und Gott, sondern auch für die Einbettung derselben in den Zusammenhang weiterer dialogischer Begegnungen – etwa zwischen Hiob und seinen Freunden oder zwischen Gott und Satan – und der in diesen Dialogen ausgedrückten Beziehungen Gottes zu den einzelnen Akteuren sowie zur Schöpfung insgesamt. Dies ist Stump zufolge ein Schlüssel zum angemessenen Verstehen der Erzählung überhaupt. Da sie sich im Wesentlichen auf die Gottesreden bezieht und von da ausgehend den Rest des Buches erschließt, werde ich ebenso vorgehen.

Steht bereits die grundlegende Struktur des Buchs unter dem Vorzeichen personaler Begegnung, wird Stumps Kritik an einer Auffassung, die im Buch Hiob auf dominikanische Weise nach Gründen dafür sucht, warum Gott das Leiden zulasse, besonders nachvollziehbar:

And yet the book of Job is commonly treated as if it were little more than a philosophy treatise on the problem of suffering. The details and intricacies of the narrative and its second-person context are neglected as unimportant or dismissed as uninteresting additions to the philosophically important debate in the dialogues.⁸⁹

Dies erinnert an die zuvor benannte Kritik Terrence Tilleys, der angemerkt hatte, dass sich eine Lektüre des Hiobbuches als „assertive“ in unüberwindbare Widersprüche verstricke. Es lässt sich darüber hinaus mit Metz' Insistieren vermitteln, die Frage Hiobs zu Wort kommen zu lassen: denn der Text soll gerade nicht in ein analytisches Gesamtkonstrukt eingeordnet werden. Auf welche Weise kann dann aber danach gefragt werden, ob Hiob eine Antwort auf die durch das Buch aufgeworfene Frage erhält, warum er, der Gerechte, leidet? Im Text selbst, so Stump, scheint eine solche Antwort angenommen zu werden. Dies suggeriert zumindest der anstößigste Moment der Erzählung, der jeder Interpretation zu denken gibt: Hiob anerkennt am Schluss die Größe Gottes

in Erzählform weitergegebene Erfahrung einer interpersonalen Begegnung. Für diese Art der Lektüre ist daher (zunächst) auch nicht bedeutend, auf die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des Textes einzugehen. Für Stumps methodischen Zugriff auf biblische Texte vgl. STUMP, *Wandering*, 29–38. Dieser könnte seinerseits durch eine Verzahnung mit der Exegese nur bereichert werden; vgl. zur Frage der Textentstehung und der Problematisierung der Verengung auf „den einen ‚Endtext‘“ WITTE, MARKUS: *Das Buch Hiob (ATD 13)*, Göttingen 2021, 51.

89 STUMP, *Wandering*, 183.

und ordnet sich dessen größerer Macht unter – schon Bloch hatte dies irritiert. Die „serious incongruity“⁹⁰, dass der Protestierende sich zum Duldner wandelt, hatte auch er auf der Ebene des Textes selbst wahrgenommen und daher formuliert, „[...] diese Worte des Endes löschten das ganze kochende Zentrum aus.“⁹¹ Oder wie es in Bezug auf die von Stump als Kontrastfolie dargestellte Hiob-Interpretation der *Anchor Bible* heißt:

As the Anchor Bible reads the story, God simply fails to address Job's charge – and, if that is right, then this part of the story certainly is both surprising and disappointing, as the Anchor Bible commentator says.⁹²

Die Frage, vor der jede Hiob-Interpretation steht, ist also, wie sich der Protest des unschuldig Leidenden, der die Welt in Frevlerhand gegeben sieht (Hiob 9,24),⁹³ mit dem Bekenntnis dessen zusammenbringen lässt, der am Ende bekennt: „Fürwahr, ich habe geredet, ohne zu verstehen, über Dinge, / die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind. [...] Darum widerrufe ich. / Ich bereue in Staub und Asche.“ (Hiob 42,2.6) Eine denkbare Möglichkeit, diese Spannung aufzuheben, wäre es fraglos, die Einheitlichkeit des Textes in Frage zu stellen. Für Stumps Vorgehen ist dies allerdings nicht hilfreich, weil hier eine Geschichte in ihrer Gesamtgestalt als *second-person account* präsentiert wird. Die der Leserin vermittelte Zweite-Person-Erfahrung ändert sich schließlich nicht dadurch, dass der vorliegende Text Redaktionsstufen durchlaufen hat. Stump beharrt zudem darauf, dass, ehe dem Text eine Inkonsistenz unterstellt wird, nach alternativen Interpretationen zu suchen ist, die diese aufzulösen vermögen.⁹⁴ Eine Antwort auf die Frage, was Hiob am Ende überzeugt, sieht Stump vielmehr in der durch die Erzählung vermittelten interpersonalen Begegnung. Auf zweifache Weise zeigt sich Gott in seinen Reden an Hiob als jemand, der solche Begegnung, nicht bloße Machtdemonstration will. *Formal*

90 Ebd., 186.

91 BLOCH, ERNST: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a.M. 1968, 160; vgl. ebenso SÖLLE, Leiden, 141.

92 STUMP, *Wandering*, 185. Die Lesart der *Anchor Bible* reiht sich damit in eine häufig geäußerte Kritik ein, die in den Gottesreden lediglich eine göttliche Machtdemonstration und eine Antwortverweigerung sieht. Pointiert etwa EAGLETON, *Das Böse*, 174: „Weit entfernt davon, Hiob zu erklären, warum er dessen Leid zugelassen habe, sagt er ihm mehr oder weniger deutlich, er solle zur Hölle fahren.“ JUNG, CARL GUSTAV: *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952, 32: „Jahwe redet dermaßen an Hiob vorbei, daß man unschwer sehen kann, wie sehr er mit sich selber beschäftigt ist.“

93 JANOWSKI, BERND: *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Göttingen 2018, 217 spricht in diesem Zusammenhang von einem Satz, „[...] der innerhalb des Alten Testaments ganz und gar singular ist.“

94 Vgl. STUMP, *Wandering*, 186.

gilt dies aufgrund der dialogischen Textstruktur: Gott *spricht zu Hiob*. *Inhaltlich* gilt es, weil die Reden selbst in vielfältiger Weise Gottes liebend-fürsorgende Zuneigung seiner Schöpfung gegenüber porträtieren:

It conveys, in the vivid sort of way a story would, a picture, an impression, of God's entering into second-personal relations with all of his creatures and dealing with them parentally.⁹⁵

So interpretiert Stump auch den Verweis auf die größere Schöpfungsmacht Gottes nicht lediglich als Insistieren auf die Unergründlichkeit und Überlegenheit des göttlichen Wirkens, dem sich der Mensch schweigend unterzuordnen habe, sondern als ein sorgendes In-Beziehung-Stehen:

So what we see in this opening part of the first divine speech to Job is not just the metaphysical attributes of power and knowledge necessary for God's creation of the earth. We also see God as a person, in personal and parental relationships with his creatures, sharing what he has created with them and making them glad by doing so.⁹⁶

Gott adressiere etwa das Meer in direkter Anrede und sei in der Lage, einen Bund mit dem Leviathan zu schließen. Der Text lege zudem nahe, dass Gott selbst sich um die vernachlässigten Straußeneier kümmere,⁹⁷ er sei den Tieren, ja selbst der unbelebten Schöpfung in personaler Weise gegenwärtig und kümmere sich um sie wie ein sorgender Elternteil. Damit ist Stumps Interpretation eine Art Gegenentwurf zur Lesart Blochs, der die Antwort Gottes an

95 Ebd., 189.

96 Ebd., 187. Anschlussfähig wären hier die Überlegungen in DE SMEDT, JOHAN/DE CRUZ, HELEN: *Delighting in Natural Beauty: Joint Attention and the Phenomenology of Nature Aesthetics*, in: *EJPR* 5 (2013), 167–186, die im Ausgang der auch von Stump rezipierten Kategorie der „joint attention“ fragen, wie theologischerseits ästhetische Naturerfahrung „as a form of joint attention to creation with its creator“ interpretiert werden kann (ebd., 169). Das Phänomen einer Resonanzerfahrung in der Natur (vgl. dazu ROSA, HARTMUT: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 453–472), das auch für viele religiös unmusikalische Menschen anschlussfähig sein dürfte, könnte so als verdankte Gabe interpretiert werden: als Ausdruck der zwischen Gott und Mensch bestehenden interpersonellen Beziehung.

97 Vgl. STUMP, *Wandering*, 188 für den Verweis auf Hiob 38,8ff., wo Gottes Macht durch die Kontrolle über das Wasser deutlich gemacht wird: „Wer verschloss das Meer mit Toren, als schäumend es dem Mutterschoß entquoll, als Wolken ich zum Kleid ihm machte, ihm zur Windel dunklen Dunst, als ich ihm ausbrach meine Grenze, ihm Tor und Riegel setzte und sprach: Bis hierher darfst du und nicht weiter, hier muss sich legen deiner Wogen Stolz?“ Für den Umgang mit dem Leviathan vgl. Hiob 41 sowie STUMP, *Wandering*, 190; für die Interpretation von Hiob 39,14f. vgl. ebd., 189.

Hiob als „höchst merkwürdig“⁹⁸ beschreibt: „Jachwe antwortet auf moralische Fragen mit physikalischen [...]“, er „wählt zum Erweis seiner Majestät sogar sinnlose oder blutig-rohe oder monströse Beispiele aus der Tierwelt selbst“ und gleiche so einem „Natur-Baal“.⁹⁹ Stump sieht in Gottes Umgang mit seiner Schöpfung vielmehr die Konturen eines Bildes, das einen Schluss nahelegt, der auf Ebene des Textes nicht explizit formuliert wird: dass Gott nämlich niemals seine Geschöpfe leiden lassen werde, ohne dass daraus *für diese selbst* etwas Besseres entstehen könnte.¹⁰⁰ Sie betont, dass die Zeichnung dieses Porträts der Gott-Welt-Beziehung die Art und Weise *ist*, auf die Hiobs Frage nach dem Warum seines Schicksals eine Antwort findet. „What Job wanted was an explanation of God’s relations with him, and he does get it, but in the form of a second-person account.“¹⁰¹ Ähnlich wie im angeführten Gedankenexperiment der Mary, die zum ersten Mal auf ihre Mutter trifft und so etwas erfährt, das sich nicht hinreichend auf dominikanisch-propositionale Weise ausdrücken lässt, ist die Hiob im Dialog zugängliche Erfahrung nicht vollständig als derartiges „knowledge that“ beschreibbar.¹⁰² Der Versuch, die Gottesreden auf analytisch belastbare theologische Argumente abzusuchen, wie mit der Theodizeefrage umzugehen sei, ist also zum Scheitern verurteilt. Das gezeichnete Bild ist, insofern die Schöpfung als Gegenüber Gottes adressiert wird, als *second-person account* vermittelt: Dem Protagonisten der Erzählung, Hiob, oder der Leserin der Reden wird so ein Horizont eröffnet, der dazu einlädt, die Welt insgesamt unter diesem Gesichtspunkt der göttlichen Zuwendung wahrzunehmen.¹⁰³

98 BLOCH, Atheismus, 152.

99 Ebd., 154.

100 Vgl. STUMP, Wandering, 191: „If an innocent person suffers, then, it will be only because a good and loving God, engaged in second-person interactions with his creatures, can produce out of the suffering an outweighing good for that person that is otherwise unavailable for him.“

101 Ebd., 190.

102 Vgl. Kap. 6.2 sowie STUMP, Wandering, 191.

103 Daran lässt sich exegetisch zumindest anknüpfen. LUX, RÜDIGER: Hiob. Im Räderwerk des Bösen (Biblische Gestalten 25), Darmstadt 32018, 237 weist darauf hin, dass es bei der Auflistung der Lebewesen keineswegs nur um die „Zusammenstellung naturkundlichen Wissens“ gehe, denn: „Sie dient ja der Beschreibung der Beziehung JHWHs zu diesen Tieren.“ Im Zentrum stehe dessen „Fürsorge“ (ebd., 238); gezeichnet werde das Bild der „Natur als Kreatur“ (ebd., 240). Stumps Lesart lässt sich also durchaus mit exegetischer Rückendeckung stärken. In der jüdischen Tradition ist diese personale Zugewandtheit Gottes, die im genauen Wissen um die Natur zum Ausdruck kommt, in *Bava Batra* 16b durch eine wiederkehrende rhetorische Frage markiert, die mit den Begriffen „Hiob“ und „Feind“ spielt: „Now, if I do not confuse one moment with another moment, would I confuse *Iyov* with *oyev*?“ So wie Gott sich um die Details der Tierwelt sorgt und dieser in Fürsorge zugewandt ist, so *kennt* er auch Hiob. Online unter: <https://www.sefaria.org/>

Dies gilt für Gottes Verhältnis zur Schöpfung im Allgemeinen und bezieht sich auf den *Redehalt*. Darüber hinaus erhält Hiob aber eine persönliche Antwort auf sein protestierendes Klagen, die sich *formal* beschreiben lässt und darüber noch einmal hinausgeht:

In addition to the second-person account of the speeches, however, Job has another, even stronger source of knowledge about God's reasons for allowing him to suffer. That is the second-person experience of God which Job has while God is talking to him.¹⁰⁴

Dafür gilt es, das Ereignis der Begegnung, wie es der Text ausdrückt, selbst wahrzunehmen: Gott *spricht zu* Hiob, Hiob *sieht* Gott: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ (Hiob 42,5). Wird an dieser Stelle nach Argumenten gesucht, die Hiob überzeugt haben könnten, seinen Protest zurückzunehmen und sich der Majestät Gottes zu beugen, so bleibt die Szene unverständlich oder anstößig, wie Bloch, Tilley und die von Stump kritisierte Interpretation der *Anchor Bible* plausibel dargelegt haben. Derartige Argumente finden sich nicht; im Gegenteil, Gott präsentiert kaum überzeugendere Antworten als die am Ende kritisierten Freunde.¹⁰⁵ Wird die Szene allerdings nicht aus diesem dominikanischen Blickwinkel betrachtet, sondern franziskanisch, so lässt sich erahnen, was – besser: wer – es ist, der Hiob überzeugt. Dass Gott Hiob antwortet, ist dann die Pointe, nicht die „Theodizee“, die er argumentativ vorträgt.¹⁰⁶ Die Antwort, die Hiob erhält, ist die Erfahrung der Nähe Gottes in Form einer „second-person experience in

Bava_Batra.16b.2?lang=bi (letzter Zugriff: 10.11.2020). Das hier aufgenommene Wortspiel könnte auch in Hiob 13,24 bewusst angedeutet sein; vgl. PARSONS, GREGORY: Literary Features of the Book of Job, in: Bibliotheca Sacra 138 (1981), 213–229, 221.

104 STUMP, Wandering, 192.

105 Vgl. auch ebd., 180: „For example, the speeches of Elihu contain many of the same sorts of claims about God as those that God makes on his own behalf in his conversation with Job [...]“ Das Auftreten Elihus selbst kann mit WITTE, Das Buch Hiob, 50 als „ironisches Element“ betrachtet werden: „Hiob wartet auf Gott – und Elihu kommt, jedenfalls zunächst.“ Für Stump ist die liebende Zuneigung Gottes der Schlüssel, um mit dem scheinbaren Widerspruch umzugehen, dass Gott in seinen Reden zugleich Hiob für seine anmaßende Kritik sowie die Freunde für *deren* Kritik an Hiob zu verurteilen scheint. Denn es könne durchaus Zeichen von Liebe sein, wenn die Person, der ein Mangel an Liebe vorgeworfen wird, sich zornig gegen einen solchen Vorwurf zur Wehr setze.

106 Vgl. auch BURRELL, DAVID: Deconstructing Theodicy. Why Job has Nothing to say on the Puzzle of Suffering, Grand Rapids 2008, 124 sowie LEAMAN, OLIVER: Evil and Suffering in Jewish Philosophy, Cambridge 2009, 22: „The point of what God says, though, is not really much to do with what he says, but lies in his saying anything at all.“

which God is present to Job with significant personal presence“,¹⁰⁷ also genau jener oben dargestellten stärksten Form interpersonaler Begegnung, nach der der Mensch strebt und die häufig durch den Zustand der inneren Zerrissenheit verhindert wird. Hiobs Reaktion, sich vor seinem Schöpfer niederzuwerfen, ist so verstanden kein bloßes Einknicken vor der Macht des Stärkeren, sondern zeigt an, dass er überzeugt wurde, indem Gott selbst sich ihm gezeigt hat.

Warum kann dies Hiob überzeugen? Erneut ist sich in Erinnerung zu rufen, dass Stumps Vorgehensweise zufolge die Erzählung nicht bloß anekdotenhafte Veranschaulichung ihres Arguments ist, sondern etwas in Sprache fasst, das sich ohne sie nicht kommunizieren ließe. Zudem gilt ihr das Problem des Leidens grundlegend als ein Problem interpersonaler Beziehung.¹⁰⁸ Auf das Buch Hiob angewandt, ist dies verständlich zu machen, denn Hiob wendet sich voller Anklage und Protest an Gott, dessen Güte sich nicht zeigt und dessen Beziehung zu ihm er in Frage stellt. Daher lässt sich zumindest darauf hinweisen, inwiefern ein solches Begegnungsgeschehen auf der narrativen Ebene eine adäquate Antwort an Hiob sein kann:

Before the start of the suffering described in the narrative, Job had a history of trust in God and obedience to God, as Job himself makes clear in his speeches to the comforters. Job's protest against God thus includes a charge of betrayal of trust. But for this charge, a face-to-face encounter can make all the difference. To answer a mistaken charge of betrayal, a person who loves you can try to explain, or she can just face you and let you see *her*.¹⁰⁹

Die Begegnung mit Gott *von Angesicht zu Angesicht* überbietet, was Hiob erhoffen konnte; sie *ist* die Antwort – allerdings nicht als eine Liste von Gründen, sondern als die Anwesenheit dessen, dessen Abwesenheit er beklagt hatte: „Job wanted bare goodness, but his face-to-face experience with God goes past goodness to love.“¹¹⁰ Die Bedeutung dieser persönlichen Antwort Gottes

107 STUMP, Wandering, 192. Wie in Hiob 42,5 eine interpersonale Begegnungserfahrung ausgedrückt wird, notiert auch BUBER, MARTIN: Der Gott der Leidenden, in: WIESE, CHRISTIAN (Hg.): Martin Buber Werkausgabe (MBW) Band 13/1, Gütersloh 2019, 280–350, 315: „Die unbedingte Macht ist um der menschlichen Person willen zur Person geworden.“

108 Vgl. STUMP, Wandering, 61.

109 Ebd., 192. Sofern die Begegnung von Person zu Person die adäquate Antwort auf ein interpersonales Problem ist, liegt in Gottes Antwort auf Hiobs Klage auch keine „metabasis eis allo genos“ vor, wie ROSENAU, HARTMUT: Wie kann Gott das zulassen? Hiob – aus systematisch-theologischer Sicht, in: GRAUPNER, AXEL/OEMING, MANFRED (Hg.): Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches, Neukirchen-Vluyn 2015, 145–169, 155 meint.

110 STUMP, Wandering, 196. Dass am Ende eine „Erkenntnis“ Hiobs erfolgt, berichtet Hiob 42,2. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER: Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i.Br. 2022, 267 dazu: „Und doch mag sich der Leser fragen, worin denn das Neue

an Hiob lässt sich umso mehr herausstellen, wenn ihre Besonderheit innerhalb der Bibel berücksichtigt wird.¹¹¹ Der Widerspruch zwischen dem protestierend Gerechtigkeit einfordernden und dem sich in den Staub werfenden Hiob begegnet Stump zudem, indem sie beide Reaktionen als Formen des Aufrechterhaltens der Beziehung auffasst. Denn auch wütender Protest könne die Facette einer Liebesbeziehung sein. In diesem Sinne bezeugt Hiob seine Gottesliebe eben darin:

If, *per impossibile*, divine power and divine goodness were to be opposed, then in the way in which he reacts to his suffering Job is in effect choosing to be on the side of goodness rather than on the side of power, even if the side of power should be God's side.¹¹²

dieser Erkenntnis besteht. Denn dass Gott alles vermag (Vers 2), hatten doch auch schon Ijobs Freunde gesagt (vgl. 11,2–12; 22,12–20; 36,22–32), und auch Ijob selbst hatte es zuvor bereits ‚gewusst‘ (12,7–13,2; 26,5–14).“ Auch ihm gilt Hiobs Ausruf in 42,5 als „Schlüssel zum Verständnis des gesamten Buches“ (ebd.). Als „eigentliche Pointe der Antwort“ sieht auch DALFERTH, Malum, 438, FN 86 den Umstand, dass Gott sich sehen lässt. Daher ist VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition, Regensburg 2014, 52 durchaus Recht zu geben, dass die Antwort kaum in den „nachträglich jovial gewährten Wohltaten“ bestehen könne. Wie sehr das in Hiob 42,5 beschriebene Sehen („jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“) eine Veränderung in der Wahrnehmung beschreibt, unterstreicht das den Satz einleitende *waw adversativum* – mit der „Funktion, eine grundlegende Wende zu beschreiben“ (OEMING, MANFRED: „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“: was hat Hiob über Gott und seine Gerechtigkeit gelernt?, in: GRAUPNER/DERS., Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben?, 21–41, 26).

111 STUMP, Wandering, 562, FN 48 verweist auf Habakuk, der auf eine vergleichbare Erfahrung gehofft habe. Der Eindruck, dass sich mit dem Einsetzen der Gottesreden etwas ändert, Hiob *etwas deutlich wird*, lässt sich sprachlich erhärten, berücksichtigt man, dass in V. 38,1 plötzlich der Gottesname JHWH auftaucht. Zuvor war in den Dialogen von Gott als El, Eloah und Schaddaj die Rede (Vgl. LUX, Hiob, 59f.: El 45-mal, Eloah 41-mal, Schaddaj 31-mal. Das Tetragramm tauche in den Dialogen sonst nur in Hi 12,9 als Zitat von Jes 41,20 auf. In der Rahmenerzählung kommt es allerdings 23-mal vor; vgl. ebd., 59f.) Das markiert, durch das offenkundige Einsetzen einer neuen Bezeichnung, eine signifikante Veränderung des Geschehens. Die abstrakteren Gottesbezeichnungen werden gegen den Namen getauscht, mit dem eine Geschichte von *second-person-experiences* assoziiert werden kann! ZENGER, ERICH: Durchkreuztes Leben. Hiob. Hoffnung für die Leidenden, Freiburg i. Br. 1976, 42 drückt dies so aus: „Hier antwortet der, den Israel erfahren hat im Exodus, in der Herausführung aus der leidvollen Situation der Sklaverei in Ägypten. Hier antwortet der, der sich selbst in Ex 3,14 vorstellt.“ Ebd. übersetzt er Ex 3,14 ebenfalls im Hinblick auf die Beziehungsdimension: „Ich bin, der bei euch da ist“. Auch das Motiv des Wettersturms, aus dem Gott antwortet, ist als „Medium seiner Erscheinung und seiner Verhüllung zugleich“ (LUX, Hiob, 233) in einer gewissen Analogie zum brennenden Dornbusch, also als Ausdruck der göttlichen Gegenwart, interpretierbar; vgl. ebd., 232f; EBACH, JÜRGEN: Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2, Neukirchen-Vluyn 2009, 122f.

112 STUMP, Wandering, 217. Vgl. auch die Charakterisierung Hiobs bei KANT, Mifflingen, AA VIII 267, „daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“.

6.7.2 Die Rahmenhandlung: Das Leiden Hiobs – für die Leser erschlossen

Es sollte allerdings deutlich geworden sein, dass die Antwort Gottes *an Hiob* nur in bedingter Weise an die Leser der Geschichte vermittelt werden kann. Denen steht laut Stump ein anderer, schwächerer, Weg zur Verfügung. Denn ihnen ist der Gesamttext zugänglich, der die Rahmenhandlung einschließt, und narrativ entfaltet, in welcher Weise Hiob durch sein Leiden hindurch zu der großen Gestalt wird, die er am Ende ist.

Gott gewährt dem Satan, dessen Rolle weiter unten betrachtet wird, Hiob in zwei Wellen zu attackieren. Zunächst gestattet er ihm den Angriff auf dessen Hab und Gut sowie seine Familie, ehe er ihm auch noch erlaubt, ihn selbst, körperlich, zu attackieren.¹¹³ Verstörend erscheint zunächst, dass Gott seinen Schutz um Hiob entfernt, nachdem Satan unterstellt, Hiob würde Gott nur dank seines Reichtums und Wohlergehens lieben.¹¹⁴ Stump allerdings interpretiert dies als Zeichen des besonderen Vertrauens. Nicht nur Hiob vertraut auf Gott, auch *Gott vertraut auf Hiob*, dass dessen moralische Integrität unter diesen belastenden Umständen nicht zerstört werde.¹¹⁵ So ermöglichen es diese ersten Leiderfahrungen, die unterstellte Doppeldeutigkeit seiner Frömmigkeit zu beenden und allen offenzulegen: Hiob liebt Gott allein um Gottes Willen. Auf diese Weise werde Hiob zu einem großen Vorbild seiner Zeit.¹¹⁶ Zugleich habe Gott ihn so gewissermaßen auf die zweite, noch grausamere, Leidenszeit vorbereitet, an deren Ende Hiobs *flourishing* in noch größerem, zuvor nicht vorstellbarem Maße gefördert worden sei. War er bereits zuvor ein Vorbild, so werde er nun zu einer noch herausragenderen Persönlichkeit, deren Lebensgeschichte man sich über Generationen hinweg erzähle – vergleichbar etwa

113 Vgl. für die Zusammenfassung STUMP, Wandering, 181ff.

114 Vgl. ebd., 208.

115 Ebd., 209 versucht sogar Stump sogar, die Aussage umzukehren: Weigerte sich Gott, den Schutz von Hiob zu entfernen, könnte dies gerade ein Zeichen seines Misstrauens sein. Diese Deutung scheint mir doch etwas kühn und die Anstößigkeit der „Wette“ zu wenig wahrzunehmen. Vgl. die brutale Gegenposition bei SÖLLE, Leiden, 140: „Hiob wird einem Experiment unterworfen, so wie Häftlinge in deutschen Konzentrationslagern medizinischen Experimenten unterworfen wurden, übrigens auch sie mit der Bestimmung, daß, wer wider Erwarten überstand, vorläufig am Leben blieb.“ In ähnlicher Stoßrichtung erscheint der Gott des Hiobbuches BLUMENTHAL, DAVID: Facing the Abusing God. A Theology of Protest, Louisville 1993, 255 als „abuser“. Und mit gewissem Recht arbeitet TÜRCKE, Umsonst Leiden, 54f. das Wissen um die Herkunft seines Leidens als „einzig mögliche Steigerung“ (ebd., 55) desselben heraus, die das Gottesbild in Zweifel zieht: „Wenn er aber erfährt, welch mieser überirdischer Handel ihn in die Asche gebracht hat, dann besteht die dringende Gefahr, daß er genau das tut, was der Satan vorausgesagt hat: Jahwe ins Angesicht fluchen – nicht aus Schwäche, sondern aus allzu berechtigter Empörung: weil er Jahwes wahres ‚Angesicht‘ erkannt hat.“

116 Vgl. STUMP, Wandering, 216.

mit Sokrates.¹¹⁷ Auch die scharfen Anklagen, mit denen Hiob Gott verurteilt, führen ihn *näher* zu Gott, da Hiob sich nicht damit begnüge, Gottes Macht anzurufen – er fordert vielmehr Gottes Güte ein. Gerade in diesem Protest aber sei er Gott so nahe, wie es ihm unter den gegebenen Umständen möglich sei.¹¹⁸

Berücksichtigt man dieses – vermittelt durch die beschriebenen dialogischen Formen und die erwähnten Zeugnisse der Zuneigung Gottes zu seiner Schöpfung insgesamt –, so steht Hiobs Geschichte exemplarisch für das, was insgesamt für das Gott-Welt-Verhältnis gilt: „[...] it helps us understand the fractal nature of God’s care for all of creation and the many stories we are *not* being given.“¹¹⁹ Dies ist bereits in der Analyse der Gottesreden deutlich geworden und soll mit einem kurzen Blick auf die Rahmenerzählung noch einmal verdeutlicht werden.

Jener „fraktale Charakter“, an dem Gottes Liebe für seine Schöpfung deutlich wird, bezieht sich laut Stump ebenfalls auf die Figur des Satans.¹²⁰ Denn auch diesem müsste Gottes Zugewandtheit und Liebe gelten. War bisher gefragt worden, wie Hiob als Protagonist seiner Geschichte dieser Liebe teilhaftig werden konnte, lasse die Rahmenhandlung eine vergleichbare Aussage über das Verhältnis Gottes zu Satan zu. Daran zeigt sich, wie laut Stump der Protagonist einer jeden Lebensgeschichte im Zentrum der Aufmerksamkeit des liebenden Gottes steht. Sie hat sich bemüht aufzuweisen, dass Hiob am Ende seines grauenhaften Leidens eine größere Gestalt wurde als zuvor, der zudem der innerste Wunsch der Gottesbegegnung erfüllt wurde. Auf diese Weise soll sichergestellt sein, dass Hiob nicht einfach zum Wetteinsatz zwischen Satan und Gott verzweckt wird.¹²¹ Dies schließlich würde das zuvor gezeichnete Porträt der Gott-Welt-Beziehung karikieren. Nun ist es in der Rahmenhandlung allerdings Gott selbst, der den Satan überhaupt auf Hiob aufmerksam macht (Hiob 1,8). Stump zufolge hat der Verweis auf das vorbildliche Leben Hiobs das

117 Vgl. ebd., 216. Auch die Existenz des Hiobbuches selbst gilt Stump als weiterer Beleg dieser These. Zusammenfassend ebd., 218: „The things Job suffers in consequence of the first episode between God and Satan move Job from being an outstandingly moral and pious prosperous herdsman to being a kind of cultural hero. The suffering consequent on the second episode moves him from there to a stature that manifests the greatness of the human spirit. There is something glorious about him in that condition.“ Man wird diese Ausführungen als den Versuch verstehen können, unfreiwilliges Leiden *secundum quid* (vgl. Kap. 6.6) als in den Heiligungsprozess integriert darzustellen.

118 Vgl. ebd., 217.

119 Ebd., 221.

120 Vgl. ebd., 220.

121 Ebd., 201 macht sie deutlich, dass dies erneut zu einer Inkonsistenz auf Ebene des Textes führen würde, da dann der liebend-fürsorgende Gott der Gottesreden nicht mit dem der Rahmenhandlung zusammengebracht werden könne.

Ziel, den Satan auf seinen eigenen verfehlten Weg aufmerksam zu machen. Das gute Leben Hiobs als solches anzuerkennen würde Satan die Chance eröffnen, mit Gott im Urteil übereinzustimmen und ihm auf diese Weise einen Weg zur Gemeinschaft mit Gott eröffnen. Gott handelt also aus Liebe zu Satan,¹²² wenn man den Verweis auf Hiobs vorbildhaftes Leben als eine Art werbende Einladung an Satan versteht. Dessen Erwiderung (Hiob 1,9) suggeriere die zynische Ansicht, Hiob würde Gott nur dank seines Reichtums und Wohlergehens lieben. Satan schlägt also die Einladung Gottes aus, mit ihm in dieser Frage übereinzukommen, indem er nicht bereit ist, Hiob als den anzusehen, der er ist. Er erscheint so insgesamt als der Anti-Hiob der Erzählung. Auch zu ihm redet Gott selbst, weil er ihm in Liebe zugeneigt ist und ihm in einer *second-person experience* den Grund seines Leidens veranschaulicht.¹²³ Ersehnt Hiob die Begegnung mit Gott, so bemüht sich Satan, genau diese zu verhindern.¹²⁴ Indem ihm dies nicht gelinge, erhalte er allerdings durch die Reaktion Hiobs ein Beispiel, das er mit seinem bisherigen Zynismus nicht erklären könne. Erneut liege es also in Satans Hand, seinen Fehler anzuerkennen, und auf den Weg der Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, denn: „To the extent to which Satan is willing to see and honor something that is really good, to that extent he and God will be on the same side.“¹²⁵ Selbst der Umgang mit Satan verdeutlicht daher laut Stump Gottes Verhältnis zu seinen Geschöpfen, auf deren je eigener Lebensgeschichte das Wohlwollen und die Zuwendung Gottes liegt – was nicht ausschließt, dass sie zugleich eine Rolle in der Lebensgeschichte anderer Personen spielten. Auf diese Weise kämen in erster Linie Hiob die Folgen seines Leidens zugute, ohne ausschließen zu müssen, dass auch Satan von ihnen lernen könne, der wiederum in seiner eigenen Biografie der Protagonist sei, dem sich Gott in Liebe zuwendet, auch wenn diese zurückgewiesen wird.¹²⁶

Selbst wem die Lesart nachvollziehbar scheint, dass Gott sich *jedem* Geschöpf so zuwendet, dass es im Mittelpunkt seiner liebenden Aufmerksamkeit steht und dazu sogar gehört, dass Hiob durch sein Leiden zu menschlicher Größe und zur Gottesbegegnung gelangt, wird sich die Frage aufdrängen, ob der Gott der Erzählung, vorsichtig formuliert, nicht zu weit geht. Wird er nicht zu schnell freigesprochen? Stump ist es etwa wichtig zu betonen, dass die Entfernung des göttlichen Schutzes vom Haus Hiobs nicht gleichbedeutend mit

122 Vgl. ebd., 203ff.

123 Vgl. ebd., 220.

124 Ebd., 210: „Satan's real aim is to use suffering as a means to drive Job into alienation from God.“

125 Ebd., 212.

126 Vgl. ebd., 219.

einem Angriff Gottes auf Hiob sei.¹²⁷ Ist nicht aber das Entfernen des Schutzes gleichbedeutend mit einer Einwilligung in die satanische Attacke – und gerade dieser Umstand von der Erzählung selbst intendiert, die von ihren Lesern Ent-rüstung einfordert? Wie weit trägt an dieser Stelle die Unterscheidung von Zulassen und Handeln? Und wie plausibel ist es, den fraktalen Charakter des Buches auch auf die Opfer auszudehnen, deren Geschichte im Hiobbuch nur angedeutet, aber nicht selbst thematisiert wird?¹²⁸ Diese Fragen können hier nur angedeutet werden und werden teils im Folgenden erneut aufgegriffen. Zur richtigen Einordnung von Stumps Interpretation muss erneut ihr Hinweis betont werden, dass es sich bei diesen Annäherungen an die Frage, warum Gott das Leiden Hiobs zulässt, um eine Dritte-Person-Analyse handelt, die die Rahmenhandlung zugrunde legt. Die Überzeugungskraft einer solchen Antwort bleibe aber zwingend hinter der eigentlichen Antwort zurück, die Hiob in Form der *second-person experience* erhalte und von der die Erzählung in ihrer Gesamtheit Zeugnis gebe. Diese Lektüre des Buches als *second-person account* scheint mir auch dann noch eine starke Analyse zu sein, sollten die angedeuteten Versuche, Gründe anzugeben, die das Leiden Hiobs rechtfertigen, ebenso scheitern wie die von Tilley kritisierte Auffassung der Geschichte als „assertive“. Dass Hiob durch das Erdulden des Leidens zu einer bewundernswerten Person wurde, mag stimmen, rückt die Analyse – für sich genommen – nun doch nah an die Soul-Making-Theodizee John Hicks.¹²⁹ Es kann also nicht (nur) um eine Charakterentwicklung in moralischer Hinsicht gehen, wenn nach Gründen für das Zulassen des Leidens Hiobs gesucht wird. Vielmehr muss der Zusammenhang zu den dargestellten Prozessen von Rechtfertigung und Heiligung sichtbar sein, die zudem *nicht ohne* das Leiden hätten erreicht werden können.

Dass das Leiden des Gerechten nur eine Form des Leidens unter vielen ist, muss nicht heißen, dass daraus nicht ein verallgemeinbarer Schluss zu ziehen wäre: Stump verdeutlicht, dass es das Wissen um die Details einer Lebensgeschichte braucht, um die Rolle verstehen zu können, die das Leiden darin spielte. Darum ist auch die Reihe der Erzählungen, die aufschlussreich für die Theodizeeproblematik sein können, nicht abschließbar, und aus gutem Grund widmet sich Stump der Interpretation biblischer Geschichten,

127 Vgl. ebd., 208: „What Satan wants is for *God himself* to attack Job's house and possessions, but in the story God does not in fact do so. Rather, he goes only so far: he removes his protection and thus leaves Job in Satan's hands.“

128 Vgl. erneut ebd., 221.

129 Vgl. ebd., 216 den Verweis auf Hiob als großes Vorbild.

in deren Zentrum weitere Formen des Leidens stehen.¹³⁰ Für Hiob gilt: *Nicht ohne* das ihn treffende furchtbare Leiden ist er zu der Person geworden, deren

130 Da die Erzählungen einen Zugang zum Leiden aus der Perspektive franziskanischen Wissens geben, indem sie uns als Lesende einladen, an den Begegnungserfahrungen der Protagonisten teilzuhaben, soweit Narrative dies erlauben, kann eine Fußnoten-zusammenfassung nicht mehr als ein Verweis auf diese Möglichkeit sein.

In der Interpretation der *Samson-Erzählung* wendet sich Stump dem Leiden zu, dass *selbstverschuldet* ist. Samson leidet in Konsequenz der Annahme, sich selbst genug zu sein und keines Anderen zu bedürfen. Das sein Leiden auf Ebene der Erzählung rechtfertigende Glück ist die erneuerte Gottesbeziehung, zu der er ohne sein Leiden nicht gelangt wäre und die sich im Gebet um Stärke ausdrückt. Dies, nicht etwa das Töten der Feinde für sich genommen, ist die Erfüllung seines Lebens: „By, in effect, finally accepting the giver with the gift in his last prayer in the Philistine temple, Samson opens himself to God and thus allows God to draw near to him.“ (ebd., 255) Wichtig ist Stumps eigener Hinweis, dass das Leiden nicht weniger werde durch den Umstand, dass es im Rückblick Teil der Geschichte sei, die Samson ans Ziel führe. Paradigmatisch gilt: „The suffering is not decreased by the flourishing; it is redeemed by it.“ (ebd., 256)

Die Erzählung der *Bindung Isaaks* gilt Stump als das Beispiel eines Leidens, das aus dem (möglichen) *Verlust der inneren Herzenswünsche* resultiert. Damit ist ein Zentralbegriff berührt, der über eine bloße soul-making theodicy hinausgeht, wie man sie in den Hiob- und Samsonerzählungen noch hätte erahnen können; ebd., 259: „[...] in addition to the flourishing of a sufferer, the desires of a sufferer’s heart need to be considered in any attempted theodicy or defense that is to have a hope of being satisfactory.“ Ihre eigene Deutung der Erzählung grenzt sie von Kierkegaards Versuch einer „teleological suspension of the ethical“ (ebd., 260) ab. Zu beachten sei zunächst die Rolle, welche die Nachfahren Abrahams in der gesamten Erzählung spielen – als Herzenswunsch Abrahams (vgl. ebd., 264), als göttliche Verheißung (vgl. ebd. 264ff.), die einzulösen Abraham sich schließlich selbst bemühe, indem er Lot entgegen Gottes Willen als möglichen Stiefsohn mit auf seinen Weg nimmt (vgl. ebd., 267) oder indem er auf Sarahs Vorschlag eingeht, mit Hagar zu schlafen (vgl. ebd., 273). War bei der Verbannung Ismaels nicht eindeutig, ob Abraham sich gegen Gottes Befehl nur deshalb nicht wehrte, weil er inzwischen Isaak als den Sohn wusste, der seine Nachkommenschaft garantieren würde, steht in der Aufforderung zur Opferung nun sein innerster Herzenswunsch, Patriarch zu werden, auf dem Spiel – und zugleich sein Vertrauen in Gott, der ihm dies zugesagt hatte: „The moment of truth for the long process of Abraham’s developing trust in God’s goodness is here.“ (ebd., 297) Die Aufforderung zur Opferung stelle Abraham so radikal und unzweideutig vor die Frage, ob er Gottes Güte so sehr traut, dass er weiß, dass der gute Gott kein Kindesopfer gestatten wird. Glaube im Sinne Abrahams erscheint so als die Antwort des Menschen, die Gott zutraut, noch da sein Versprechen einzulösen, wo es aus menschlicher Sicht unmöglich erscheint.

Die Erzählung der *Maria von Bethanien* wendet sich Leiden zu, dass durch *Scham* entsteht und gegenüber den großen Katastrophen der Zeitgeschichte oft unsichtbar verbleibe (vgl. ebd., 309ff.), einen Menschen jedoch brechen könne. Im Gegensatz zu Abraham, dem ebenfalls sein Herzenswunsch verwehrt zu bleiben schien, handele es sich hier um eine Person von gesellschaftlich niedrigem Rang (vgl. ebd., 366). Stump betrachtet besonders die Lazarus-Erzählung und interpretiert Jesu beginnende Zurückhaltung als

Geschichte man sich durch die Jahrhunderte erzählt – und, entscheidender, zu der Gott selbst gesprochen hat.

6.8 Kritische Evaluation

Im Folgenden werden Rückfragen an Stumps Ansatz gestellt. Dabei beziehen sich die ersten diskutierten Punkte im Wesentlichen auf die dominikanisch entfalteten Schritte der thomanischen Defense.

6.8.1 *Therapeutisches Leiden als Leidentüblung?*

Nutzt Gott das Leiden als ein Heilmittel für den Menschen, ist es dann noch als das charakterisiert, das nicht sein soll? Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Stump diesen Einwand selbst zu unterlaufen sucht, indem sie auf den Unterschied zwischen Gottes ursprünglichem und seinem den Fall bzw. die Freiheit des Menschen berücksichtigenden Willen verweist. Dies gelingt bis zu einem gewissen Grad, denn es bleibt auch bei Stump deutlich: Gott will nicht das Leiden *an sich*. Leiden, so wird Stump nicht müde zu betonen, *bleibt* Leiden,¹³¹ und Menschen haben die Aufgabe, es zu verhindern. Die Frage ist allerdings, ob das, was das Leiden zum theodizeerelevanten Leiden macht, nicht auch die Konfrontation mit der Sinnlosigkeitserfahrung ist. Es spricht zumindest einiges dafür anzunehmen, dass ein Leiden, dem potenziell ein bestimmter Sinn für den Leidenden unterstellt werden kann, leichter zu akzeptieren ist als die Verweigerung der Annahme eines solchen Zusammenhangs. Damit soll weder die generelle These aufgestellt werden, dass dies für jeden Menschen zu gelten habe noch behauptet werden, dass ein möglicher Sinn auch schreckliche Leiden quasi automatisch rechtfertigen könnte. Die

ein besonderes Zeichen seines Vertrauens zu Martha, Maria und Lazarus (vgl. ebd., 332). Dass Jesus Lazarus aber nicht rechtzeitig heilt, habe Maria als Zeichen der Abweisung verstanden (vgl. ebd., 351). Der Verlust ihres Herzenswunsches und die vermeintliche Ablehnung der Liebe Jesu erscheinen ihr jedoch in einem neuen Licht, als Jesus beides überbietet.

Insgesamt gilt zwar tatsächlich: „Suffering takes each of the protagonists from where that person is at the start of the story to something incomparably greater by the end of the story.“ (ebd., 372) Erneut muss aber hinzugefügt werden, dass der Sinn des Umgangs mit den genannten Erzählungen die „immersion in a worldview“ (ebd., 374) ist, nicht aber, eine Liste von Leid rechtfertigenden Gründen herauszuarbeiten.

131 Etwa ebd., 414: „A theodicy (or a defense) is an attempted explanation of God's allowing suffering. But nothing about such an explanation explains suffering away. Suffering remains suffering, and we need to retain our grief over it if we are not to lose our humanity.“

medizinischen Vergleiche, die Stump bemüht, deuten allerdings an, dass sich der Charakter des Leidens im Weltbild des Thomas derart *grundsätzlich* ändert, dass nicht klar ist, ob Leiden durchgängig noch als Übel ernst genommen wird. Der Vergleich der Welt mit einem Krankenhaus etwa, aus dem man entlassen wird, der Hinweis auf die Schmerzen des Athleten beim Training oder der Verweis auf die giftige, aber rettende Chemotherapie machen zwar plausibel deutlich, dass es in diesen Fällen selbst jeweils um die Erreichung eines größeren Ziels oder die Abwendung größeren Übels geht.¹³² Sie können zudem die Zukunftsorientierung unterstreichen: ein *künftiges* Ziel wird jeweils erstrebt. Da jede Analogie unähnlicher als ähnlich ist, kann dabei ignoriert werden, dass es Gott beim Zulassen des Leidens selbstverständlich nicht um das Erreichen einzelner irdischer Ziele, sondern die Ermöglichung der Erfüllung des menschlichen Lebens geht. Zugleich verbindet die Beispiele die Intuition, dass es im Regelfall geradezu irrational wäre, die das Leiden hervorrufenden Tätigkeiten oder Maßnahmen abzulehnen. Natürlich wäre dafür das Wissen um oder die Hoffnung auf den jeweiligen Nutzen vorausgesetzt. Auch wenn diese Information im Falle menschlichen Leidens nicht zugänglich sind, scheint die Annahme vorzuliegen, dass *jedem* Leiden ein mögliches Sinnangebot inhärent ist, das angenommen oder abgelehnt werden kann. Dann liegt der Schluss nahe, die Sinnlosigkeitserfahrung entweder auf die begrenzte Perspektive der Leidenden zu schieben oder ihnen gar zu unterstellen, eine notwendige Medizin nicht akzeptiert zu haben. Wenn Leidende also den Sinn nicht zu sehen vermögen und nach allem, was wir wissen, kein Grund vorliegt, anzunehmen, dass das konkrete Leiden beim Prozess von Rechtfertigung und Heiligung geholfen haben könnte – wer ist dafür verantwortlich zu machen? Einerseits scheint Stump sehr wohl Wert darauf zu legen, dass etwa den Opfern von Gewalt nicht auch noch die Schuld dafür gegeben wird, dass sie in dem ihnen Widerfahrenden keinen Sinn erkennen können.¹³³ Andererseits

132 Vgl. in Reihenfolge der erwähnten Bsp. ebd., 17f.; 402; 394.

133 Die entsprechende Kritik Graham Oppys weist sie zurück; vgl. STUMP, ELEONORE: The Problem of Suffering. A Thomistic Approach, in: TRAKAKIS: The Problem of Evil, 12–41, 38: „[...] it is certainly not the case that on my view anyone who rejects the good that suffering might bring him is blameable for doing so. As many ethicists have pointed out, it is possible to attribute even a lamentable action or attitude to a person without supposing that that person is in any way reprobable for it. So to say that a person is responsible for his rejection of a good possible through suffering does not imply that he is culpable for it. It may be that a person who rejects it is not to be blamed for doing so but only to be loved the more for the suffering that he endures in this rejection itself.“ Selbst in dieser Aussage allerdings wäre die Frage nach dem Begriff der Verantwortung noch einmal zu problematisieren.

verweist sie im Zusammenhang des Wirksamwerdens des „Angebots“ auf die menschliche Willensfreiheit, sich dazu verhalten zu können:

To have a power is one thing; to exercise it successfully is another. Because the Thomistic defense includes a commitment to libertarian free will, it provides for the possibility that a sufferer might choose not to exercise the power mediated by suffering.¹³⁴

Dies suggeriert ebenfalls deutlich eine Verantwortung dafür – sofern der Begriff der Verantwortung mit dem der libertarischen Freiheit unabdingbar zusammenhängt –, sich dem „Angebot“ des Leidens gegenüber nicht anders verhalten zu haben: *Es hätte anders gehen können* erscheint so als eine Unterstellung, die sich beim Rekurrieren auf den Freiheitsbegriff sowie die Tätigkeit der Entscheidung (*choose*) gegenüber der gemachten Erfahrung schwerlich von der Hand weisen lässt.¹³⁵

Die Bewertung dieses Einwands hängt davon ab, wie Stumps Defense aufgefasst wird. Wird sie als die Explikation der Möglichkeit verstanden, dass eine leidende Person im Blick auf ihr eigenes Leben zu dem Urteil gelangen kann, dass ein guter Gott auch dann noch aus dem größten Unglück Gutes hervorbringen kann, wenn nach menschlichen Maßstäben nichts dafür zu sprechen scheint, so scheint mir dies eine denkbare Ausbuchstabierung theistischer Hoffnung zu sein, wie sie auch in der *free will defense* angezielt war. Der Vorwurf des Zynismus würde allerdings greifen, wenn ich annehmen müsste, dass *jedes* Leiden eine verborgene Chance ist, die nur hätte ergriffen werden müssen. Die Defense wird dadurch keineswegs inkonsistent, sie müsste sich allerdings fragen lassen, ob das Übel nicht doch immer schon entübelt ist, wenn es *ausnahmslos* als verborgenes Heilmittel aufgefasst wird.

Die Auffassung des Leidens als Therapeutikum und der Welt als Krankenhaus, das den gefallenen Menschen zur Gemeinschaft mit Gott befähigen soll, steht in einer weiteren Gefahr, die Stumps Ansatz nicht pauschal zu unterstellen ist, die aber leicht entsteht, sobald sich die Theologie der entsprechenden Sprachbilder bedient – auch dann, wenn sie in der christlichen Tradition tief verwurzelt sind.¹³⁶ Denn sie riskiert, rhetorisch die Hoffnung

¹³⁴ STUMP, *Wandering*, 457.

¹³⁵ Vgl. entsprechend auch das Urteil in GASSER, *Leid*, 216, der dies besonders im Hinblick auf die *desires of the heart* deutlich macht: „Dies bedeutet aber auch, dass sich Verluste, an welchen jemand vollends zerbricht, nur im Sinne einer Fehleinschätzung der betroffenen Person interpretieren lassen. Eine Person mit gebrochenem Herzen ohne Erfahrung des Trosts scheint nämlich fälschlicherweise nicht vom verlorenen Gut ablassen zu können bzw. dieses Gut als konstitutiv für das eigene Heil anzusehen.“

¹³⁶ Vgl. STUMP, *Atonement*, 180f; DIES., *Wandering*, 398ff.

zu unterlaufen, dass sich Gottes erlösendes Handeln *hier und jetzt* vollzieht, kurz: Sie könnte erneut auf die Spur einer Abwertung des irdischen Lebens gelangen, das als bloßer Vorraum zur himmlischen Herrlichkeit betrachtet würde; schließlich erfolgt die Einlieferung ins Krankenhaus in der Hoffnung, möglichst schnell daraus entlassen zu werden. Dies aber würde die Schöpfung unterbestimmen, indem das *Noch nicht* gegenüber dem *Doch schon* der Heilszusage in einer Weise überbetont wäre, die wenig Raum für die göttliche Selbstzusage in der Gegenwart ließe. In diese Richtung fragt Daniel Barber zu Recht kritisch im Hinblick auf die medizinischen Analogiebildungen: „Are there not very good reasons for insisting that life, here and now, be seen as including a kind of enjoyment that is irreducible to a medical process?“¹³⁷ In ähnlicher Stoßrichtung wäre auch Dorothee Sölles Plädoyer für ein Leben vor dem Tod ein wichtiges Korrektiv, um nicht rhetorisch in die Jenseitsvertröstung abzuweichen.¹³⁸ Richtet sich diese Anfrage bei Barber auch an Stump, so ließe sich bei ihr sehr wohl Raum dafür finden, gerade im Hier und Jetzt, die göttliche Gegenwart und Zusage erkennen zu können.¹³⁹ Lässt sich die Defense als der Versuch verstehen, dass dies *sogar* im Leiden möglich sein könnte, bleibt der Einwand gegen das medizinische Metaphernfeld gültig, wenn nicht eine überwundene Theologie der Welt oder ein Zynismus gegenüber den Leidenden rhetorisch erleichtert werden soll.

6.8.2 *Eine empirische Behauptung*

Neben diesem eher moralischen Einwand ist Stärke und Schwäche der Defense zugleich, dass sie in gewisser Weise empirisch falsifizierbar sein könnte, nämlich dann, wenn sich zeigen ließe, dass die Behauptung, Leiden könne dem Leidenden zugutekommen, klar unserer Lebenserfahrung widerspräche. Dies

137 BARBER, DANIEL COLUCCIELLO: Book Review, in: *Religious Studies* 47 (2011), 537–541, 540.

138 Vgl. SÖLLE, DOROTHEE: *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1991, 10: „Es braucht Mut, an ein Leben vor dem Tod zu glauben [...]“. Dies ist zudem ein Gedanke, der sich mit DALFERTH, Malum, 439 auch im Hiobbuch selbst entfalten lässt: „*Der Tod ist die definitive Grenze des menschlichen Lebens*“, hält er u.a. mit Verweis auf Hiob 7,8.21 fest. Vgl. zur Frage und zur Auslegungstradition FELDMAR, SONJA: *Eschatologische Fortschreibungen im Buch Hiob (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 11)*, Tübingen 2019.

139 Dies nicht zuletzt, weil Leiden auch nach Stump keinesfalls der ausschließliche Weg zu Gott ist. Das wäre eine unfaire Charakterisierung ihres Ansatzes. Vgl. etwa STUMP, ELEONORE: *Beauty as a Road to God*, in: *Sacred Music* 134 (2007), 13–26, 14: „There are many roads to God, and different roads are appropriate for different people. But beauty is one of those roads; it is a road to God.“

gesteht Stump nicht nur ein, sondern reflektiert explizit darauf.¹⁴⁰ Zunächst ist aus bisher Gesagtem bereits ihr Argument deutlich geworden, dass auch der Leidenden selbst – und ihrem Umfeld noch weniger – jederzeit bewusst sein muss, was ihr eigenes *flourishing* oder ihre tiefsten Herzenswünsche sind. Ist dies so, gilt das auch für das Gute, das durch das Leiden möglicherweise hervorgebracht wird; es könnte mir nicht offenkundig oder noch nicht wirksam geworden sein. Dies wäre dann eine Immunisierungsstrategie gegen jede Kritik, wenn Stump nicht zugeben würde, dass sich die von ihr vorgeschlagene Defense in der Tat widerlegen lassen könnte, sollte es für die meisten Fälle zutreffen, dass ein entsprechender Einfluss auf das Leben der Leidenden nicht wahrnehmbar sei. Um dem zu widersprechen, verweist sie auf Forschungsergebnisse zum Phänomen des posttraumatischen Wachstums. Eine von ihr zitierte Forschungsgruppe fasst das Gemeinte in folgende Worte:

researchers have become interested in how traumatic events can sometimes provide a springboard for people into greater personal growth ... The phenomenon of positive change following trauma has been variously labeled as posttraumatic growth, stress-related growth, thriving, perceived benefits ... and positive adjustment ... The evidence base for the concept of posttraumatic growth is sound.¹⁴¹

Explizit nutzt Stump derartige Berichte, um den in ihrer Defense präsenten Zusammenhang von Leid und dem Überwinden der gewollten Einsamkeit zu plausibilisieren. Tatsächlich gelänge ihr auf dieser Weise eine Erwiderung, sollte der Einwand gelaftet haben, dass aus Leiden *nie* Gutes entstehen könne. Es genügt allerdings, wenn der Einwand lautet, dass es *auch* solches Leiden gibt, bei dem dies mit überwältigender Wahrscheinlichkeit nicht zutrifft, und dass es eben solches Leiden ist, dass die Theodizeefrage in ihrer Schärfe auf den Plan bringt.¹⁴² Da Stump, wie zuvor beschrieben, allerdings eingesteht, dass aufgrund der menschlichen Willensfreiheit nicht klar ist, ob die positiven

140 Wörtlich STUMP, *Wandering*, 457: „[...] if all or even most suffering did not have any point for the sufferer, that would be some evidence against the Thomistic defense, since one would suppose that an omnipotent, omniscient, perfectly good God would not use a strategy that was a complete failure, or a nearly complete failure. So if it turned out that most suffering really is pointless, as many people suppose, that would be evidence against the Thomistic defense.“

141 SHAW, ANNICK u.a.: *Religion, Spirituality, and Posttraumatic Growth: A Systematic Review*, in: *Mental Health, Religion & Culture* 8 (2005), 1–2. Zit. nach STUMP, *Wandering*, 458, FN 6.

142 Dies scheint mit der generellste und zugleich der schlagende Einwand gegen sämtliche „Entüblungsstrategien“ zu sein, dass sie entweder das Problemniveau unterlaufen, wenn sie Übel *immer* umdeuten oder das Problem lediglich verschieben, wenn sie *einige* Übel umdeuten.

Effekte des Leidens auch zur Entfaltung kommen können,¹⁴³ ist der Einwand um zwei Spezifizierungen zu konkretisieren: Solches Leiden stellt die Defense in Frage, das 1) *erwartbar* und nach menschlichen Maßstäben offensichtlich kein Gut hervorbringen, also nicht die psychische Integration, das *flourishing* oder das Erreichen der Herzenswünsche fördern kann, und von dem gilt, dass 2) dieses Unvermögen im Schreckenscharakter des Leidens selbst, nicht in der Freiheitsentscheidung der leidenden Person liegt.

1) stellt, um Stumps medizinische Analogie aufzugreifen, gewissermaßen die verschreibende Ärztin in Frage, die darauf achten muss, dass ihre Medizin den Patienten auch heilen können oder sein Leiden mindern kann. Wäre dies erwartbar (!) nicht der Fall, so wäre die Gabe der Medizin nicht nur nicht geboten, sondern verwerflich. Daher hilft der Verweis, dass auch Gott keine Sicherheit über die menschliche Freiheitsreaktion haben könne, nur bedingt weiter. Denn wenn nach menschlichen Maßstäben nichts dafürspricht, dass die „Medizin“ eine positive Wirkung entfalten könnte und einiges andeutet, dass sie den Zustand des „Patienten“ verschlechtern könnte, ist die Annahme unplausibel, das Nichtwirksamwerden der libertarischen Freiheit anzulasten. Paul Drapers Einwand ist daher zunächst berechtigt: „[...] in the case of some sorts of suffering and/or some sorts of people, suffering *predictably* diminishes the sufferer, leading to worse psychological health and a decreased capacity for personal relationships.“¹⁴⁴

Nun könnte Stump allerdings erneut darauf abheben, dass der einschränkende Vorbehalt *nach menschlichen Maßstäben* genau das Problem sei und weder uns noch der Leidenden selbst deutlich sein müsste, in welcher Weise ihr eigenes *flourishing* oder das Erreichen der Herzenswünsche auf diese Weise gefördert werde. Auch dieses Argument stößt allerdings dort an eine Grenze, wo es trotz (oder wegen) dieser Einschränkung geradezu absurd erscheint, einen „therapeutischen Effekt“ anzunehmen. Vielmehr ließe sich fragen, ob der gute Gott nicht auch in seinem *consequent will* jene Leiden nicht wollen können kann, die Marilyn McCord Adams als „horrendous“ bezeichnet, wenn

143 Vgl. STUMP, *Wandering*, 459, wo sie explizit einen vergleichbaren Einwand diskutiert. Aufgrund der menschlichen Willensfreiheit gelte nicht nur, was bereits unter 6.8.1 diskutiert wurde, sondern auch in Bezug auf das Phänomen posttraumatischen Wachstums: „Since this is so, a sufferer can react to his suffering negatively rather than in ways that contribute to ‚posttraumatic growth‘. Suffering can contribute to spiritual regeneration and growth; but it cannot guarantee them. And so the mere occurrence of negative reactions to suffering is not by itself evidence against this part of the Thomistic defense.“

144 DRAPER, PAUL: *Wandering in Darkness*. Reviewed by Paul Draper, Purdue University, online unter: <https://ndpr.nd.edu/news/wandering-in-darkness-narrative-and-the-problem-of-suffering/> (letzter Zugriff: 05.03.2020).

der Erkenntnisvorbehalt menschlichen Wissens nicht dazu gebraucht werden soll, die göttlichen Attribute unverständlich werden zu lassen.¹⁴⁵

Hinsichtlich 2) war bereits das Problem einer impliziten Schuld- oder Verantwortungsverschiebung an die Leidenden selbst diskutiert worden. Darüber hinaus ist allerdings die Frage zu stellen, in welchem Sinne Opfer schwerster Gewalterfahrung überhaupt *frei* auf das ihnen widerfahrende Leiden reagieren können. Welche Rolle also spielt Freiheit im Geschehen, das die Entstehung des *posttraumatic growth* verunmöglicht? Dass diese Frage hier nur angedeutet werden kann, erklärt sich von selbst. Den von Stump aufgeführten Belegen ließe sich allerdings eine Reihe von Gegenbeispielen entgegenhalten, die nicht „nur“ das Gegenteil von Wachstum, nämlich posttraumatischen Stress oder gar das Zerbrechen eines Lebens, andeuten, sondern die explizit auf den Zusammenhang von Freiheit und Trauma reflektieren. Jennifer Erin Beste bedenkt in ihrer Studie *God and the Victim* darüber hinaus die Implikationen für eine die Freiheit des Menschen hochschatzende Gnadentheologie. Dabei setzt sie sich vor allem mit Karl Rahners Idee auseinander, dass der Mensch durch Freiheitsakte ein unthematisches Ja oder Nein zu Gott spreche,¹⁴⁶ und teilt dabei dessen wesentliche Intuitionen. Bezeichnend und intuitiv nachvollziehbar ist allerdings, dass die Rolle des Leidens in diesem Zusammenhang nicht (pauschal) als ein Element der gnadenhaften Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern als ein Hindernis gewertet wird, das die Möglichkeit des Menschen, ein solches implizites Ja zu sprechen, verhindern könne.¹⁴⁷

145 Denn dann wäre Gottes Güte eine ganz andere als die menschliche Güte. Dies würde aber das christliche Gottesbekenntnis verunmöglichen und zudem dem Gedanken der Selbstoffenbarung als Liebe zuwiderlaufen. Da zudem die Rationalität des christlichen Gottesbegriffs angesichts des Leidens angefragt ist, bliebe der Verweis auf die Unverständlichkeit des verwendeten Begriffs ein denkbar schwacher Abwehrversuch.

146 Vgl. RAHNER, Grundkurs, 105; „Nun ist entscheidend für uns, daß diese Freiheit als Ja oder Nein eine Freiheit gegenüber ihrem eigenen Horizont impliziert. [...] Weil aber in jedem Akt der Freiheit, der sich kategorial mit einem ganz bestimmten Gegenstand, einem ganz bestimmten Menschen beschäftigt, immer noch als Bedingung der Möglichkeit eines solchen Aktes die Transzendenz auf das absolute Woraufhin und Wovonher aller unserer geistigen Akte – auf Gott hin also – gegeben ist, kann und muß in jedem solchen Akt ein unthematisches Ja oder Nein zu diesem Gott der ursprünglichen transzendentalen Erfahrung gegeben sein.“ Den Hinweis auf die Arbeit Jennifer Bestes verdanke ich einem Gespräch mit Andreas Stahl, der eine eigene Studie zur traumasensiblen Seelsorge vorgelegt hat, in der er auch auf die Gefahr zu sprechen kommt, Leiden gegen die Selbstinterpretation der Betroffenen einen theologischen Sinn zusprechen zu wollen. Vgl. STAHL, ANDREAS: Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen (Praktische Theologie heute 163), Stuttgart 2019, bes. 246–250.

147 Im Hinblick auf Karl Rahner formuliert BESTE, JENNIFER ERIN: *God and the Victim. Traumatic Intrusions on Grace and Freedom*, Oxford 2007, 85, dass „his well-known

Die Frage, die in 2) aufgeworfen war, ob es der Freiheitsreaktion der Leidenden zuzuschreiben ist, wenn sich kein posttraumatisches Wachstum ereignet, erscheint in dieser Lesart geradezu absurd. Denn gerade die Möglichkeit einer solchen Freiheitsreaktion könne durch schwere Traumata verhindert werden. Das Ziel der psychischen Integration, von dem Stump spricht, um den Menschen aus seiner gewollten Einsamkeit zu befreien und ihn gemeinschaftsfähig zu machen, hat Beste ebenfalls im Blick. Sie bedient sich sogar eines vergleichbaren Vokabulars, allerdings um darauf hinzuweisen, dass gerade das Erreichen dieses Ziels durch schwere Traumata verhindert werden könne. Besonders auf die Erfahrungsberichte von Opfern sexueller Gewalt Bezug nehmend, formuliert sie etwa:

[...] the fragmentation of the self that consequently diminishes self-awareness, self-coherency, self-continuity, and self-worth vastly impedes the capacity for self-understanding and agency. [...] Compulsively reenacting the trauma throughout one's life further calls into question the extent to which trauma, along with its posttraumatic sequelae, impedes incest victims' capacity for free self-determining actions.¹⁴⁸

Sie nimmt den Zustand der inneren Zerrissenheit als *Folge* der Leiderfahrung ernst und beschreibt diese nicht als Teil des Prozesses der Heiligung, sondern der Erschwerung gemeinschaftlicher Beziehungen.¹⁴⁹ Zudem ist deutlich, wie limitiert die eigene Möglichkeit sein kann, sich zu dem Erfahrenen *in einer bestimmten Weise* verhalten zu können. Das aber stellt zumindest dem empirischen Plausibilisierungsversuch der Defense eine naheliegendere Deutung gegenüber, die ebenfalls auf Erfahrungsberichte rekurriert. Dies zweifelt keineswegs die von Stump rezipierten Studien an, die andeuten, wie Menschen

writings on grace and freedom do not explicitly acknowledge the severe extent to which interpersonal harm can damage our freedom to receive and respond to God's grace.“ Ob dieses Urteil zutrifft, muss an dieser Stelle offenbleiben. Es geht hier lediglich darum, einen theologischen Entwurf anzudeuten, der in Spannung zu Stumps Interpretation des Leidens steht, gleichwohl aber punktuelle Berührungspunkte aufweist. Auch die Art, wie Beste Rahners Ansatz zu ergänzen sucht, ließe sich problemlos mit dem Vokabular der hier besprochenen Defense wiedergeben; vgl. etwa ebd., 93: „Theological reflection on the experiences of trauma survivors' process of recovery, I argue, strongly suggests that a primary way God seeks to communicate grace is indirectly through loving, interpersonal relations.“

148 Ebd., 87.

149 Vgl. Etwa auch ebd., 53: „Overall, the effects of past incestuous abuse conspire to thwart incest survivors' development of capacities for acting autonomously on a daily basis and for achieving a basic sense of self-determination. Just as incestuous abuse affects one's ability to cultivate a positive relationship with one's self and realize goals, it frequently disrupts the formation of positive relationships with others and God [...]“

gestärkt aus ihrem Leid hervorgegangen sind. Es problematisiert allerdings eine Lesart ihrer Defense, die den Grund dafür, falls dies *nicht* geschehen sollte, in der Freiheitsentscheidung der Leidenden selbst sieht. Die Frage erscheint zunächst offen, ob es genügt, nun darauf abzuheben, dass es bei den von Beste charakterisierten Erfahrungen um *konkrete* Fälle gehe, wir allerdings nur über eine *generelle* Theorie verfügten, wie Gott und Leiden zusammen denkbar seien. Zwei Probleme sind sichtbar. Erstens wird deutlich, dass Stumps Hinweis auf das posttraumatische Wachstum nicht überzogen werden darf – was sie selbst allerdings auch nicht intendiert. Denn ebenso, wie dieses als ein Hinweis auf das in der Defense beschriebene Phänomen verstanden werden kann, ließen sich Bestes Ausführungen als Plausibilisierung der generellen Theorie verstehen, dass Leiden die Beziehungsfähigkeit des Menschen blockiert; dann aber wären Stumps Beispiele die konkreten Einzelfälle, die von einer generellen Theorie abwichen.

Zweitens kann der Verweis auf die Freiheit, auf eine Leiderfahrung in bestimmter Weise zu reagieren, vor dem Hintergrund der Arbeit Bestes nicht nur als mitunter verunmöglicht gelten;¹⁵⁰ sie kann auch die bereits angedeutete Konsequenz exemplarisch deutlich machen, dass – ungewollt – die Verantwortung für die Folgen traumatischer Erlebnisse den Leidenden selbst angelastet wird. Dies gilt allgemein für eine zu verblüffungsresistente (Metz) Rede von Gnade und Erlösung, die unweigerlich in Spannung zu den eigenen Erfahrungen stehen muss. Beste formuliert diese Bedenken wie folgt:

Any belief that God somehow provides the graced condition to enable our freedom to love God and others may also exacerbate incest and other trauma victims' feelings of abandonment by God. Incest victims may be plagued by the following kind of question: ‚If God enables our freedom by offering grace, why doesn't God bestow more grace upon me to heal and enable me to attain a minimal level of functioning so I can survive and love others?‘¹⁵¹

Wird Stumps Defense überinterpretiert, so stellt sich ein analoges Problem. „Warum wirkt die Medizin nicht?“, würden wohl die allermeisten für eine grausame Frage halten, die sich niemand im Blick auf seine eigenen Leiderfahrungen stellen müssen sollte. Bereits Terrence Tilley hatte ja warnend

150 Dies ist *nicht* gleichbedeutend mit der Behauptung, dass eine Person *unfrei* wäre, auf ihr Leiden zu reagieren. Es genügt der Hinweis, dass ein das posttraumatische Wachstum fördernder Prozess (unter den von Beste beschriebenen Fällen) nicht durch einen bloßen Willensentscheid eingeleitet, „hergestellt“ werden kann. Darin, sich zu *diesem* Umstand erneut verhalten zu können, d.h. auf ihn reflektieren und distanzierend Bezug nehmen zu können, könnte sogar ein bleibender Freiheitsaufweis gesehen werden.

151 Ebd., 93.

darauf hingewiesen, dass theologische Sprache etwas mitkommunizieren kann, das ursprünglich nicht intendiert war. So wäre eine Arbeit wie die Bestes nicht als Widerlegung oder eine Ansammlung von Gegenbeispielen zu lesen, wohl aber als Warnung, um nicht vorschnell die tatsächliche Welt mit der Welt der Defense zu identifizieren.

6.8.3 Die Grenzen der Defense

Der diskutierte Ansatz ist in seinem eigenen Anspruch an zwei Stellen explizit begrenzt. Zunächst geht es um das Projekt einer Defense selbst, das gegenüber dem anspruchsvolleren einer Theodizee von bescheidenerer Tragweite sei. Denn eine Defense müsse, so Stump, lediglich aufzeigen, dass es eine *mögliche* Welt gebe, in der die Existenz Gottes und die Existenz des Leidens einander nicht zwingend ausschließen. Sie müsse allerdings nicht aufweisen, dass es sich bei dieser möglichen Welt um die tatsächlich existierende Welt handele.¹⁵² Diese Begrenzung ist einerseits unproblematisch, da es sich bei der Behandlung unserer Fragestellung zunächst um die Erwiderung auf den atheistischen Einwand des *argument from evil* handelt, von dem auf theoretischer Ebene zuzugeben ist, dass er gelingt, sobald ich eine mögliche Welt beschreibe, in der Gott und Leid einander nicht ausschließen. Stump tut dies, indem sie diese Welt so charakterisiert, dass die Aussage „Es gibt keinen moralisch gerechtfertigten Grund für Gott, Übel zuzulassen“ angezweifelt wird. Die Relevanz und Stärke einer solchen Defense ist allerdings davon abhängig, wie plausibel es ist, dass die mögliche Welt *unsere* Welt ist. John Martin Fischer etwa hat Stumps Ansatz vorgeworfen, sich zwar dem logischen, nicht aber dem evidentiellen Theodizeeproblem zu stellen, sich also mit der konsistenten Beschreibung der Welt, in der Gott und Leid keinen Widerspruch darstellen, zu begnügen, ohne die Frage zu beantworten, ob es auch *wahrscheinlich* ist, anzunehmen, dass unter den Bedingungen einer solchen Welt von der Existenz Gottes ausgegangen werden kann.¹⁵³ Während es sicher zutrifft, dass Stump den logischen Einwand des *argument from evil* als die Anfrage versteht, die

152 Diese Identifikation würde laut Stump auch implizieren, dass die von ihr rezipierten wissenschaftlichen Erkenntnisse alle für korrekt gehalten werden müssten; STUMP, ELEONORE: *Wandering in Darkness: Further Reflections*, in: *EJPR* 4 (2012), 197–219, 213: „I do not have to claim that each of the philosophical, psychological, or theological positions I adopt is true. I have to make only the much more limited claim that each of them could be true in a world very much like ours as regards human beings and suffering.“

153 Vgl. FISCHER, JOHN MARTIN: *Struggling With Evil: Comments on Wandering in Darkness*, in: *EJPR* 4 (2012), 109–122. Hinsichtlich seines Geltungsanspruchs ordnet Fischer Stumps Werk ebd., 111f. zwischen den Ansätzen Plantingas („logical compatibility of God’s existence and evil of the sort in the actual world“) und Van Inwagens („logical compatibility of God’s existence and evil of the sort in the actual world, and no reason to think

ihre Defense beantworten will, ohne den Anspruch erheben zu müssen, die Existenz Gottes eigens begründen zu können, bleibt auch dafür entscheidend, dass es sich um die konsistente Beschreibung einer Welt handelt, *die unsere sein könnte*. Stump scheint dies mit dem Verweis auf psychologische Studien ebenfalls zu berücksichtigen – denn wenn das reale Leiden dieser Welt als Argument gegen die Existenz Gottes vorgebracht wird, hilft es wenig, auf eine Welt zu verweisen, die mit der unseren wenig gemein hat. Da sich Relevanz und Plausibilität also genau daran messen lassen, ist die Formulierung, dass es sich bei einer Defense im Vergleich mit einer Theodizee um das bescheidenere Projekt handele, irreführend.¹⁵⁴

Neben der Frage, ob die *mögliche* Welt konsistent beschrieben ist, tritt also immer die Frage, ob diese mögliche Welt die unsere sein kann. Die Lektüre von Stumps Werk erscheint so wie ein Angebot, die Welt und das Leiden in ihr aus einem bestimmten Blickwinkel zu betrachten und sich selbst dieser Frage zu stellen, ob der angebotene Deutehorizont ein möglicher ist, um die eigene Lebenserfahrung zu integrieren.¹⁵⁵ Dabei allerdings drängt sich die zweite von ihr eigens thematisierte Eingrenzung ihres Projekts auf: die bereits angesprochene Beschränkung auf „adult human beings who are mentally fully functional.“¹⁵⁶ Es wäre eine ungerechte Kritik, ihrem Ansatz vorzuhalten, was er überhaupt nicht berücksichtigen wollte. Für die Frage, ob die Welt der Defense die unsere ist, wird diese Grenze allerdings in dem Maße relevant, in dem die von der Defense nicht behandelten Fälle das *argument from evil* stützen. Denn dann könnte Stumps Werk zwar aufzeigen, dass es solche Leiden geben könnte, die sich in einen positiven Sinnzusammenhang integrieren lassen. Ihm wäre aber vorzuhalten, dass dies nicht weiterhelfe, wenn andere

the account false, given theism“) ein: „logical compatibility of God’s existence and evil of the sort in the actual world, given uncontested empirical truths“.

154 Die Unterscheidung der Ansprüche von „Theodizee“ und „Defense“ scheint mir mitunter überbetont zu werden; vgl. dazu auch Kap. 2.1.4. Denn natürlich stellt auch jeder Versuch einer Theodizee lediglich *mögliche* Gründe dar, wieso Gott und Leiden einander nicht ausschließen oder wieso Gott nicht helfend interveniert. Dies ist nicht mehr als der Erkenntnisvorbehalt, unter dem alles theologische Sprechen als vernunftgeleitete Explikation christlicher Hoffnung steht. Da sich, wie hier dargestellt, die Plausibilität jeder Defense an der Erfahrung misst, die wir *in der Welt* machen, ist der betont bescheidenere Geltungsanspruch häufig nur ein rhetorischer. Auch mögliche Gründe Gottes in einer möglichen Welt müssten sich vor der praktischen Vernunft verantworten lassen, um akzeptabel zu sein.

155 In dem Maße, in dem dies bejaht wird, liefert ihre Defense durchaus – contra Fischer – eine Antwort auf das evidentielle Problem des Übels, v.a. im ‚franziskanischen‘ Eröffnen eines Weltbildes durch Narrative.

156 STUMP, *Wandering*, 4.

Formen des Leidens, bei denen dies unmöglich scheint, nicht berührt sind.¹⁵⁷ Es ist kaum Zufall, dass in der Theodizee-Debatte immer wieder auf das Leid der Kinder verwiesen wird, da hier die Annahme besonders unplausibel ist, dass die Leidenden selbst, mit Stump gesprochen, als Protagonisten ihrer Lebensgeschichte die Möglichkeit erhalten, dass auf diese Weise ihr *flourishing* gefördert werde. Stump deutet an unterschiedlichen Stellen an, dass eine Ausweitung der Defense über die Grenzen ihres eigenen Geltungsbereichs hinaus keineswegs ausgeschlossen sei.¹⁵⁸ Es erscheint vielmehr plausibel, diese Beschränkung in ähnlicher Weise aufzufassen, wie sie selbst das Buch Hiob interpretiert: Hier wird in fraktaler Weise paradigmatisch deutlich, was für den Zusammenhang von Gott und Leid überhaupt gelten könnte, auch wenn nur jene Geschichte erzählt wird, in der Hiob der Protagonist ist. Es ist allerdings gerade bei Kleinkindern kaum möglich, das Kriterium des Verhinderns von Schlimmerem oder des Förderns des *flourishing* anzulegen, zumal wenn

157 Dies gilt noch für ein weiteres Feld. Vor dem Hintergrund der Theologie Johann Baptist Metz' kommt man nicht umhin zu fragen, ob auch Eleonore Stumps Ansatz der Zeitmarker *nach Auschwitz* zukommt. BURLEY, MIKEL: Narrative philosophy of religion: apologetic and pluralistic orientations, in: *IJPR* 88 (2020), 5–21, *inf.* weist darauf hin, dass sie einerseits den Titel ihres Werks einem in Auschwitz gefundenen Gedicht entlehnt, es jedoch für obszön hält, die Shoah als ein Beispiel unter anderen zu thematisieren; vgl. STUMP, *Wandering*, 16: „Although it is vitally important for us to remember the Holocaust and to reflect deeply on it, taking it simply as one more example or counter-example in academic disputation on the problem of evil strikes me as unspeakably awful.“ Die größere Spannung sei allerdings, dass sie trotz der Grauen dieses Geschehens daran festhalte, dass ihre Defense eine Antwort auf die Frage nach *jedem* Leiden Erwachsener gebe. Dies gelte auch dann, wenn sie – vgl. *ebd.*, 375 – explizit festhalte, dass der Holocaust oder die Zeit der Sklaverei bei weitem grausamer gewesen seien als die in den biblischen Geschichten dargestellten Leiden. Dies aber bedeutet entweder, dass Stumps Defense auch jene Leiden integriert, obwohl sie sie (aus sehr guten Gründen) nicht als ‚Beispiele‘ verwenden möchte, oder aber, dass die Grenzen der Defense die Frage provozieren, ob die schlimmsten Übel von dieser überhaupt nicht berührt werden. So versteht dies etwa RICE, RICHARD: *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* [review]/Stump, Eleonore, in: *Andrews University Seminary Studies* 52 (2014), 365–369.

158 Etwa STUMP, *Wandering*, 5: „It seems to me not easy to rule out the possibility that the theodicy I discuss in this book might be extended to other sentient creatures.“ Dass hier von *theodicy*, nicht von *defense* die Rede ist, widerspricht nicht dem bisher Gesagten, vielmehr wird die Theodizee des Thomas *als* Defense fruchtbar gemacht. Vgl. besonders die Interpretation des Hiobbuches *ebd.*, 221: „[...] if we were to follow out the fractal pattern – we can suppose that there will be stories, contained within the story of Job, in which each of Job's children is the primary beneficiary of his or her suffering.“ Vgl. zur Frage, ob Stump hier eine Ausweitung des Geltungsbereichs ihrer Defense vornimmt, HASKER, WILLIAM: *Light in the Darkness? Reflections on Eleonore Stump's Theodicy*, in: *Faith and Philosophy* 28 (2011), 432–450, 442.

Gott kein mittleres Wissen im Hinblick auf kontrafaktische Zukunftsentscheidungen unterstellt wird.¹⁵⁹

Nicht zuletzt wegen des unverschuldeten Leids der Kinder wird Iwan Karamasows Argument regelmäßig als Einwand vorgebracht, den zu entkräften Stumps Entwurf nicht ausreichend gelinge. A.K. Anderson bezeichnet ihr Werk dabei sogar als die Antithese zu Karamasows Protest,¹⁶⁰ da sie sich aufzuzeigen bemühe, in welcher Weise Leiden in den Sinnzusammenhang eines Lebens integriert werden könne. Der in der Theodizeedebatte klassisch gewordene Einwand aus Dostojewskis Werk dreht sich um die Geschichte eines grausam zu Tode gemarterten achtjährigen Jungen, die Iwan Alijoscha erzählt und diesen dann fragt:

„Stell dir vor, du selbst hättest das Gebäude des Menschenschicksals auszuführen mit dem Endziel, die Menschen zu beglücken, ihnen Friede und Ruhe zu bringen; dabei wäre es jedoch zu eben diesem Zweck notwendig und unvermeidlich, sagen wir, nur ein winziges Wesen zu quälen – beispielsweise jenes Kind, das sich mit den Fäustchen an die Brust schlug – und auf seinen ungerächten Tränen dieses Gebäude zu gründen: Würdest du unter diesen Bedingungen der Baumeister dieses Gebäudes sein wollen? [...]“

„Nein, ich würde es nicht wollen“, erwiderte Alijoscha leise.¹⁶¹

Stump sieht das Hauptproblem an dieser Stelle darin, dass das Leiden des Kindes hier für den größeren Glückszusammenhang verzweckt werde und nicht *ihm selbst* zugutekomme. In diesem Sinne hält sie fest, dass auch ihrem eigenen Ansatz zufolge Iwan vehement beizupflichten sei, dass es moralisch unakzeptabel wäre, die Rolle des besagten Weltbaumeisters einnehmen zu wollen. Da ihre Reaktion darauf Entscheidendes verdeutlicht, soll sie im Wortlaut zur Sprache kommen:

What makes Ivan's question to Alyosha emotionally moving is that the sufferer is an infant and the good in question is the happiness of all humanity except that child, but the principle at issue remains the same even if we make the sufferer

159 Stump tut dies im Anschluss an Thomas explizit nicht, vgl. z.B. STUMP, *Wandering*, 402f. Vgl. ebenso in Kap. 8.2.3 die Geschichte der drei Brüder, die ein ähnliches Problem zur Sprache bringt.

160 Vgl. ANDERSON, A.K.: Review, in: *IJPR* 71 (2012), 163–166, 163: „While Ivan Karamazov rebels against God in light of specific narratives of child suffering, Stump seeks to convince her readers that God's love and providential care is behind all cases of unwilling, innocent suffering that come to mentally fully functional adults.“

161 DOSTOJEWSKI, FJODOR: *Die Brüder Karamasow*, Übersetzung: Hermann Röhl, Berlin 2015, 214. Vgl. zur Ausführung der These, dass der Roman selbst eine Antwort auf Iwan und außerdem einen Appell zum Handeln darstelle, erneut TILLEY, *The Fragility*. Erstes habe Dostojewski selbst vertreten, vgl. besonders ebd., 83f.

an adult and diminish somewhat the benefit the suffering provides. Even so modified, the question Ivan asks Alyosha comes basically to this: Is it morally permissible to allow a person to suffer for the sake of some good that goes primarily to someone other than the sufferer? The principle that it *is* permissible is one which some philosophers do accept, but I myself have rejected it with vehemence in all my work on the problem of evil. Instead, I have insisted that the work of theodicy be made harder by taking as a constraint the principle that the benefit justifying any allowing of suffering has to go primarily to the sufferer, and not to anyone else. And, in addition, I have also argued for the further constraint that in the case of suffering that is involuntary *simpliciter*, the benefit justifying allowing such suffering has to be a matter of warding off a greater harm for the sufferer, not just providing a greater good. So, contrary to what Bishop suggests, like Alyosha, I also have said, ‚I wouldn’t,‘ only I have said it fiercely, not softly.¹⁶²

Dies sollte nicht vorschnell übergangen werden, um Stumps Defense nicht einen Zynismus zu unterstellen, der ihr nicht innewohnt. Stump würde also darauf beharren, dass es *für das Kind* ein Gut geben müsste, welches sein Leiden bezwingt, ohne dass das Leid der Kinder explizit Teil ihrer Defense wäre. Hier deutet sich meines Erachtens eine doppelte Option an, von der nicht a priori deutlich ist, welche moralisch weniger anstößig ist. Mit Thomas Pröpfer gesprochen stellt sich eine Situation, „die uns Fragende so involviert, daß wir selber Gefragte sind: Ob wir nämlich Gottes Liebe die Möglichkeit, sich selbst zu rechtfertigen und aller Zustimmung zu gewinnen, noch zutrauen oder aber diese Möglichkeit, mit Berufung auf die Unaufwiegbarkeit des Leidens und die Unversöhnbarkeit der Schuld, für bereits definitiv und zwar negativ entschieden ansehen wollen.“¹⁶³ Stumps Werk lässt sich als Plädoyer gegen die zweite Möglichkeit interpretieren. Vielmehr scheint ihr Grundanliegen zu sein, auch die Leidenden nicht aufzugeben, deren Leben nicht auf Sinnlosigkeit und Horror *festgelegt* werden soll. Dieser Hinweis scheint mir bei der Rückweisung des Theodizeeunternehmens im Rekurs auf Iwan unterberücksichtigt. Jedenfalls müsste er die rhetorische Schärfe mildern, mit der diese

162 STUMP, Reply to Bishop, in: Trakakis: Eight views, 34f.

163 PRÖPPER, THOMAS: Fragende und Gefragte, 275. Vgl. für eine Diskussion des Einwands Iwans im Hinblick auf Stumps Defense auch FALES, EVAN: Theodicy in a vale of tears, in: MCBRAYER/HOWARD-SNYDER, The Blackwell Companion, 349–362. Fales erkennt an, dass Stump sich um eine sensible Antwort bemühe, kommt aber zum Schluss, dass ihre Defense, wie jede Theodizee, scheitere; ebd., 355: „a universe in which such a serious injustice is the only possible means to an end that justifies those means is a *tragic* universe, a universe so ordered that, however well things turn out in the end, those goods must be bought at the price of significant injustice. Such a universe is one there is a strong reason for God not to actualize.“

vorgetragen wird. Denn eine Solidarisierung mit Iwans Protest steht in der Gefahr, zur von Pröpper angesprochenen zweiten Konsequenz zu führen.¹⁶⁴

Da es an dieser Stelle plausible Gründe für beide Seiten gibt und Stump sich explizit von Denkern wie Swinburne abgrenzt, trifft sie nicht der Vorwurf, gegen Iwan das Leiden des Kindes als sinnvoll verteidigen zu müssen. Damit allerdings ist dessen Argument noch nicht hinreichend beantwortet. Denn auch unter der Prämisse, dass das Leiden in einer Lebensgeschichte positiv in den Prozess von Rechtfertigung und Heiligung integriert werden kann und es sich dabei lediglich um Gottes *consequent will* handelt, es also richtig bleibt, dass auch Gott das Leiden nicht *an sich* will – selbst, wenn dies alles zutrifft, bleibt meines Erachtens Iwans Einwand möglich, dass der Preis für die „Therapie“ schlicht nicht akzeptabel sei. Sein ablehnender Protest macht dies unmissverständlich deutlich:

Ich will keine Harmonie! Aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht! [...] Für diese Harmonie wird ein gar zu hoher Preis verlangt; es entspricht nicht unserem Geldbeutel, so viel Eintrittsgeld zu bezahlen! Darum beeile ich mich, mein Eintrittsbillett zurückzugeben. [...] Nicht, daß ich Gott nicht anerkenne, Alijo-scha, ich gebe ihm nur mein Billett ergebenst zurück.¹⁶⁵

Genau deshalb genügt es auch nicht, auf die ungleich größeren himmlischen Freuden zu verweisen. Stump tut dies etwa mit dem bereits angesprochenen Athleten, dessen Schmerzen nur Sinn ergäben, wenn man sich das Ziel des gewonnenen Wettkampfs vor Augen halte. Ebenso sei das hiesige Leiden laut Thomas im Licht der eschatologischen Vollendung zu sehen.¹⁶⁶ Den Grund

164 Die Konsequenz dieser Annahme wäre mit WIERTZ, *Das Problem*, 83, FN 154 „nichts anderes, als dass das Opfer für alle Ewigkeit auf seine Opferrolle festgelegt und darauf reduziert wird.“

165 DOSTOJEWSKI, *Die Brüder*, 214. Mitunter wird etwas müde angemerkt, dass in der Diskussion des Theodizeeproblems immer wieder auf Dostojewski verwiesen werde. Vgl. etwa DIETZ, *Die Bedeutung der Ausgangsfrage*, 286. Dies geschieht allerdings nicht aus Routine, sondern weil der Einwand stark ist! Um die Gegenwartsrelevanz deutlich zu machen, sei auf ein Gespräch verwiesen, das der Moderator Gay Byrne mit dem Komiker Stephen Fry geführt hat. Gefragt, was er zu Gott sagen würde, wenn er ihn an der Himmelstür träfe, antwortet dieser: „How dare you create a world in which there is such misery that is not our fault? It's not right! [...]“ „And you think you're going to get in?“, lautet die Rückfrage des Moderators, auf die Fry antwortet: „I wouldn't wanna get in on his terms. They're wrong.“ Online unter: <https://www.youtube.com/watch?v=-suvkwNYSQo> (letzter Zugriff: 15.04.2020).

166 STUMP, *Wandering*, 402: „If we saw only the pain and suffering of athletes training for major competitions and never saw any scenes of athletic glory and prize-winning, we would have a seriously wrong view of suffering in athletics. Analogously, from Aquinas's

dafür, dass dies in den Augen vieler gegenwärtiger Leserinnen und Leser nicht akzeptabel sei, sieht sie in folgendem:

[...] but that is because they think there is no such thing as everlasting glory in heaven, not because they would be unwilling to accept suffering to win it if they thought it were there to be had.¹⁶⁷

Zwar mag das zutreffen; hinter der Schärfe des Einwands Iwan Karamasows bleibt dies allerdings zurück. Dessen Argument ist gerade *nicht* der mangelnde Glaube an die Wirklichkeit der himmlischen Vollendung, sondern die Ablehnung der Einlassbedingungen *trotz* des Glaubens an deren Wirklichkeit: „I wouldn't wanna get in on his terms“, „ich gebe ihm nur mein Billet ergebenst zurück“, wie Dostojewski und Stephen Fry es formulierten. Dieser Lösungsvorschlag käme daher „zu spät“.¹⁶⁸

Wie dargestellt, gehört es allerdings zu Stumps Defense, dass das Leiden von Gläubigen nur in bestimmter Hinsicht, *secundum quid*, unfreiwillig sei, da diese schließlich über einen übergeordneten Willen zur Gemeinschaft mit Gott verfügten. Insofern das Leiden Teil des Prozesses von Rechtfertigung und Heiligung sei, müsse man die implizite Zustimmung zum Leiden als Teil des Glaubens annehmen. Unfreiwillig *simpliciter* hingegen sei das Leiden Nichtgläubiger, das deshalb nur dann gerechtfertigt sei, wenn Gott dadurch ein größeres Übel – nämlich die bleibende Gottesferne (allgemeiner: die gewollte Einsamkeit) – zu verhindern suchen könne.¹⁶⁹ Wenn nun eine Christin ein konkretes grauenhaftes Leiden ablehnte und sich weigerte, dies als sinnvoll betrachten zu wollen – wäre dann anzunehmen, dass sie die implizite Zustimmung zu ihrer eigenen Rechtfertigung und Heiligung widerruft? Die ohnehin kontraintuitive Annahme, dass Gläubige ihrem Leiden in gewisser Hinsicht implizit zugestimmt hätten, wird auf theoretischer Ebene verkompliziert, wenn man das Leiden derer bedenkt, die sich bereits auf dem Weg der Heiligung befinden; sie wird moralisch fragwürdig, wenn man diese Idee mit konkreten Leiderfahrungen konfrontiert.¹⁷⁰ So bliebe auch in einem

view, the involuntarily endured suffering of a person of faith has to be viewed in the context of that person's everlasting condition in the afterlife.“

167 Ebd.

168 STOSCH, Gott, 200f. u.a. mit Verweis auf MENKE, KARL-HEINZ: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt: Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: WAGNER, HARALD (Hg.): Mit Gott streiten: neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), Freiburg i.Br. 1998, 90–130, 97f.

169 Vgl. dafür besonders STUMP, Wandering, 381–384.

170 Vgl. für ersteres VITALE, VINCE: Book Review, in: Mind 122 (2013), 1193–1201, 1196f.: „If horrendous suffering is the price to pay for first row heavenly seats, I suspect some would

abgeschwächten Szenario die Berechtigung des Iwanschen Protests bestehen: Eine *zwingende* Entkräftung kann Stumps Defense nicht bieten. Kritisch betrachtet steht sie mit dem Hinweis auf die Freiheitsreaktion der Leidenden sowie der These der impliziten Zustimmung zum Leiden durch Gläubige eher in der Gefahr, die Ablehnung desselben als eine Art Fehlentscheidung darzustellen. Wohlwollender interpretiert, müht sie sich darum, eine mögliche Welt zu skizzieren, in der Präppers oben genannter Hinweis Berücksichtigung findet, dass das leidende Kind noch nicht als aufgegeben gelten soll. Denn, wie Stump in Richtung des Vorwurfs, das Leiden auf diese Weise nicht ernst genug zu nehmen, deutlich macht: „But there can be ideology in the promotion of despair as well as in the raising of hope.“¹⁷¹ So lässt sich ihre Defense als der Versuch verstehen, dort eine Hoffnungsperspektive zu beschreiben, wo Vertreter der Antitheodizee sich dagegen verwehren müssten, auf diese Weise aber ein negatives Urteil über das Leben der Leidenden verfestigen würden.¹⁷²

Was bedeutet dies für die dargestellte Defense? Sie ist ein Versuch, dem harschen Urteil einer bleibenden Sinnlosigkeit des Lebens der Leidenden entgegenzuwirken, zahlt dafür aber den hohen Preis, dem Leiden selbst mittelbaren Sinn zuzusprechen. So stößt sie erkennbar an Grenzen: jene, die von Stump selbst benannt werden – die Beschränkung auf zu Verantwortungsentscheidungen fähige Erwachsene – und solche, die bei der Reflexion zutage treten: die mögliche Entüblung des Leids, indem es a priori als sinnvoll gilt, sowie das Folgeproblem, dass implizit die Leidenden die Verantwortung dafür tragen, wenn diese Sinnhaftigkeit nicht zur Wirkung kommt. Der Defense können

conclude that the view from the balcony is awesome enough.“ Für weiteres ebd., 1197: „Parental suffering resulting from the murder of one's child, for instance, can be more than severe enough to call any morally significant form of consent into question, despite not always resulting in less than full mental functioning on the part of the parent. Secondly, excluding this class of sufferings would further attenuate the significance of Stump's defence.“

171 STUMP, *Wandering*, 479.

172 Vgl. ebd.: „Every person whose life includes serious suffering would have been better off if he had died at birth or had never been born, because there is no point to his suffering; and there is no good in his life that has its source in his suffering and outweighs it.“ Ebenso und m.E. zutreffend in diese Richtung geht MILES, JACK: Review, in: *Common Knowledge* 19 (2013), 391–392, 392: „For Susan Neiman (*Evil in Modern Thought*, 2002), theodicy is bad faith by definition. Stump, who quotes Neiman on her last pages, begins at the metaphysical pivot where Neiman stops. For Stump, it is not theodicy but resignation that is bad faith by definition.“ Sie bemüht sich einzulösen, was DALFERTH, Malum, 212 in seiner Auseinandersetzung mit Leibniz festhält: „Wenn es theologisch eine ‚Lösung‘ des Problems des Übels gibt, dann nicht abstrakt in Gestalt seiner Verrechnung in ein Insgesamt von Welterfahrung überhaupt, sondern so, dass jedes Übel eines jeden für jeden und an seinem Ort identifiziert und überwunden wird.“

somit viele der Vorwürfe gemacht werden, die gegen andere theoretische Theodizeeansätze vorgebracht werden. Das mindert zwar nicht die Möglichkeit, die „Welt der Defense“ als eine Art Vorbild zu verwenden, von dem jeder im Hinblick auf seine eigene Biografie sich fragen kann, ob die durchlebten Leiderfahrungen in ähnlicher Weise in einen Sinnzusammenhang gebracht werden könnten. Als ein *generelles* Urteil kann dies nicht gelingen.

Diese kritische Würdigung allerdings richtet sich, wie die Mehrzahl der gegen „Wandering in Darkness“ hervorgebrachten Einwände, gegen die dominikanisch entfalteten Schritte der Defense. Dies gilt ebenfalls für die hier bislang diskutierten Punkte, für deren Grenzen Stumps Werk selbst allerdings den besten Grund darlegt: dass nämlich der Kern des Theodizeeproblems die Beziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen berührt und interpersonale Beziehungen nur unzureichend mit den Mitteln dominikanischen Wissens ausgelotet werden *können*. So ist die Anerkenntnis der eigenen Erkenntnisgrenze eine wesentliche Stärke des Ansatzes, der hier explizit noch einmal festgehalten werden soll. Daher ist nun eigens darauf zu reflektieren, inwiefern die Kategorie des franziskanischen Wissens den Theodizeediskurs bereichern und auch Stumps eigene Defense stärken kann.

6.8.4 *Franziskanisches Wissen*

Das Insistieren auf die Notwendigkeit einer franziskanischen Antwort auf das Theodizeeproblem ist in der Lage, eine Brücke zu bauen. Sie berücksichtigt einerseits die vorgebrachten Kritiken am Projekt des Theodizeediskurses insgesamt, denen eine theoretische Lösung des Widerspruchsproblems als kalter Zynismus erschien. Sie gibt ihnen insofern Recht, als sie deren Unvollständigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit anerkennt. So meine ich auch, dass sich die dargestellten Grenzen der Defense gut in die Grundeinsicht integrieren lassen, dass die *eigentliche* Antwort auf die Theodizeefrage in Form einer *second-person experience* geschehen müsste.¹⁷³ Andererseits behält auch der dominikanische Antwortversuch im Wissen um seine Begrenztheit ein klares Recht, so dass die Intention der Kritik aufgenommen ist, ohne ihre Pauschalität teilen zu müssen. Denn würde das logische *argument from evil* nicht mit Gründen zurückgewiesen werden können, bliebe der Vorwurf der Irrationalität des Gottesglaubens im Raum. Stumps Hinweis auf die Einseitigkeit des Theodizeediskurses – die „cognitive *hemianopia*“¹⁷⁴ – ließe sich daher auch umdrehen. Vorschnell den Schluss zu ziehen, dass nun *allein* ein franziskanischer Zugang zum Theodizeeproblem angemessen sei, würde die Fähigkeiten

173 Dies ist im Folgenden noch auszuweisen.

174 STUMP, *Wandering*, 25.

der linken Hirnhälfte vernachlässigen und so, spiegelverkehrt, erneut nicht erlauben, dass zwischen beiden Zugängen die von Stump geforderte „true marriage“ eingegangen wird.¹⁷⁵

Der Zugang zu franziskanischem Wissen ist im vorliegenden Werk untrennbar mit der Behandlung von Narrativen verbunden. In einer kritischen Reflexion dieses Vorgehens sind zwei Fragen zu unterscheiden: (1) Gelingt es Stump aufzuzeigen, dass die philosophische Annäherung an Narrative nötig ist und in ein sinnvolles Verhältnis zum analytischen Zugang gebracht werden kann, ohne dass beide Ansätze unverbunden nebeneinanderstehen? Und zweitens: (2) Ist die von ihr vorgelegte Textinterpretation jeweils überzeugend? Es ist möglich, die erste Frage mit Nachdruck zu bejahen und die zweite vehement zu verneinen. Beide sollen im Folgenden genauer betrachtet werden.

(1) Trifft es zu, dass in der Theodizeeproblematik insofern das Verhältnis von *Personen* berührt ist, als dass das Gott-Welt-Verhältnis angefragt wird, ist eine Form der Auseinandersetzung mit dem Problem adäquat, die interpersonale Begegnungen in den Blick nehmen kann.¹⁷⁶ Wird nicht grundsätzlich bezweifelt, dass es nicht-propositionales Wissen gibt und die *second-person experience* eine besondere Form jenes Wissens ist – was meines Erachtens von Stump überzeugend plausibilisiert wurde –, so ist noch einmal genauer zu fragen, inwiefern Narrative eine geeignete Vermittlung darstellen können. Dies gilt, wie oben dargestellt, vor allem, wenn die Erfahrung mit Personen geteilt werden soll, die nicht selbst in eine Begegnung involviert waren. Dass etwa das Lesen einer Autobiografie oder ein eindrückliches Gespräch, in dem Freunde einander von den bereits verstorbenen Eltern erzählen, die das Gegenüber nie getroffen hat, ein *second-person account* sein können, in dem die Person selbst bezeugt wird oder zur Sprache kommt, dürfte intuitiv einsichtig und mit der Alltagserfahrung vieler Menschen vermittelbar sein. Was aber bedeutet dies für die Rolle literarischer Narrative? Stump zufolge ist es bis zu einem gewissen Grad ebenfalls möglich, eine *second-person experience* durch eine fiktive Geschichte vermittelt zu bekommen.¹⁷⁷ Das führt Matthew Benton zur

175 Ebd.

176 Der Personenbegriff mag problematisiert werden. In dem Maße, in dem Gott nicht personal gedacht wird, verliert diese Vorgehensweise an Plausibilität. Vgl. dazu auch die folgenden Überlegungen.

177 Vgl. etwa STUMP, *Wandering*, 78: „Even a very good Cliff Notes-style summary of *The Brothers Karamazov*, for example, would lose what is best about the novel itself.“ Dass dies möglich ist, scheint mir äußerst naheliegend zu sein. Dies könnte z.B. ein plausibler Verstehenszugang zum Phänomen erfolgreicher Serien sein, die es den Zuschauern erlauben, teils über Jahre einen Charakter *kennenzulernen*. Vgl. auch STUMP, *Atonement*, 489.

kritischen Frage, ob dies nicht die Bedeutung einer möglichen Gotteserfahrung relativiere, da das erfahrene franziskanische Wissen unabhängig von dessen Existenz oder Nichtexistenz gewonnen werden könne.¹⁷⁸ Diese Anmerkung ist allerdings nicht differenziert genug. Zunächst ist auch bei Stump die Unterscheidung zwischen *second-person experience* und *second-person account* bleibend; auch, wie oben formuliert, eine *vermittelte (!) second-person experience* ist nicht identisch mit der interpersonalen Begegnung selbst: Der Hiob der Erzählung macht eine unmittelbare Gotteserfahrung, der Leserin wird diese narrativ vermittelt; die Freundin, die mit Spannung den Anekdoten aus dem Leben der verstorbenen Eltern des Freundes zuhört, kann sich nach und nach ein lebendiges Bild machen, dass sie zur Formulierung führen könnte, es sei, *als ob* sie die Eltern des Freundes selbst gekannt hätte. Niemand wird für die Wirkung eines solchen Gesprächs behaupten müssen, sie hätte nichts anderes erfahren, wenn sie die Eltern des Freundes tatsächlich kennengelernt hätte.

Der Stump an dieser Stelle wichtige Punkt scheint mir allerdings zu sein, dass das Erzählen einer Geschichte die angemessene Form ist, solches Wissen zu vermitteln. Dies gilt auch dann noch, wenn nicht behauptet werden müsste, dass die tatsächliche Begegnung mit der narrativ vermittelten identisch ist.¹⁷⁹ Insofern ist dieser *second-person account* ein „analog to a second-person experience“.¹⁸⁰ Für die Frage einer möglichen interpersonalen Begegnung zwischen Gott und Mensch bedeutet dies: Auch hier muss nicht behauptet werden, dass die narrativ vermittelte Darstellung mit der gemachten Erfahrung identisch ist. Ist Gott allerdings, wie es dem von Stump dargestellten Weltbild entspricht, einer jeden Person gegenwärtig, spricht auch nichts dagegen anzunehmen, dass biblische Texte eine entscheidende Rolle dabei spielen, dass sich Menschen dieser Gegenwart Gottes im eigenen Leben öffnen. Dies berührt die Frage, welche Rolle Narrative als Vermittlung franziskanischen Wissen für die Theologie insgesamt spielen. Denn laut Stump gehört die Auseinandersetzung mit Narrativen unaufgebbar zur theologischen Methode. Dies ist so, weil der primäre Gegenstand der Theologie Gott und somit Person ist.¹⁸¹

178 Vgl. BENTON, MATTHEW: God and Interpersonal Knowledge, in: Res Philosophica 95 (2018), 421–447, 431: „For how does it help with the problem of evil to urge that we might know God personally, in the Franciscan sense, if one could acquire such knowledge without there being a God?“

179 Dass sie dies nicht behauptet, stellt sie explizit klar; STUMP, Wandering, 520, FN 93: „I do not mean to imply that knowledge gained through literature is equivalent to knowledge gained through second-person experience [...]“

180 STUMP, ELEONORE: Theology and the Knowledge of Persons, in: ELLIS, FIONA (Hg.): New Models of Religious Understanding, Oxford 2017, 172–190, 190, FN 23.

181 Vgl. für die Frage nach dem Gegenstand der Theologie klassisch STH I, q.1, a.7 sowie für die Anwendung des Personenbegriffs auf Gott STH I, q.29, a.3. Die Bezeichnung „Person“

Wenn sie also angemessen mit dem ihr eigenen Inhalt umgehen will, so kann sie dies nicht, ohne die Vermittlungsmöglichkeiten franziskanischen Wissens zu berücksichtigen. Dessen Bedeutung ist daher nicht auf das in dieser Arbeit behandelte Problemfeld beschränkt, sondern gilt prinzipiell.¹⁸²

Kehren wir noch einmal zur durch Bentons Anmerkung aufgeworfenen Frage zurück, wie sich eine mögliche franziskanische Erfahrung und die

ist mit Stump, im Anschluss an Thomas, deshalb anwendbar, weil auch Gott als über *Geist* und *Wille* verfügend gedacht wird – eine Zuschreibung, die ihr zufolge die abrahamischen Religionen verbindet (vgl. STUMP, *Theology*, 174). Angefragt wird die Rede von der Personalität Gottes v.a. im Zusammenhang der Lehre von der göttlichen Einheit und Einfachheit. Ebd., 175ff. plädiert sie dafür, Gott sowohl als *esse* als auch als *id quod est* zu beschreiben. Vgl. dazu auch DIES.: Athens and Jerusalem: The Relationship of Philosophy and Theology, in: *Journal of Analytic Theology*, 1 (2013), 45–59 sowie ausführlich DIES.: Aquinas, 92–130. Insofern verwehrt sie sich regelmäßig gegen die Annahme, der „klassische Theismus“ gehe mit der Vorstellung einer Apersonalität Gottes einher; vgl. DIES.: The God of the Bible and the God of the Philosophers, Milwaukee 2016, 106, wo sie auf eine sehr „dominikanische Weise“ eine Implikation der Lehre von der Gottebenbildlichkeit auf den Punkt bringt: „Something X is an image of something else Y only if X resembles Y in some way; but then Y must also resemble X in some way.“ Der entscheidende Gegenstand ist an dieser Stelle der Anthropomorphimusverdacht. Abgesehen davon, dass alles Sprechen über Gott sich dessen bewusst sein muss, ist die Rede von der Personalität Gottes dem biblischen Zeugnis und der Rede von der Selbstoffenbarung in Jesus Christus angemessen. Ebd.f. hält Stump zudem in deutlichen Worten fest: „Anthropomorphism is wrong-headed only if it is stupid. Philosophically literate anthropomorphism is exactly what one would expect of any worldview which affirms that human beings are made in the image of God.“ Vgl. das ähnliche Fazit bei JÜNGEL, EBERHARD: Anthropomorphimus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: DERS.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 110–131, 126. Vgl. dazu auch, aus anderer Richtung als Stump kommend, STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 246. Ebd., 5 hält er zu Recht fest, dass „die Fragen Hiobs, wenn sie beantwortbar sind, bestimmte Antworten verlangen; Antworten indessen aber auch, die nur ein personaler Gott geben kann.“ Im Kontext des hier behandelten Zugangs zum Theodizeeproblem gilt daher: Die Rede von Gott als Person ist konstitutiver Bestandteil der Beantwortung des Problems. Die *second-person experience* setzt sie jedenfalls voraus. Auch sonst scheinen grundlegende Glaubensvollzüge weniger angemessen ausdrückbar; STUMP, *The God*, 107: „For that matter, it is hard to imagine praying fervently to *being* alone about anything. Who could say ‚you‘ to *being* alone?“ Dass zum Umgang mit dem Theodizeeproblem die Personalität Gottes angenommen werden muss, betont auch MCCORD ADAMS, *Horrendous*, 80.

182 So ist es stimmig, wenn KELLER, LORRAINE JULIANO: Divine Ineffability and Franciscan Knowledge, in: *Res Philosophica* 95 (2018), 347–370, 366, FN 43 darauf hinweist, dass dies Jesu Verkündigung in Gleichnissen verständlich machen könne. Ihre Aneignung der Kategorie franziskanischen Wissens scheint mir allerdings in diesem Beitrag zu sehr das Element der Nichtkommunizierbarkeit zu betonen. Naheliegender ist die Bedeutung franziskanischen Wissens auch in Bezug auf die Liturgie. Vgl. dazu BENTON, *God and Interpersonal Knowledge*.

Unsicherheit der Existenz Gottes zueinander verhalten. Laut Stump ist es zunächst durchaus möglich, die Erfahrung einer Person zu machen, ohne reflexiv um deren Existenz zu wissen.¹⁸³ In diesem Sinne könnte es möglich sein, Gott zu *kennen* (oder: zu erfahren), ohne um seine Existenz zu wissen. Dies ist eine mögliche Konsequenz der Nicht-Reduzierbarkeit franziskanischen Wissens auf dominikanisch-propositionale Aussagen und meines Erachtens sowohl biblisch als auch systematisch-theologisch breit anschlussfähig.¹⁸⁴

Dominikanisch wäre im Sinne Stumps wohl zudem darauf zu verweisen, dass es nicht Aufgabe einer Defense ist, den Gottesglauben positiv grundzulegen, sondern einen Angriff auf dessen Denkmöglichkeit abzuwehren. Insofern ist die in der Erzählung vermittelte Erfahrung immer die in einer *möglichen* Welt, die erzählte Zuwendung Gottes die des *geglaubten* Gottes. Wer Benton Recht geben will, dass der franziskanische Zugang zum Gott der Erzählung unabhängig davon ist, ob dieser Gott tatsächlich existiert, braucht Stumps Grunderkenntnis daher nicht zu verabschieden. Für den Kontext dieser Arbeit genügte es dann, im Hinblick auf seinen Einwand bescheidener zu formulieren: *Wenn* Gott existiert, von dem eine Antwort auf die Theodizeefrage zu erhoffen ist, *dann* ist die uns angemessene Form dieser Antwort in Kategorien interpersonaler Begegnung, also nicht *nur* im Bereich des dominikanischen, sondern des franziskanischen Wissens zu verorten, näherhin als *second-person experience* zu konzipieren. Deshalb sollte ein theologischer Umgang mit dem Problem auf diesen Erkenntnismodus nicht verzichten.

Dass wegen der Vermittlung einer *second-person experience* Narrative für die Behandlung des Theodizeeproblems, aber auch für die Theologie insgesamt von Bedeutung sind, hat Stump meines Erachtens überzeugend aufgezeigt. In welchem Verhältnis diese Erkenntnis zur dominikanischen Seite ihrer Defense steht, ist allerdings vielfach angefragt worden. So argumentiert Christian Feldbacher, dass es letztlich die dominikanische Herangehensweise sei, welche ihr Vorgehen insgesamt charakterisiere und die auch die

183 Vgl. STUMP, *Theology*, 181: „But what is essential to a loving relationship with another person is not knowledge *that* but knowledge *of* a person. And knowledge of a person can be had without propositional knowledge that that person exists.“ Das von ihr ebd.f. vorgebrachte Beispiel entstammt Tolkiens *Herr der Ringe*: Der Protagonist Frodo wird dort in fiebrig-bewusstlosem Zustand von einem Elben vor den Schwarzen Reitern gerettet und hält seine Rettung für einen Traum. So weiß er um den ihn rettenden Elben und weiß doch nicht, *dass* er existiert.

184 Der Gedanke ist keineswegs neu, stellt aber ein angemessenes Vokabular bereit. So ließe sich etwa die Frage der Gerechten „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dir zu essen gegeben?“ (Mt 25,37) mit der Differenz franziskanischen und dominikanischen Wissens ebenso bedenken wie jeder theologische Versuch, implizite Gotteserfahrung in Worte zu fassen.

Interpretation der Bibeltexte leite. Relevant für die Struktur der Defense sei schließlich das dominikanisch erschlossene Weltbild des Thomas von Aquin. Hätte Stump den franziskanischen Zugang zu biblischen Texten unterlassen, hätte sich an der Defense selbst nichts geändert.¹⁸⁵ Diesem Einwand gibt Stump mit dem Hinweis Recht, dass dies ihre Methode keineswegs entkräfte. Vielmehr sei die Betrachtung der biblischen Texte für die dominikanische Argumentation in ähnlicher Weise bedeutsam, wie Lebenserfahrung zu philosophischem Verstehen überhaupt beitrage.¹⁸⁶ Stumps Vergleich für das Verhältnis der (franziskanischen) Auseinandersetzung mit den biblischen Texten zur (dominikanischen) Argumentationsstruktur der Defense mit einer gemeinsamen Reiseerfahrung ist hier erneut einschlägig.¹⁸⁷ Wie überzeugend diese Charakterisierung des Verhältnisses beider Methoden ist, hängt davon ab, wie das Ziel des Vorhabens wahrgenommen wird: Wird – dominikanisch – die Frage gestellt, ob eine Defense in der Lage ist, konsistent eine mögliche Welt zu beschreiben, in der Gott Leiden zulässt, muss nicht behauptet werden, dass eine Antwort darauf nicht ohne Bezugnahme auf Narrative erfolgen könnte. Wird jedoch die Frage nach dem interpersonalen Verhältnis von Gott und Mensch als Teil dieser Antwort in den Mittelpunkt gerückt, so ist die Erweiterung der Methode nötig. Um Stumps Analogie etwas zu strapazieren, könnte man formulieren, dass sich wichtige Daten der chinesischen Volkswirtschaft hinreichend durch die Lektüre von Tabellen ermitteln ließen, während es für eine Kenntnis *Chinas*, abstuft, wohl eines langen Aufenthaltes, einer

185 Vgl. FELDBACHER, CHRISTIAN: Knowledge by Narratives: On the Methodology of Stump's Defence, in: EJPR 4 (2012), 155–165. Die Schlussfolgerung lautet, ebd., 164: „[...] the defence is applicable only in the Dominican mode. Because of this reason I think that the ‚convincing power‘ of Franciscan story telling may be doubted.“ Feldbacher stellt den Unterschied zwischen dominikanischem und franziskanischem Wissen in Anlehnung an RYLE, GILBERT: Knowing How and Knowing That, in: DERS. (Hg.): Collected Papers, New York 1971, 212–225 als den Unterschied zwischen *knowledge that* und *knowledge how* dar, was von STUMP, Further Reflections, 199 mit dem Hinweis zurückgewiesen wird, es gehe ihr vielmehr um den Unterschied zwischen *knowledge that* und *knowledge of persons*.

186 Ebd., 198: „Instead, I argued, narratives should be understood as contributing to Dominican argumentation roughly in the way life experience contributes to any philosophical understanding and argumentation. That experience serves as a store of insight and intuition against the background of which we understand and evaluate, consciously or subconsciously, the merits of the premises of the philosophical argument.“

187 Vgl. STUMP, Wandering, 373f.: „What an American learns after numerous extended trips to China cannot be reduced to particular claims about the country, the culture, and the people [...]. I think, therefore, that the best way to make use of the biblical narratives examined [...] is to let the reflection on them presented in the chapters of that part serve as the equivalent of experience, not the experience of traveling through a country but rather something like the experience of immersion in a worldview.“

Reise oder authentischer Berichte bedürfte. Auch wer der Ansicht ist, dass Stump hinter ihrem eigenen Anspruch, eine echte Verbindung zwischen beiden Ansätzen zu ermöglichen, zurückbleibt, wird festhalten können, dass sie die Ergänzungsbedürftigkeit eines rein analytisch-philosophischen Zugangs erfolgreich aufzeigt.

(2) Implizit scheint bei der Problematisierung des Verhältnisses, in dem dominikanischer und franziskanischer Zugang zueinanderstehen, der Verdacht der Eisegeese vorzuliegen. Nutzt Stump biblische Texte lediglich, um dort bestätigt zu finden, was sie ohnehin zu finden vorhatte?¹⁸⁸ Dann würde die jeweilige Interpretation nur als illustratives Beiwerk dienen. Da zuvor die Lektüre des Hiobbuches betrachtet wurde, soll der Vorwurf daran verdeutlicht werden. Am deutlichsten formuliert Hasker seine Kritik an der vorliegenden Interpretation, dass sich Gott in seinen Reden als der Schöpfung in elterlicher Liebe zugewandt offenbare. Diese Lesart sei blind für die Schrecken, die einen genau zur gegenteiligen Interpretation verleiten könnten: „The young ravens cry to God, but some of them starve to death all the same [...]“.¹⁸⁹ Stumps Lektüre sei daher, so Mikel Burley, „excessively one-sided in its sanguinity“¹⁹⁰, indem sie schlicht ignoriere, wie sehr Brutalität selbst elementarer Bestandteil der Schöpfung sei. Wes Morriston stellt detailliert ähnliche Überlegungen an, wenn er darauf hinweist, dass sich Gottes Sorge für ein Geschöpf häufig auf Kosten eines anderen zeige.¹⁹¹ Die Schöpfung sei vielmehr als eine Mischung

188 Eine Variation dieses Einwands formuliert auch BALFOUR, DYLAN: Second-personal theodicy: coming to know why God permits suffering by coming to know God himself, in: IJPR 88 (2020), 287–305, 294, FN 13, der allerdings die Kategorie franziskanischen Wissens produktiv weiterdenkt. Stump, so seine Kritik, würde durch die Interpretation der Erzählungen gerade nicht die Erzählung *als* Erzählung stehenlassen: „The narratives end up serving as examples of her Thomistic theodicy, rather than arriving at theodicy *through* the narratives or Franciscan knowledge.“ Das trifft m.E. nicht: Richtig ist, dass die Interpretation die Erzählung nicht ersetzt, sie hebt diese aber nicht auf, sondern lenkt die Aufmerksamkeit darauf, sie aus einem bestimmten Blickwinkel (neu) zu lesen. Die Interpretation nimmt auf der „Reise“ also eher die Funktion der „Reiseleiterin“ ein.

189 HASKER, Light in the Darkness, 442. Dies führt ihn ebd. explizit zum Fazit: „I am afraid, then, that we have to classify Stump’s use of these passages as a case of eisegesis.“

190 BURLEY, Narrative philosophy, 10. Ebd.f.: „The natural world, as depicted in the Book of Job, is a place of violence and death at least as much as it is one of nurturing love and benevolence, and yet Stump downplays the violence and accentuates what she perceives as the caring relationship in which God stands to his creatures.“ Auch für GEYER, CARL-FRIEDRICH: Die Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992, 128 verdeutlicht die Schilderung der „Straußenhenne“ im Hiobbuch nicht etwa Gottes Fürsorge, sondern „die Widersprüche der Schöpfung insgesamt“.

191 MORRISTON, WES: Protest and Enlightenment in the Book of Job, in: DRAPER, PAUL/SHELLENBERG, J. L. (Hg.): Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays, Oxford 2017, 223–242, 233: „[...] what’s good for predators is not good for their prey.“

aus Schönheit und Terror porträtiert¹⁹² und Hiob anerkenne am Ende die relative Nichtigkeit des Menschen darin. Stumps Lektüre zweifelt er durch folgende rhetorische Fragenreihe an:

if you were not operating on the assumption that God is a loving parent who always makes sure that his children get what they most need, *and* that what they most need is what will increase the probability of their drawing closer to God, *and* that suffering is often that very thing, *and* (finally and decisively) that Bible stories never misrepresent God, would it occur to you that the ‚God character‘ in the Job prologue has anything like the motives Stump attributes to Him?¹⁹³

Interpretationen von Texten können angemessener oder unangemessener sein, sie ähneln jedoch eher Einladungen als zwingenden Argumenten.¹⁹⁴ Genau dies zeigt schließlich erneut einen Unterschied der von Stump verwandten Methoden. Der Interpretation vorzuwerfen, dass sie nicht zwingend sei, hieße also einem franziskanischen Zugang vorzuhalten, dass er kein dominikanischer ist. Auch Burley gesteht ein, dass nichts dagegen einzuwenden sei, wenn eine Textinterpretation einseitig zuspitze, es gelte jedoch aufmerksam für die Intention der Interpretin zu bleiben, „which in Stump’s case is decidedly apologetic and theodicean.“¹⁹⁵ Der Vorwurf, dass es sich um eine unangemessen einseitige Interpretation handle, ist also noch nicht aus dem Weg geräumt, wenn darauf abgehoben wird, dass keine Lesart die einzig zwingende sein könne.

192 Diese Doppeldeutigkeit des durch Gott eröffneten Blicks auf die Schöpfung hatte auch Kant in seiner Hiobinterpretation herausgestellt; KANT, *Mißlingen*, AA VIII 266: „Er läßt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Producte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Ansehung anderer aber und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig, und mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu sein scheint [...].“ Auch SAFRANSKI, *Das Böse*, 299 sieht die Welt darin beschrieben als „gnadenloses, sinnverlassenes Universum“ und kommentiert Kants Einlassung, ebd., 314: „Wenn die Natur mit Sinnentzug droht, läßt sich dagegen nur die Erfahrung der Freiheit und der Moralität aufbieten. Das ist alles. Für Kant aber ist es genug.“ Vgl. für die ambivalente Naturwahrnehmung auch den Verweis bei VERWEYEN, *Ist Gott die Liebe*, 49 auf Hiobs Beschreibung des Wildesels in Hiob 24,3–12 sowie Gottes Sicht auf diesen in 39,5–8.

193 MORRISTON, *Protest*, 229f.

194 Vgl. STUMP, *Wandering*, 178: „I say ‚advocate,‘ rather than ‚argue,‘ [...]“ Denn [...] „interpretations of texts can invite one to see the text in a certain light, but they cannot compel assent as philosophical arguments are meant to try to do.“

195 BURLEY, *Narrative philosophy*, 11.

Der Schlüssel dafür, warum trotz der zweifellos gegebenen Ambiguität der Schöpfung alles zu einem Zeichen der mütterlichen Fürsorge Gottes wird, ist meines Erachtens die personale Begegnungserfahrung Hiobs mit Gott. Stumps gesamte Interpretation läuft darauf zu und wird von da aus verständlich. Die Annahme ist plausibel, bedenkt man, dass die Motivation, sich Narrativen zuzuwenden, gerade darin bestanden hatte, *second-person experiences* zur Sprache bringen zu können. *Von der Begegnung aus betrachtet*¹⁹⁶ erschließt sich dem Hiob der Erzählung in direkter personaler Erfahrung die Zugewandtheit Gottes, die die Leserin bruchstückhaft nachvollziehen kann. Die Sorge Gottes für die Tiere, die Burley und Morrison als einseitig kritisiert hatten, sind so verstanden narrative Entfaltung dieser den Blick auf die Welt verändernden Erfahrung.¹⁹⁷ Diese kann der Schöpfung ihre bleibende Doppeldeutigkeit nicht nehmen, schon gar nicht, wenn der Text, wie mehrfach erwähnt, als sachhafte Informationsvermittlung über den Zustand der Tierwelt aufgefasst wird. Die Stärke der Interpretation wird zugleich aber an der gegenläufigen Interpretation deutlich, die keineswegs ausgeschlossen werden soll: dass Hiob nämlich überhaupt keine Antwort erhält, in seinem Protest von Gott nicht ernst genommen und unter dem Verweis auf dessen Überlegenheit zum Schweigen gebracht wird. Dann wäre Hiobs Niederwerfen und Bereuen entweder inkonsistent oder selbst protestwürdig. Gott wäre dann einer der Freunde Hiobs. Ernst Bloch wäre Recht zu geben: Hiob hätte es mit einem Naturdämon zu tun gehabt. So negativ diese Alternative erscheint, so klar ist, dass dies keine *reductio ad absurdum* dieser Interpretation darstellt. Stumps

196 Dies lässt sich mit dem Verweis auf Martin Buber verdeutlichen, auf den STUMP, *Wandering*, 188 explizit in der Auseinandersetzung mit der Du-Anrede an die Schöpfung Bezug nimmt. Vgl. etwa die Beschreibung bei BUBER, MARTIN: *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 8f., was geschieht, wenn ich „einem Menschen als meinem Du gegenüber[stehe]“: „Nicht als ob nichts anderes wäre als er: aber alles andere lebt in *seinem* Licht.“ Von Buber ausgehend lässt sich so auch die Stärke eines „franziskanischen“ Zugangs aufweisen, der die von SHEARN, *Moral critique*, 449 referierte Dichotomie, dass „in theoretical theology, God's relationship with sufferers is portrayed as an *Ich-Es* relation, rather than an *Ich-Du* relation.“, aufgreift. Vgl. für Bubers eigenen Zugang zum Buch Hiob und der dort geschilderten interpersonalen Begegnung die Übersicht bei LEAMAN, OLIVER: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge 1995, 165–184.

197 Beschreiben ließe sich die geteilte Aufmerksamkeit im gemeinsamen Blick auf die Schöpfung auch als „shared triadic attention“, während die Begegnung von Gott und Hiob „dyadic shared attention“ sei. Vgl. BALFOUR, *Second-personal*, 295. So verstanden ereignete sich im von Gott und Hiob geteilten Blick auf die Schöpfung auch eine Art „[...] meeting of minds“ between both subjects, such that the fact that both are attending to the same object is open or mutually manifest.“ (EILAN, NAOMI: *Joint Attention, Communication, and Mind*, in: DIES. u.a.: *Joint Attention. Communication and other Minds*, 1–33, 5; zit. nach Stump, *Wandering*, 114.)

Umgang mit Narrativen scheint jedoch zum Ziel zu haben, dafür zu werben, dass in den Details einer *Lebensgeschichte* Gottes gnadenhafte Zuwendung auch dort gefunden werden kann, wo sie allem äußeren Anschein nach nicht anzutreffen ist.¹⁹⁸ Ihre Hiobinterpretation kann zudem als der Verweis gelesen werden, dass die Begegnung mit Gott in Form der *second-person experience* die Form einer authentischen Antwort auf die Theodizeefrage wäre, die es erlaubte, die Schöpfung in jenem Licht zu sehen, in dem das Buch sie schildert. Dies wäre eine vorsichtigeren Formulierung als annehmen zu müssen, die Ambiguität der Welt sei gewissermaßen einseitig aufgelöst.

Der sich dann aufdrängende Einwand geht bereits über die Frage nach der adäquaten Textinterpretation hinaus. Er zielt vielmehr darauf ab, wie sich die Erfahrung Hiobs auf narrativer Ebene zum Ausbleiben dieser Erfahrung in unserer Welt verhält. In diesem Sinne halten Kivistö/Pihlström fest:

However, the real problem of evil and meaningless suffering is precisely that no such encounter is forthcoming for anyone such as, for example, the victims of the Holocaust.¹⁹⁹

Dies scheint mir in der Tat der schwerwiegendste Einwand zu sein, zumal die darin sich ausdrückende Erfahrung selbst „franziskanisch“-narrativ ausbuchstabiert werden kann.²⁰⁰ Der Verweis auf die Hoffnung einer solchen Erfahrung ist christlich unaufgebbar, genügt jedoch nicht. Es findet sich auch in Stumps Hioblektüre die Ermutigung, eine solche Begegnung protestierend einzufordern – denn in Hiobs Protest hatte sich ja gerade seine bleibende Gottesbeziehung und seine Parteinahme für dessen Güte gezeigt. Insofern sie dies tut, ist eine Verbündung mit den Freunden Hiobs²⁰¹ genauso abgewiesen wie eine Stilllegung seiner Klage und seines Protests. Die zuvor diskutierte Intuition der Antitheodizee muss meines Erachtens durch Stumps

198 Vgl. auch STUMP, *Further Reflections*, 212.

199 KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, *Kantian Antitheodicy*, 49f.

200 Hier ließe sich Metz' Frage erneut hören; METZ, *Memoria JBMGS* 4,218: „Was z.B. bedeutet das literarische Werk von E. Wiesel für das Auschwitz-Gedächtnis, was A. Sol-schenizyns Literatur für das Gulag-Gedächtnis?“

201 Vgl. KIVISTÖ/PIHLSTRÖM, *Kantian Antitheodicy*, 50: „Satan doesn't succeed in making Job turn against God or curse God; on the contrary, in Job Satan sees an example of moral excellence and ‚steadfastness in suffering‘ [STUMP, *Wandering*, 210; L.W.]. Now, this is precisely the kind of traditional virtue of patience attributed to Job that the Kantian antitheodicy reading does not find as important as Job's sincerity and truthfulness (not discussed in any detail by Stump). From the Kantian point of view, Stump simply ignores what is most important in Job's character – and, unsurprisingly, she fails to discuss the ‚friends‘, apart from a brief mention.“

Interpretation keineswegs pauschal aufgegeben werden. Ihre Lesart kann gerade als Bestätigung der Ansicht gelesen werden, dass das Hiobbuch keine „doktrinale“, sondern, wenn überhaupt, eine „authentische Theodizee“ bereithält. Soll eine derartige authentische Theodizee geleistet werden, dann durch Gott selbst. Damit ist sie in diesem Punkt näher an Kant als die Autoren der „kantischen Antitheodizee“²⁰² vermuten lassen.

Benedikt Rediker hat in seiner Arbeit zum Theodizeeproblem herausgearbeitet, dass die Unmöglichkeit des *Hoffnungsvollzugs* auch dann ein theodizeerelevantes, eigens zu reflektierendes Problem darstellt, wenn der *Hoffnungsinhalt* bejahend ersehnt wird. In diesem Sinne lässt sich oben beschriebener Einwand von Kivistö/Pihlström auch in den Spuren des „melancholischen Agnostizismus“ begreifen, der als „Vertrauensverlust oder ein erst gar nicht aufkommendes Vertrauen in die *Möglichkeit* der im Glauben erhofften Versöhnung“²⁰³ charakterisiert wird. Die *fides quae* mag also etwa durch die *free will defense* gegen den Vorwurf der logischen Unmöglichkeit verteidigt worden sein; die *fides qua* aber lässt sich dadurch nicht generieren – der *Hoffnungsvollzug*, der die *second-person experience* Gottes erwartet, ist, wie Kivistö/Pihlström herausgestellt hatten, bleibend angefragt. Um diesem Problem Rechnung zu tragen, plädiert Rediker dafür, den „Gedanke[n] einer eschatologischen Selbstrechtfertigung Gottes [...] um die Idee einer liebenden eschatologischen Selbsterklärung desselben“²⁰⁴ zu erweitern. Auf die durch Stump eingeführten Kategorien bezogen, unterstreicht m.E. auch Redikers Aufforderung, „dass die den Theodizeediskurs normalerweise bestimmende Logik des Austausches – in diesem Fall des Austausches von anklagenden und rechtfertigen Argumenten – der Logik der Überfülle und gegenseitigen versöhnenden Selbsthingabe und Öffnung weichen muss“²⁰⁵, die Inadäquanz eines *bloß* dominikanischen Zugangs zur Theodizeefrage und die Ergänzung um einen die interpersonale Dimension berücksichtigenden franziskanischen Zugang. Dazu passt sehr gut, dass Rediker ebenso festhält, dass eine „(*Selbst-*) *Erklärung* [...] sich mitunter auch im Modus der Erzählung artikulieren

202 So lautet das scharfe Fazit ebd., 52 mit Verweis auf STUMP, *Wandering*, 480: „Stump admits in the end that sometimes suffering can break a person ‚past healing‘, crushing a person’s mind and/or body ‚past mending‘. However, she does not seem to be admitting this when developing her theodistic argument. This is why we must judge her intellectual exercise to be, from a Kantian point of view, fundamentally flawed.“

203 REDIKER, *Fragilität*, 26. So konstatiert Rediker etwa bei Walter Benjamin diese „Spannung zwischen einem unbedingten Willen zur Möglichkeit universaler Rettung und der Schwierigkeit, diese auch affirmativ theoretisch bejahen zu können“ (ebd., 57).

204 Ebd., 17.

205 Ebd., 349.

kann.“²⁰⁶ Es ist also gerade die für eine vollständige Charakterisierung des Glaubens konstitutive Vertrauensdimension, die durch Stumps franziskanisch-narrativen Zugang Berücksichtigung findet.²⁰⁷

6.9 Zwischenreflexion

Was ist der bleibende Ertrag der Überlegungen dieses Kapitels? Die Defense als solche wird mit einer Reihe von Problemen konfrontiert: der Verdacht der Bonisierung und Pädagogisierung des Leidens bleibt bestehen. Als Generaltheorie²⁰⁸ ist die Defense nicht überzeugend, denn ihr stellen sich durch die implizite Unterstellung eines Sinnangebots Folgeprobleme. In Bezug auf den „dominikanischen Diskurs“ hat die *free will defense* es leichter, das theodizee-relevante Leiden selbst als *sinnlos* darstellen zu können. *Free will defense* und Stumps Defense begegnen sich im Aufrechterhalten der Hoffnung, dass die Bejahung des eigenen Lebens möglich bleibt. Der Gedanke des Thomas, dass Gott aus dem Leiden Gutes entstehen lassen kann, bleibt wohl unverzichtbar für jeden Umgang mit dem Theodizeeproblem. Erstere hält dies jedoch *trozt* des Leidens für möglich, während es in zweiterer auch darum geht, dem Leiden selbst konkreten Nutzen zuzusprechen.²⁰⁹ Diese Nuancenverlagerung – *trozt*,

206 Ebd., 366 mit Verweis auf JOAS, HANS: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2015, 259f.

207 Vgl. dazu auch die Mahnung vor einer Verkürzung des Diskurses durch SPLETT, JÖRG: „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil; ich bin der Herr, der das alles vollbringt“ (Jes 45,7). Gott: machtvoll, wehrlos, zugewandt, in: ThPh 92 (2017), 404–414, 410, die sich ebenfalls gut in Stumps Aufforderung zur franziskanischen Erweiterung desselben integrieren lässt: „Kein Wort zu Richard Swinburnes Wahrscheinlichkeitsrechnungen, aber zu Armin Kreiner. Er versteht nicht bloß die Erklärungsvorschläge der Theologen, sondern auch den Glauben selbst als Theorie (= Hypothesen-Netz! Womit sich ein Martyrium verböte!). In einer Theorie darf die Frage des Übels keine Lücke bilden. Anders sieht das in einem Interpersonalverhältnis aus.“ Mit DERS.: Rez. zu Kreiner, Armin, Gott im Leid, in: ThPh 73 (1998), 137–142, 142 „[...] ziehe ich der berühmten Gärtner-Parabel die Geschichte B. Mitchells vom Résistance-Kämpfer vor.“

208 Das ist der entscheidende Kritikpunkt. Nicht die Annahme, dass Leid *mitunter* sinnvoll in die eigene Lebensgeschichte integriert werden kann, sondern die, dass es *immer* so sein sollte, ist nicht aufrechtzuhalten. Die erste Annahme ist aber auch der *free will defense* möglich; vgl. etwa GRESHAKE, Warum, 79: „Unzählige Menschen haben erst durch Leiden ihre authentische Lebensgestalt entdeckt, sie sind erst dadurch zum Glauben gekommen und haben so einen tiefen Sinn für ihr Leiden gefunden.“

209 Vgl. etwa KREINER, Gott im Leid, 359: „Die *free will defense* ist daher nicht zu der mißverständlichen Behauptung gezwungen, Gottes Intention bestehe darin, aus dem Übel *qua* Leid Gutes zu erschaffen.“

nicht *wegen* des Leidens – halte ich für unverzichtbar, wenn die Antitheodizeekritik ernst genommen werden soll.²¹⁰

Zugleich kann Stumps Ansatz auch die *free will defense* bereichern. Nicht nur lädt sie ein, die Spur nach einem Ja zum Leben, in dem Leiderfahrungen vorkommen, zu verfolgen. Von ihrem Ansatz ausgehend lässt sich die in der *free will defense* postulierte Begegnung mit Christus im Sterben²¹¹ als *second-person experience* mit *significant personal presence* erhoffen, in der eine Zustimmungswürdigkeit zur Liebesgemeinschaft mit Gott zutage tritt. Da mit einem solchen Geschehen auch die „Selbstoffenbarung“ der Personen einhergeht, wäre die Begegnung mit der unbedingten Liebe in der Person Christi auch der Blick auf die Möglichkeitseröffnung, die Gott in seinem *antecedent will* für dieses konkrete einmalige Leben wollte.²¹² Die christliche Hoffnung wäre es dann, dass diese Begegnung einen Blick auf die Möglichkeitseröffnung erlaubt, in der das eigene Dasein als gewollt und der Mensch selbst als geliebt gesehen wird, so dass sie bejahbar ist, ohne den Schreckenscharakter des Leidens zu leugnen. Vor allem aber ist die Einführung der Kategorie franziskanischen Wissens unverzichtbar, um zu begründen, warum die so postulierte *Begegnung* in Komma-dass-Sätzen nicht hinreichend beschreibbar ist.²¹³

Warum ist diese Einsicht auch dann noch für die Theodizeedebatte zentral, falls die von Stump darüber hinaus konstruierte Defense nicht zu überzeugen vermag? Sie stellt das Werkzeug bereit, um auf die Überwindung der Spaltung in so genannte „theoretische“ und „praktische Theodizeen“ hinzuweisen; sie verdeutlicht, auf welche Art allein eine vollständige Beantwortung der Theodizeefrage möglich wäre – in der Kategorie der Begegnung zwischen Personen – und lädt ein, diese Begegnung antizipativ bereits jetzt ausmachen zu können.

Dass es Narrative sind, die eine entscheidende Rolle beim Vermitteln franziskanischer Erkenntnis spielen, bietet die Chance, den Ansatz in Verbindung

210 Sie scheint auch geeigneter, das existentielle Erleben von Menschen ernst zu nehmen. Vgl. RICŒUR, Das Böse, 59: „An Gott zu glauben *trotz* ...“, das ist eine der Weisen, die spekulative Aporie in die Trauerarbeit zu integrieren.“

211 Vgl. STOSCH, Theodizee, 105.

212 Auch hier ist für die Unterscheidung von *antecedent* und *consequent will* Gottes keine erbsündliche Verderbtheit vorauszusetzen; es genügt der Unterschied zwischen Sein und Seinsollendem. Vgl. die Überlegungen ebd., 106. Als *second-person experience* fassen lässt sich etwa auch die Formulierung, die SPLETT, JÖRG: Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, in: ThPH 60 (1985), 410–417, 417 wählt: „Auch wenn keiner weiß, wie das sein (können) wird: mit weniger als Seinem Trost (= Ihm als Trost) begnüge ich mich nicht.“

213 M.E. ließe sich diesen Kategorien folgend auch ein eigener Zugang zur Eschatologie entwickeln, in dem „Gericht“, „Himmel“ und „Fegefeuer“ als *second-person experience* sowie die „Hölle“ als deren Verweigerung konzipiert werden.

mit Denkern zu bringen, die Stumps Überlegungen sonst kaum hätten zustimmen können. So berührt sie sich an dieser Stelle durchaus mit Tilleys Plädoyer für eine „Story theology“ und der von Metz vorgetragene Kategorie der Erzählung. „Der Erzähler“, so hat Walter Benjamin in einem für Metz einflussreichen Text formuliert, „nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören.“²¹⁴ Genau dies ist es, zugespitzt auf die Erfahrung interpersonaler Begegnung, was Stump ebenfalls versucht und auf die Theodizeefrage bezieht. Ein Kritikpunkt an Metz' eigener Programmskizze war die mangelnde Verhältnisbestimmung von Narrativen und argumentierender Theologie.²¹⁵ Auch hier mag die Zuordnung von dominikanischem und franziskanischem Wissen einen geeigneten Rahmen bereitstellen, indem sie die Zuständigkeitsbereiche erklären kann. Im Falle des hier behandelten Kontextes allerdings würde Metz Stump gegenüber vermutlich darauf insistieren, dass Narrativen gerade die Bedeutung zukomme, das Leiden und dessen *Unver-söhntheit* in lebendiger Erinnerung zu halten. Ziel dürfte es also gerade nicht sein, die Geschichte eines Lebens so zu erzählen, dass Gott als der Schachspieler im Hintergrund erkennbar werde, der auch noch das grausamste Leiden in seinen nächsten Zug einbauen kann.²¹⁶ Geschichten müssten Tilley und ihm zufolge vielmehr als *Unterbrechungen* fungieren, die der Theologie Steine

214 BENJAMIN, WALTER: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: DERS.: Gesammelte Schriften, Bd. 2,2, Frankfurt a.M. 1977, 438–465, 443. Zit. bei METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 218f. Vgl. auch TÜCK, Christologie, 131.

215 Vgl. etwa MEYER ZU SCHLOCHTERN, Glaube, 183, der festgehalten hatte, dass Metz „eine nähere Bestimmung des Verhältnisses der erfahrungsträchtigen Erzählung zum deskriptiven Bericht oder zur wissenschaftlichen Aussage“ unterlasse. Vgl. auch Kap. 3.4.

216 STUMP, Wandering, 226: „Maybe God does not play dice with the universe; but perhaps, like a consummate chess master, through the application of great intelligence, he is able to get to ends he wants through myriad possible disjunctive roads to it.“ Vgl. zur Kritik am Vergleich auch STOSCH, Gott, 33 contra GEACH, PETER: Providence and Evil. The Stanton lectures 1971–2, Cambridge u.a. 1977, 58. Vgl. auch SANDERS, The God who risks, 230, der in einer Überlegung, die Stump nahestehen müsste, festhält, dass „it is doubtful that the chess-master analogy adequately handles the nature of the personal relationship between God and humans“. Der Vergleichspunkt zielt wohl nicht auf die Vorstellung totaler Kontrolle, sondern auf Thomas' Beharren, dass Gott aus dem Bösen noch Gutes wird entstehen lassen können. Ein „Risiko“, dass Sanders schließlich so sehr betont, habe aber auch Gott, wie Thomas ihn denkt, auf sich genommen, indem schließlich sein *antecedent will* nicht zur Durchsetzung gekommen sei. Vgl. STUMP, ELEONORE: The Openness of God: Eternity and Free Will, in: SZATKOWSKI, MIROSLAW (Hg.): Ontology of Theistic Beliefs (Philosophical Analysis 74), Berlin 2018, 137–154, 152, FN 21: „The Thomistic God is a risk-taker in the sense that he makes decisions that depend for their outcomes on the responses of free creatures, when those responses are not themselves determined by God.“

in den Weg legen, wo diese in ihren Spekulationen zu genau über die Pläne Gottes Bescheid zu wissen meint. Worin aber besteht die Hoffnung für Hiob? Wie ist die Befristungsmacht Gottes zu denken, auf der Metz zu Recht wieder und wieder beharrt? In einem ebenfalls häufig von ihm genannten Wort hatte er festgehalten:

Gott um Gott zu bitten, ist schließlich die Auskunft, die Jesus seinen Jüngern über das Gebet gibt (vgl. Lk 11,1–13, spez. 11,13). Andere Tröstungen hat er, genau genommen, nicht in Aussicht gestellt.²¹⁷

Stumps Hiob-Lektüre ließe sich so interpretieren, dass genau dieser gebetete Protest geschehen ist – und auf der Ebene der Erzählung eine Antwort gefunden hat, die ihn nicht aufhebt, sondern bestätigt. Das „dominikanische Vorgehen“ müsste zweifellos Metz' scharfe Kritik auf sich ziehen. Zumindest war hier die Gefahr ausgemacht worden, dass die Theodizeefrage „überbeantwortet“²¹⁸ ist. Metz müsste in Stumps Gedanken zur Soteriologie wohl auch zu viel augustinisches Paradigma, zu viel Rettung von Schuld bei zu viel Leidverklärung entdecken.

So sehr dies zu Recht beanstandet würde, so sehr könnte allerdings die Wertschätzung des franziskanischen Zugangs seiner eigenen Mahnung entsprechen. Nicht aus einer Außenperspektive kann die Theologie eine Antwort hervorbringen, die Gott und Leidenden die Lösung des Problems anzudemonstrieren beansprucht; sie kann sogar *wissen*, dass jeder Antwortversuch vorläufigbruchstückhaft bleibt. Die franziskanische Perspektive insistiert gerade, dass es für eine authentische Antwort letztlich der dialogischen Begegnung bedarf. Dass „[...]“, wenn überhaupt, Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte ‚rechtfertige‘“²¹⁹ wird von Stump, wenn man ihr Werk von der Metz-Lektüre kommend liest, also gerade ernst genommen und mit eigener Begrifflichkeit verteidigt.

Ehe der bisherige Stand der Diskussion noch einmal zusammengefasst und die Weitung der Perspektive auf islamische Ansätze begründet wird, soll der Blick noch auf ein weiteres Vorgehen Stumps gerichtet werden: die Einbeziehung des Leidens Jesu Christi, das bisher noch nicht zur Sprache kam.

217 METZ, *Theologie als Theodizee*, 115.

218 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 20.

219 Ebd., 22.

6.10 Exkurs: Die Bedeutung des versöhnenden Handelns Gottes in Jesus Christus für eine Behandlung des Theodizeeproblems

Es ist auffällig, dass die dargestellten Überlegungen Eleonore Stumps in ihrem großen Werk zum Theodizeeproblem in weiten Teilen auf eine explizite Bezugnahme auf das Leiden und Sterben Jesu verzichten. Nicht nur klammert sie zunächst die Frage aus, inwiefern diesem aus christlicher Sicht eine erlösende Funktion zugeschrieben wird. Überraschend scheint zunächst, dass sie bei der zentralen Rolle, die sie Narrativen einräumt, auch auf eine Analyse der *Passionsgeschichten* Jesu verzichtet. Auf die Soteriologie und den Zusammenhang zum Problem des Übels reflektiert sie in einem eigenen weiteren Werk, *Atonement*,²²⁰ das zentrale Überlegungen aus *Wandering in Darkness* aufgreift und vertieft. Da sie selbst dort betont, dass die allgemeine Frage nach der Bedeutung des Leidens mit dem Sühnehandeln Christi untrennbar zusammengehört,²²¹ werden im Folgenden knapp zentrale Linien ihres Vorgehens skizziert, ehe die Perspektive noch einmal geweitet und die Frage aufgeworfen wird, in welcher Beziehung die Rolle einer Kreuzestheologie zur Bearbeitung des Theodizeeproblems stehen kann. Diese Frage ist vor dem Gespräch mit der islamischen Theologie in einem ersten Anlauf zu adressieren, da nicht selten betont wird, dass dem Christentum hier einzigartige Ressourcen zur Verfügung stünden, die es von anderen Religionen abhebe.²²²

Die Rekonstruktion der Defense Eleonore Stumps war bis zur Aussage gelangt, dass die Einheit von Gott und Mensch das Gut sein könnte, das zu

220 STUMP, *Atonement*.

221 Ebd., 368: „[...] neither can be properly constructed without the other. For this reason, any attempt to find a solution to the problem of suffering that omits serious consideration of the doctrine of the atonement is a bit like trying to find a medical explanation for lung cancer with no connection to explanations about environmental pollutants and air quality.“

222 Häufig wird dies am Begriff des Mitleidens festgemacht. So explizit PLANTINGA, ALVIN: *Self-Profile*, in: TOMBERLIN, JAMES E./INWAGEN, PETER VAN (Hg.): *Alvin Plantinga. Profiles*, Boston u.a. 1985, 3–97, 36: „the God of Christianity is willing to enter into and share the sufferings of his creatures, in order to redeem them and his world. [...] In this regard Christianity contains a resource for dealing with this existential problem of evil – a resource denied the other theistic religions.“ Eher beiläufig HOPING, HELMUT: *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i.Br. 2019, 266: „Die absolute Transzendenz Gottes schließt es nach muslimischem Verständnis aus, von einem mitleidenden Gott zu sprechen.“ Vgl. auch BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i.Br. 2022, 348: „Damit ist die Kreuzestheologie die originär christliche und alles überbietende Antwort auf die Theodizee-Frage: Gott identifiziert sich in Jesus Christus mit dem Leiden und Sterben des Menschen und überwindet es durch jene Liebe, die sein Wesen ist (vgl. 1 Joh 4,8).“

erreichen eine akzeptable Antwort auf die Frage wäre, ob Gott einen moralisch hinreichenden Grund haben könnte, das Leiden zuzulassen. Dies gilt nur, falls das Leiden die unter den Umständen bestmögliche Alternative darstellte, dieses Ziel zu erreichen. So ist aus Stumps Sicht der Einwand entkräftet, dass das Leiden in der Welt und der Gottesglaube einander zwingend ausschließen. Es war zudem festgehalten worden, dass die den Menschen existenziell überzeugende Antwort letztlich in Form einer *second-person experience* durch Gott zu leisten wäre, und dass die Weitergabe der Erfahrung einer solchen personalen Begegnung adäquater in erzählender, nicht in argumentierender Sprache geleistet werden kann. Die Kritik an diesem Ansatz soll hier nicht wiederholt, vielmehr gefragt werden, wie das Leben und Sterben Jesu Christi in diese Überlegungen integriert werden kann.

Denn eine nähere Betrachtung der Passion Jesu beantwortet laut Stump, *wie* diese angestrebte Einheit von Gott und Mensch aus christlicher Sicht plausibilisiert werden kann.²²³ Um dieses Ziel sprachlich zu verdeutlichen, spricht Stump auch von *at onement*:²²⁴ Was getrennt war, Gott und Mensch, soll zusammengeführt werden. Leiden, so war dargelegt worden, kann dazu führen, dass der Prozess von Rechtfertigung und Heiligung in Gang gesetzt wird, der den Menschen seiner postlapsarischen Einsamkeit entreißt. Genau jener Vorgang wird nun aber in zweifacher Weise mit dem erlösenden Handeln Jesu Christi verknüpft.²²⁵

Erstens stelle Christi Leben, Leiden und Sterben die aussichtreichste Möglichkeit dar, einen Menschen dazu zu bringen, den aktiven Widerstand gegen die göttliche Gnade aufzugeben, so dass dieser ihn rettende Prozess in Gang gesetzt werden kann. Denn ein Grund für die selbst gewählte Einsamkeit des Menschen ist der Unwille, sich der Verletzlichkeit auszusetzen, die mit einer Öffnung zur Liebe ebenso einhergeht wie mit der Offenbarung der eigenen Schuld und Scham.²²⁶ Die Angst, sich diesem Risiko auszusetzen, werde im Blick auf Jesu Passion allerdings gemindert. Denn, so fragt Stump rhetorisch:

223 Vgl. STUMP, Atonement, 500, FN 138.

224 Vgl. ebd., 7; 15. Zum Begriffsumfang ebd., 7: „In the usage of the term that I intend, the word refers to the passion and death of Christ (or the life, passion, and death of Christ) in their nature and their effects with regard to human salvation, whatever their nature and effects might be.“ Schon an dieser Formulierung zeigt sich, dass mitunter die Reflexion auf das Wirken Jesu in der Zeit seines öffentlichen Auftretens hinter die Frage nach der Bedeutung seiner Passion zurücktritt.

225 Ebd., 368: „[...] this very benefit has its ultimate source and grounding in the atonement of Christ.“

226 Vgl. ebd., 262ff. Vgl. Kap. 6.4.

How vulnerable could Jerome feel to a person being crucified? How much power could Jerome fear from a person being betrayed by his friends, beaten by soldiers, and put to death by the ruling powers of his land? How threatening to Jerome could the moral superiority seem of a person mocked, shamed, and humiliated in front of others?²²⁷

Um eine mögliche Engführung auf Passion und Sterben Jesu zu vermeiden, ließe sich an dieser Stelle wohl auch auf Jesu Lebenspraxis Bezug nehmen. Die rhetorische Frage könnte sich wohl auch um den Verweis auf die „Sündermähler“ oder die Begegnung mit Aussätzigen erweitern lassen. Der Punkt, um den es Stump geht, ist allerdings deutlich: Jesus selbst habe sein Leiden auf sich genommen, um die Herzen der Menschen so zu erweichen, dass sie aus ihrer eigenen Enttäuschung und Einsamkeit befreit werden können.²²⁸ In dieser Lesart ist es naheliegend, dass Stump die dritte Versuchung Jesu, die Aufforderung durch den Teufel, sich im Vertrauen auf himmlische Hilfe von der Spitze des Tempels hinabzustürzen (Lk 4,9–12), mit der Gethsemane-Szene sowie der Zurückweisung des Petrus durch Jesus (Mt 16,21; Mk 8,31) parallelisiert: Die Passion nicht wahrhaft auf sich zu nehmen, etwa so wie es doketistisch zu verstehen wäre, hätte bedeutet, der Menschheit eine entscheidende Hilfe vorzuenthalten, sich der göttlichen Gnade zu öffnen.²²⁹ Dieser, wie Stump sagt, psychologische Grund,²³⁰ wie die Passion Jesu Christi die Möglichkeit der Einheit von Gott und Mensch eröffnen hilft, scheint mir zunächst unkritisch zu sein: Dass der Blick auf das Kreuz, unabhängig von der theologischen Ausbuchstabierung, helfen kann, das Bild eines apathischen Weltenrichters zu verabschieden und Gottes Zugewandtheit zu seiner Schöpfung darzustellen, dürfte inzwischen weitgehend Konsens sein. Allerdings drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältnis das Leiden Christi dann zum Leiden des Menschen überhaupt steht, dem ja ebenfalls die Rolle zugesprochen worden war, den Prozess von Rechtfertigung und Heiligung in Gang zu setzen oder zu fördern. Da das Leiden ja nur dann als gerechtfertigt gelten könnte, wenn es das unter den jeweiligen Umständen beste Mittel wäre, um das Ziel der Vereinigung von Gott und Mensch zu erreichen, wäre die Defense sogar unterlaufen, falls dasselbe Ziel durch Christi Leiden besser bewirkt werden könnte. Diesen möglichen

227 Ebd., 265.

228 Vgl. ebd., 278.

229 Ebd., 266: „If in actual second-person experience or only through narrative Paula empathically feels in herself the pain Christ is experiencing, how afraid will she be of the power of God?“ Erneut zeigt sich hier die Bedeutung von Narrativen, da die biblischen Geschichten die Hauptinstanz der Vermittlung des Kreuzesgeschehens sind.

230 Vgl. ebd., 278.

Einwand ruft Stump selbst mehrfach auf²³¹ und verweist darauf, dass beides, das Leiden im Leben eines jeden Menschen und der Blick auf die Passion Jesu, synergetisch zusammen gedacht werden müsse. So könne die initiale Öffnung des Menschen, wie in der Diskussion der Defense dargestellt, durch die Erfahrung des eigenen Leidens geschehen, und der beschriebene „psychologische Grund“ als zusätzliche Hilfe erscheinen:

If Paula has responded to her suffering by moving in the direction of ceasing to resist God's grace, reflection on the passion and death of Christ can be the catalyst that enables her to go all the rest of the way to abandoning resistance entirely.²³²

Stump scheint zu suggerieren, dass das Werben Gottes für die Gnade, das am Kreuz auszumachen ist, umso verständlicher ist, je mehr es mit der Erfahrung eigenen Leidens verknüpft wird. Auf diese Weise kann sie begründen, wie ersteres letzteres nicht zu ersetzen vermag, was die Konsistenz ihrer Defense bedrohen würde. Beides soll zusammengedacht werden, ohne in Konkurrenz zu geraten: „In a world in which there is the atonement but no suffering, the chances of a person's availing himself of the salvific benefits of the atonement seem very small.“²³³

Dass Menschen sich mit dem Leiden Jesu identifizieren dürfen und dem Leiden des Einzelnen auch eine Rolle dabei zukommen könnte, die Gnade zu *bewahren*²³⁴, sind ebenfalls Hinweise, die diesen Zusammenhang weiter beschreiben sollen und klassische Motive der Tradition aufrufen. Entscheidend ist, dass dieser „psychologische Grund“ aus Stumps Sicht keinesfalls exklusiv gedacht wird. Es könne durchaus andere Wege geben, die einen Menschen

231 Vgl. STUMP, Atonement, 115; 336: „And if one of these brings about the good in question, then it is hard to see why the other is needed.“ Vgl. auch DIES.: The Problem of Evil and the Atonement, in: KELLER, JOHN (Hg.): Being, Freedom and Method. Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen, Oxford 2017, 186–208, 189: „If the atonement makes union with God available to all human beings, then what happens to the view that suffering also has a role to play in promoting union with God?“

232 Ebd., 202.

233 Ebd., 207.

234 Ist der Prozess von Rechtfertigung und Heiligung in Gang gesetzt und lebt ein Mensch in der Gnade, ist noch nicht gesagt, dass sie oder er dieselbe auch bewahrt (vgl. STUMP, Atonement, 290ff.), da der *fomes*, der Zunder, (vgl. ebd., 292), die Neigung zum Bösen oder der eigenen Macht, weiterhin im Menschen verbleibe. Der von Stump häufiger aufgerufene Vergleich mit den Anonymen Alkoholikern (vgl. ebd., 296) mag dies verdeutlichen. Die Bewahrung des gnadenhaften Zustandes wäre also dem Prozess von Rechtfertigung und Heiligung noch als eigener Schritt hinzuzufügen.

dazu motivieren, sich Gottes Gnade zu öffnen als den Blick auf Jesu Leben und Sterben.²³⁵

Zweitens gebe es neben diesem ersten „psychologischen“ jedoch einen „metaphysischen“ Grund, wie die Passion Jesu Christi die Möglichkeit der Einheit von Gott und Mensch eröffnet.²³⁶ Dieser gilt Stump im Gegensatz zu ersterem als notwendig.²³⁷ Stump kommt dafür auf den Gedanken des mind-reading zurück: das intuitive Wissen um oder Erfahren des Emotionszustands eines Gegenübers.²³⁸ Qua mind-reading kann nicht nur Empathie erklärt werden, die entsteht, wenn eine Person Schmerzen empfindet und das Gegenüber, begrenzt, diesen Schmerz selbst fühlen kann. Es kann darüber hinaus eine besondere Einheit und Nähe konstituiert werden:

In mind-reading, one person somehow has within himself something of the mind of another. In mutual personal presence of this intimate kind, there can be a mutual ‚in-ness‘ between the persons who are close to each other and sharing awareness, in a way that yields a powerful personal presence of each to the other.²³⁹

Zugleich kann die Fähigkeit zum mind-reading Verstörend-Erschreckendes zutage bringen, wenn sich die Empathie etwa auf den Täter grausamer Verbrechen richtet. Denn auch dann, so Stump, kann derjenigen, die ihren Geist öffnet, ein Zugang dazu geboten werden, *wie es ist*, derartige Taten zu begehen.²⁴⁰ Stump rekurriert hier, wie dargestellt, unter anderem auf neurobiologische Forschungsergebnisse über Spiegelneuronen, die die Interpretation zulassen, dass die Emotion oder antizipierte Handlung einer Person im Gegenüber *präsent ist*.²⁴¹ Die Lehrformel von Chalcedon eröffne nun die Möglichkeit, diese Form menschlicher Nähe in einzigartiger Weise auf die

235 So ebd., 486, FN 74: „Explicit theological beliefs about Christ’s passion and death are not necessary in any sense. A person’s explicit understanding of Christ’s passion and death is the most promising way for her to come to a surrender to God’s love, but it is not the only way.“ Vgl. auch STUMP, ELEONORE: *The Doctrine of the Atonement*. Response to Michael Rea, Trent Dougherty, and Brandon Warmke, in: *EJPR* 11 (2019), 165–186.

236 Vgl. STUMP, *Atonement*, 278.

237 Vgl. ebd., 486, FN 74. Notwendig ist er *de facto*, weil Gott sich entschieden hat, so zu handeln. Er hätte andere Wege wählen können, um den Menschen zu erlösen. Präziser ist demnach die von Stump auch gewählte Formulierung „conditionally necessary“.

238 Vgl. Kap. 6.3 dieser Arbeit.

239 STUMP, *Atonement*, 132.

240 Vgl. ebd., 160: „Sensing what it feels like to do and to want to do such things can be very troubling if the things in question are deeply revulsive to one’s moral sensibilities, to one’s own beliefs and desires.“

241 Vgl. STUMP, *Wandering*, insb. 65–73.

Person Jesu Christi zu beziehen. Denn diese *menschliche* Fähigkeit des intuitiven Wissens um den emotionalen Zustand des Anderen sei bei Jesus Christus aufgrund der *göttlichen* Natur nicht an ihre raum-zeitliche Grenze gebunden, sondern erlaube ihm, in einmaliger Weise, jenes mind-reading auf alle Menschen aller Zeiten auszudehnen. So aber blicke er in den tiefsten Abgrund, denn dies bedeute unter anderem, den inneren Zustand der Täter aller Verbrechen der Geschichte gegenwärtig zu haben.²⁴² So lasse sich erklären, in welcher Weise Jesus Christus die Sünden der Welt getragen habe und wie es sein könne, dass er den Moment der Gottverlassenheit durchlebe. Der Schrei „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Mt 27,46; Ps 22,2) zeige an, dass der Schrecken über die Gleichzeitigkeit zu aller Sünde so groß ist, dass Jesus sich in diesem Moment der Gegenwart Gottes nicht mehr sicher sein konnte.²⁴³ Der Grund der Gottverlassenheit liegt so nicht in einem Unwillen

242 Vgl. STUMP, Atonement, 164: „In this condition, Christ will have in his psyche a simulacrum of the stains of all the evil ever thought or done, without having any evil acts of his own and without incurring any true stain on the soul.“

243 Dieser Frage muss sich allerdings auch exegetisch genähert werden. Entscheidend ist dabei, ob das Zitat aus Ps 22,2 eine so drastische Interpretation der Gottverlassenheit erlaubt oder als ein Verweis auf das Beten des gesamten Psalmes gesehen werden muss, der im hoffnungsvollen Gotteslob endet. STOWASSER, MARTIN: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34): Beobachtungen zum Kontextbezug von Ps 22,2 als Sterbewort Jesu im Markusevangelium, in: Biblische Zeitschrift 58 (2014), 161–185, 179 plädiert gegen GESE, HARTMUT: Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: ZThK 65 (1968), 1–22 für ersteres und kritisiert: „An diese forschungsgeschichtliche Position ist grundsätzlich zurückzufragen, warum Ps 22,2 zitiert wird, wenn Mk genau das Gegenteil von dem ausdrücken wollte, was er Jesus sagen lässt.“ Ähnlich HOFFMEISTER-HÖFENER, THOMAS: Die vergessene Klage. Über die Erzählung vom gottverlassenen Schrei Jesu (Mk 15,22ff.), in: PETERS, TIEMO RAINER u.a. (Hg.): Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 26–37, 29f.: „Der Erzähler läßt uns keine Wahl: Von Errettung, wovon die zweite Hälfte des 22. Psalms spricht (Ps 22,22b–32), erzählt dieser Text nichts.“ Stumps starke Betonung des Moments der Gottverlassenheit läßt sich also durchaus exegetisch erhärten.

THEOBALD, MICHAEL: Der Tod Jesu im Spiegel seiner „letzten Worte“ vom Kreuz, in: Theologische Quartalsschrift 190 (2010), 1–30, 14 zeigt auf, dass eine Rückfrage nach dem *historischen* verbum ultimum Jesu von Mk auszugehen habe. Gegen eine Interpretation im Gefolge Bultmanns, die für eine sekundäre Hinzufügung votiert, argumentiert er ebd., 15 überzeugend dafür, dass das Zitat aus Ps 22,2 Teil der ältesten Überlieferungen gewesen sein könnte. Zugleich betont er ebd., 21: „Die Quellen entziehen sich jeglichem Versuch, die Mehrdeutigkeit, die über seinem Sterben liegt, in Eindeutigkeit zu überführen.“ Vgl. auch JANOWSKI, BERND: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003, 360–365, der aufzeigt, wie Ps 22 von Mk zur Deutung der Passion verwendet wird, und abschließend erinnert, „[...] daß die Klagepsalmen ein integraler Bestandteil des christlichen Gebets sind. Es scheint an der Zeit, daß diese – keineswegs

oder Makel auf Seiten Gottes oder Jesu, sondern in einem Abbruch der gegenseitigen Aufmerksamkeit durch den Abgrund, der sich Jesus im mind-reading der Menschheit auftut.²⁴⁴ Auf diese Weise ist der Intuition Rechnung getragen, dass Christus einerseits unmöglich von Gott verlassen sein könne und zugleich die Sündenfolge aller Menschen teile.²⁴⁵ Der mögliche Einwand, dass die Gottverlassenheit sich dann nur zum Schein ereignet habe, trifft meines Erachtens nicht zu. Denn solange die geteilte Aufmerksamkeit unterbrochen ist, bricht in gewissem Sinne auch die gemeinsame Beziehung ab.

Auf diese Weise *geschieht*, was Gott möglich ist, um die Einheit mit den Menschen zu erreichen, die, wie zuvor betont, da beidseitig, nicht einseitig verwirklicht werden kann. Jesu Passion ermöglicht so, was bisher als Ziel des menschlichen Lebens benannt war: die Liebeseinheit mit Gott, sofern sich der Mensch nun seinerseits durch den Prozess der Rechtfertigung und Heiligung der göttlichen Gnade öffnet:

In the mutual indwelling of God and a person in grace, the human person is within God, in virtue of her psyche's being within the human mind of Christ, who is the second person of the Trinity; and God is within her, in virtue of the Holy Spirit's being within her psyche. And so, on this account, the triune God is within a human person and a human person is within the triune God.²⁴⁶

Die Verwirklichung des im Umgang mit dem Leiden entscheidenden Moments der Einheit von Gott und Mensch geschieht also in Stumps Rekonstruktion durch Jesu Christi Leben und Sterben, wobei dessen Öffnung für den Geist aller Menschen²⁴⁷ das Gott mögliche Werk darstellt, um diese Einheit Wirklichkeit werden zu lassen.

neue – Einsicht in Theologie und Kirche wieder zur Geltung kommt.“ (ebd., 365) Diese Erinnerung wird in Kap. 9 erneut aufgegriffen.

244 Um dies zu verdeutlichen, bemüht STUMP, *Atonement*, 153 eine Analogie aus Tolkiens *Herr der Ringe*. Als der Hobbit Pippin in den Palantir, einen magischen Gegenstand, blickt, wird er „in a mind-reading way“ mit Sauron, dem bösen Herrscher von Mordor, verbunden und ist für die ihn umgebenden Freunde nicht ansprechbar, die sich abmühen, ihm zu Hilfe zu eilen.

245 Zum Ausdruck kommt diese Spannung etwa in Schleiermachers Abgrenzung von Luther. Vgl. dazu sowie v.a. zu den Interpretationen Moltmanns und Balthasars DAHLKE, BENJAMIN: Psalm 22 in der Passion Jesu. Zur neueren Auslegungsgeschichte, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93 (2017), 199–237, bes. 206f.

246 STUMP, *Atonement*, 166.

247 Hier wäre die vorsichtige Rückfrage anzudeuten, ob Jesus Christus in der Öffnung für den Geist *aller* Menschen *aller* Zeiten nicht neben dem abgründigen Schrecken auch der Gegenwart lebendiger Gottesbeziehungen gewahr werden müsste. Was besagte es über die Schöpfung, wenn dies nicht der Fall wäre? Diesen Gedanken verdanke ich einem Gespräch mit Markus Adolphs.

Eine Stärke dieser Sicht ist, dass sie das biblische Zeugnis, dass Jesus die Sünden der Welt getragen habe (vgl. 1 Petr 2,24) oder selbst zur Sünde geworden sei (vgl. 2 Kor 5,21), auf eine Weise zur Geltung bringen kann, die nicht in die Probleme der Satisfaktionstheorie gerät.²⁴⁸ Sie kann zudem plausibel machen, wie in den Verlassenheitsschrei die Erfahrung der Gottesferne der Menschheit überhaupt integriert ist, ohne behaupten zu müssen, dass die je spezifische Erfahrung des einzelnen Leidens im Kreuz aufgehoben oder verklärt sei. Was Metz nur andeutet, wenn er von „jenem Schrei“ spricht, „in dem man die gesamte Passionsgeschichte der Menschheit versammelt sehen darf“²⁴⁹, wird bei Stump spekulativ durchdrungen. An die Stelle des Sünders tritt Jesus also nicht durch eine an ihm stellvertretend vollzogene Strafe, sondern durch radikale Empathie: das erschreckende Nachfühlen dessen, *wie es ist*, Täter zu sein.²⁵⁰ Hier zeigt sich in aller Radikalität: „Noch am Kreuz lebt er einen Gott, der entschlossen ist, die Menschen auszuhalten.“²⁵¹ Auch die von Ottmar Fuchs angestellte Überlegung, dass Jesus im Moment der Gottverlassenheit „mit den Nichtgläubigen ein Nichtgläubiger geworden“²⁵² sei, könnte sich in einer derartigen Interpretation des Verlassenheitsschreis wiederfinden.

So faszinierend diese Idee ist, so voraussetzungsreich ist sie allerdings. Dies beginnt beim Verhältnis Gottes zur Zeit. Stump konzipiert Gottes Ewigkeit selbstverständlich als Gegenwart zu aller Zeit, die es erlaubt, die ganze Menschheitsgeschichte im ewigen „Jetzt“ präsent zu wissen.²⁵³ Von vielen möglichen

248 STUMP, Atonement, 71–109 liefert eine sehr scharfe Kritik an der Lehre Anselms, die darin mündet, die Unvereinbarkeit mit der Aussage, dass Gott die Liebe ist, herauszustellen; kritisch dazu: STEPHAN, HAYDEN: Is the God of Anselm unloving? A response to Eleonore Stump, in: Religious Studies 57 (2021), 418–433; vgl. für eine kritische Auseinandersetzung mit Anselms Zugang auch LANGENFELD, Das Schweigen brechen, 110–154 sowie HOPING, Jesus, 282–289.

249 METZ, Memoria, JBMGS 4, 107.

250 Biblisch ist hier Dtn 21,23; Gal 3,13 anschlussfähig. Vgl. mit Bezug darauf die ebenso einholbare Überlegung bei McCORD ADAMS, MARILYN: Christ and Horrors: the coherence of Christology, Cambridge 2006, 41: „By dying a ritually cursed death, God in Christ crucified identifies – at least symbolically – with horror-perpetrators whose deeds cast them into outer darkness, outside the bounds of human decency.“ Vgl. zur Rekonstruktion ausgehend vom biblischen Befund HOLMÉN, TOM: Theodicy and the Cross of Christ. A New Testament Inquiry (Library of New Testament Studies 567), London 2019, bes. 57–80.

251 WERBICK, Christlich glauben, 354 mit Verweis auf Petrus Abaelard.

252 FUCHS, OTTMAR: Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern 2016, 63 im Anschluss an Bultmann.

253 Vgl. dazu etwa STUMP, Atonement, 11; 118–121 sowie DIES., Aquinas, 131–158. Ebd. wird betont, wie Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit mit seinem biblisch bezeugten geschichtsmächtigen Wirken kompatibel seien. Vgl. dazu besonders DIES., The God of the Bible.

Folgeproblemen, die dadurch entstehen, ist eines der drängendsten die Frage, ob so nicht doch Metz' Befürchtung eintritt, dass das Leiden verewigt werde.²⁵⁴ Denn das Leiden eines jeden Menschen wäre ebenso immer im göttlichen Jetzt *gegenwärtig* wie das Kreuz Jesu. Auch wenn man dieser Konzeption folgt, bleibt die entscheidende Kritik aber, ob hier das chaledonische Bekenntnis nicht in einer Weise überdehnt wird, die zu einer monophysitischen Schlagseite führt. Konkreter: Wenn eine menschliche Fähigkeit räumlich-zeitlich entgrenzt wird, hört sie auf, eine menschliche Fähigkeit zu sein. Die Betonung, dass es sich beim mind-reading um eine spezifisch menschliche Fähigkeit handele, ist ja gerade entscheidend²⁵⁵ und wird von Stump durch die Bezugnahme auf neurobiologische Forschung deutlich herausgestellt. Gerade deshalb ist es vor dem Hintergrund des wahren Menschseins Jesu problematisch, von der Aktualisierung einer solchen Fähigkeit „beyond the merely human“ zu sprechen.²⁵⁶ Wie wäre ein Mensch, der seine *menschlichen* Fähigkeiten durch göttlichen Beistand in einer anderen Menschen prinzipiell nicht zugänglichen Weise aktualisieren könnte, „in allem uns gleich, außer der Sünde“ (DH 301; Hebr 4,15)? So gelingt die spekulative Durchdringung des Geschehens in dieser Weise aus meiner Sicht nicht, ohne in eine Schiefelage zu geraten. Für unseren Zusammenhang aber ist entscheidend festzuhalten: In Stumps Entwurf buchstabiert die Reflexion auf die Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu aus christlicher Sicht aus, *wie* der in der Defense beschriebene Grund Gottes, das Leiden zuzulassen, fruchtbar werden kann. Leben und Passion Jesu sind in diesem Sinne untrennbar mit dem Wirksamwerden der Liebeseinheit von Gott und Mensch verbunden, stellen für sich genommen jedoch keine hinreichende Antwort auf das logische Theodizeeproblem dar.²⁵⁷

Stumps Vorgehen grenzt sich dabei explizit von einem Ansatz Alvin Plantingas ab, der exakt dies zu zeigen versucht hatte. Ihm gelten, über den Anspruch der von ihm vorgelegten *free will defense* hinausgehend, die Inkarnation sowie

254 Vgl. METZ, Memoria, JBMGS 4, 33.

255 So bemerkt Rolfe King zu Recht: „That Christ has, in Stump's terminology, a divine mind, does not help, for the capacity of the human mind is what matters.“ Vgl. KING, ROLFE: Rez. zu Stump, Eleonore: Atonement, in: Notre Dame Philosophical Reviews 2020; online unter: <https://ndpr.nd.edu/news/atonement/> (letzter Zugriff: 05.05.2020).

256 STUMP, Atonement, 134: „That is, even while acting in his human nature, Christ can use powers that are beyond the merely human and that are available to him only through his divine nature.“

257 Dies lässt sich präzisieren: Sie lösen nicht das Problem, warum überhaupt wir uns in der Welt vorfinden, die Leid enthält, sind mithin keine Widerlegung des logischen Problems des Übels; als „Antwort“ ließen sie sich allerdings in dem Maße bezeichnen, in dem sie die Gemeinschaft von Gott und Mensch zum Ausdruck bringen und franziskanisch-narrativ vermitteln.

das versöhnende Handeln Gottes in Jesu Leben und Sterben *als* Theodizee. Dafür argumentiert er, indem er den Wert unterschiedlicher möglicher Welten miteinander vergleicht. So wie ihm eine Welt mit freien Wesen wertvoller erscheint als eine ohne, gilt dies in gesteigertem Maße für die in Christus geschehene Versöhnung. Da diese allerdings Sünde und Übel zur Voraussetzung habe, schließt er:

But all the highly eligible worlds contain Atonement; hence all the highly eligible worlds contain sin and evil, and the suffering consequent upon them. You can't have a world whose value exceeds L without sin and evil; sin and evil is a necessary condition of the value of every really good possible world. O Felix Culpa indeed!²⁵⁸

Hier wird der bei Stump im Anschluss an Thomas gemachte Unterschied zwischen dem *antecedent* und *consequent will*²⁵⁹ Gottes eingeebnet. Die Konsequenz ist erheblich: Bei aller Kritik an Stumps Defense, ermöglicht ihr diese Unterscheidung, die Aussage aufrecht zu erhalten, dass Gott das Leiden nicht will. Hier scheint es kaum noch möglich zu erklären, warum wir unseren moralischen Intuitionen folgen sollten, wenn die Sünde selbst Voraussetzung für den größeren Wert der Welt ist. Erlösung wird zudem strikt auf die Frage der Schuld enggeführt. Nimmt man allerdings die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen vor aller Schuld an²⁶⁰ oder geht davon aus, dass die Inkarnation auch ohne Sünde möglich gewesen wäre,²⁶¹ so ist diese Theodizee selbst dann gescheitert, wenn man den Vergleich unterschiedlicher Welten ebenso für möglich hält wie Gottes Wissen um die kontrafaktischen Freiheitsentscheidungen in ihnen.²⁶²

258 PLANTINGA, ALVIN: Supralapsarianism or ‚O Felix Culpa‘, in: INWAGEN, PETER VAN (Hg.): Christian Faith and the Problem of Evil, Cambridge 2004, 1–25, 12. Die Abkürzung L bezeichnet hier das „level L of excellence or goodness“ (ebd. 10).

259 Vgl. für diese Unterscheidung STUMP, Wandering, 385 und Kap. 6.6.

260 So ist es etwa mit PRÖPPER, THOMAS: Theologische Anthropologie II, 672 „doch schon unsere Freiheit und nicht erst ihre Selbstverfehlung und Sünde, worin unsere Angewiesenheit auf die Gnade ihren Grund hat.“

261 Daran erinnert MCCORD ADAMS, MARILYN: Plantinga on „Felix Culpa“: Analysis and Critique, in: Faith and Philosophy 25 (2008), 123–140, 131. Auf den entsprechenden Streit zwischen Thomisten und Scotisten geht auch PRÖPPER, Theologische Anthropologie II, 673 ein.

262 Lässt man sich auf das Projekt eines Weltenvergleichs ein, stellt sich zudem die Frage mit grausamer Konsequenz, ob die Erlösung nicht als umso wertvoller gedacht werden müsste, je größer die Schuld und das Leiden sind. Plantingas Vorgehen scheint mir außerdem ein Beispiel für ein problematisches Verständnis des Diktums *Lex orandi, lex credendi* zu sein. Der Ausruf „O felix culpa“ ließe sich zwar schon in seiner liturgischen Verwendung problematisieren. Man wird ihn aber als liturgischen Freudruf in der

Nun handelt es sich bei Plantingas Ansicht um eine Position mit sehr weit reichendem Anspruch.²⁶³ Die meisten Versuche, das Leiden und Sterben Jesu

Osternacht einordnen müssen, ehe man ihn zum Leitwort eines theologischen Aufsatzes macht, auch, wenn man sich, wie hier Plantinga, einer langen Tradition anschließen kann; vgl. LEIBNIZ, *Theodizee I*, 10.

- 263 Wenn Stump den Gedanken der *felix culpa* auch nicht als Theodizee akzeptiert, so reflektiert sie ihn im Kontext ihres 2022 erschienen Werks *The Image of God. The Problem of Evil and the Problem of Mourning*, das ihre Gedanken aus *Wandering* und *Atonement* fortführt. Der von ihr darin als „Problem of Mourning“ beschriebene Komplex fokussiert ein Überhangproblem der Theodizeedebatte. Selbst im Falle einer geglückten Defense stelle sich nämlich die Frage, ob eine Welt *ohne Sündenfall* nicht besser gewesen wäre, so dass jede Antwort auf das Theodizeeproblem – und damit auch ihre eigene in *Wandering in Darkness* – vom Einwand bedrängt werde, dass die dort charakterisierte Rolle des Leidens unter anderen Umständen gar nicht ‚nötig‘ gewesen wäre. Auch ihre eigene Defense steht daher vor der Frage, ob sie nicht nur den Plan B in den Blick bekommt, und ob Rechtfertigung und Heiligung ohne den Sündenfall nicht überflüssig gewesen wären. Das Problem lautet also mit STUMP, *The Image*, 285f: „The story of creation on Christian theology seems to be the story of an omniscient, omnipotent, perfectly good, disappointed God.“ In Stumps Rekonstruktion der christlichen Tradition besagt die Idee der *felix culpa* allerdings, dass die postlapsarische Welt am Ende *besser* für die Geschöpfe sein kann als eine Welt ohne Fall: „On the *felix culpa* view, it is possible for any post-Fall life of a human being to be better than that life would have been in a world without a Fall, that is, without the evil and the suffering of the post-Fall world.“ (ebd., 116) Eine Verteidigung des *felix-culpa*-Weltbildes ist daher nach Stump die angemessene Antwort auf eine Anfrage an die Defense, die ihrerseits als Antwort auf das Theodizeeproblem erfolgt war; das *felix-culpa*-Weltbild ist (im Gegensatz zur Ansicht Plantingas) nicht selbst eine Antwort auf dieses Problem, die durch die thomanische Defense vorliegt.

Indem sie sich erneut biblischen Narrativen zuwendet, versucht Stump in ihrem Werk aufzuzeigen, dass exemplarisch Petrus und Maria Magdalena gerade durch die Wunden, die ihr Leben ausmachen, in beeindruckender Weise ihr wahres Selbst finden konnten, als wenn es diese nicht gegeben hätte: „On the *felix culpa* view, this perfection of a person's true self is more possible in a post-Fall world than it would have been in the world as God originally intended it because it is possible for a human being to resemble God more or better in the post-Fall world.“ (ebd., 142) Ohne Stumps erneut monumentalem Werk an dieser Stelle gerecht werden zu können, stellt sich die Frage, wie wir in der Situation sein sollen, die kontrafaktische „Welt ohne Fall“ in einen Vergleich einzubeziehen. Verstünde man diese Welt ohne Fall derart, dass relevante Willensfreiheit ausgeschlossen wäre, sind die entsprechenden Argumente bereits in der Diskussion der *free will defense* vorgebracht worden. Auch Stump hatte in ihren Analysen sehr überzeugend aufgezeigt, dass die Einheit von *zwei* Personen beidseitige Bereitschaft, *mithin* Freiheit, erfordert und auch durch Gott nicht einseitig hervorgebracht werden kann. Ist gemeint, dass in einer Welt ohne Fall Freiheitsentscheidungen immer nur zum Guten getroffen würden, sehe ich nicht, wie sich die Überlegenheit gegenüber dieser kontrafaktischen Welt aufweisen ließe. Es ist m.E. aber auch nicht nötig: *dieses* Leben in *dieser* Welt ist es, dessen Zustimmungswürdigkeit angefragt ist und dem die Defense gilt.

Dabei bleibt ihre Interpretation der Geschichten von Maria Magdalena und Petrus berührend und theologisch präzise, auch wenn die weitreichende Konsequenz abgelehnt

zur Bearbeitung des Theodizeeproblems heranzuziehen, rekurrieren auf die Bedeutung des Mitleidens Gottes, und in einem gewissen Sinne lassen sich sowohl Stumps „psychologischer“ als auch der „metaphysische“ Grund unter dieses Stichwort fassen. Das Mitleiden ist bei ihr jedoch kein Wert an sich, sondern Konsequenz der Öffnung zur Einheit mit den Menschen, die Empathie auch mit den von Schuld Gezeichneten erfordert. Da bei Stump zudem die Reflexion auf die Theodizeefrage und Jesu Passion methodisch getrennt bleiben, könnte sie nicht so weit gehen, zu formulieren, wie Walter Kasper es tat: „Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott.“²⁶⁴ Eine derart pointierte Zuspitzung zieht genau die Kritik auf sich, die Johann Baptist Metz auf den Punkt bringt: „Wer die Abwesenheit Gottes, seine Ferne in der Leidenserfahrung dadurch überbrücken will, dass er Gott selber auch leiden lässt, der schafft nicht etwa Nähe, sondern verdoppelt das Leiden in der Welt.“²⁶⁵ Zudem lässt sich in einer solchen Formulierung in der Tat eine implizite „Verharmlosung der Negativität menschlichen Leidens“²⁶⁶ ausmachen, wenn Jesu Kreuz – „wie in Mel Gibsons Film“²⁶⁷ – als alles andere Leid der

wird, die sie daraus zieht (vgl. bes. ebd., 277–309). Stump zeigt überzeugend auf, wie beide in ihrem Leben die Gottebenbildlichkeit zur Geltung bringen, sie dabei ihr eigenes Leiden und Scheitern integrieren können und welche Rolle Christi Passion dabei spielt. Selbst aus der im Kreuzesgeschehen ausgedrückten Liebe Gottes scheint mir allerdings nicht zwingend zu folgern, dass diese Liebe in anderen geschichtlichen Konstellationen nicht anders zum Ausdruck hätte kommen können – so dass auch die Rolle Christi im Leben der kontrafaktischen Maria und des kontrafaktischen Petrus sich auf andere Weise hätte zeigen können als durch die Herausbildung des wahren Selbst im Leiden. Eine Defense operiert allerdings immer schon mit dem „postlapsarischen“ Zustand der Welt, denn der kontrafaktische Petrus wäre nicht Petrus.

264 KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 244. Vgl. auch STUMP, *Atonement. Response to Critics*: „If ... all that there is in Christ's incarnation and passion is an additional suffering in the world, then what Christ endures simply makes more suffering. It does not alleviate or defeat the suffering or the shame of others.“

265 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 34; ebd. explizit gegen Walter Kasper. Etwas vorschnell könnte daher auch die Bemerkung bei GRESHAKE, *Warum*, 70 sein: „Das Wort vom ‚leidenden Gott‘ ist auch die eigentliche Antwort auf die Frage von J.B. Metz, ‚wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner‘ Welt.“

266 METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 33.

267 Ebd., 65. Hier markiert Metz m.E. zu Recht die Ideologiefälligkeit einer Tradition, die SCHNÄDELBACH, HERBERT: *Der Preis des Christentums*, in: *Die Zeit* 20 (2000); online unter: https://www.zeit.de/2000/20/200020.christentum_xml/seite-2 (letzter Zugriff: 07.12.2020), zwar nicht uneinseitig, aber nachdenkenswert, zu den „Geburtsfehlern“ des Christentums rechnete. Denn in dessen Geschichte sieht er „[...] wahre Blutorgien. Seit dem späten Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert ist die christliche Ikonografie eine Welt von ‚Blut und Wunden‘. Die Maler und Bildner können sich gar nicht genug tun in der grausigen Darstellung der Leiden Christi und der unzähligen Märtyrer. Warum

Geschichte überragend dargestellt wird. Dann aber würde die Christologie nur als eine weitere Strategie fungieren, die klagende Rückfrage an Gott auszu-schalten. Im Blick sind bei Metz vor allem die theologischen Ansätze Eberhard Jüngels, Jürgen Moltmanns und Hans Urs von Balthasars.²⁶⁸ Auch Metz redet mit seiner Kritik nicht dem Apathieaxiom das Wort, sondern beharrt erneut auf dem Zeitvermerk aller theologischen Aussagen:²⁶⁹ Gerade wenn die noch ausstehende Gerechtigkeit für die Leidenden der Geschichte eingefordert werden soll, kann Gott nicht *bloß* als der Mitleidende gedacht werden; um der legitime Adressat seiner Rückfragen zu sein, muss ihm vielmehr diese Rettung zugetraut werden können. Das aber führt notwendig zu einem Anschlussproblem. „Wenn Gott diese Macht hat [...]“, so fasst Armin Kreiner treffend zusammen, „stellt sich die Frage, warum er das Leid nicht schon hier und heute beendet? Hinsichtlich dieser Frage hilft nun der Hinweis auf das Mitleiden Gottes keinen Schritt weiter.“²⁷⁰ Zumindest gilt dies so lange, wie Gott die prinzipielle Errettungs- oder Schöpfungsmacht zugesprochen werden.²⁷¹ Daher bleiben diese Rückfragen auch dann noch bestehen, wenn, um der Fokussierung auf die menschliche Sünde und den Problemen der Satisfaktionstheorie zu entkommen, der Gedanke umgekehrt und angenommen wird, „dass Gott durch seine Menschwerdung sein Schöpfungswerk gesühnt hat.“²⁷²

Das logische Theodizeeproblem selbst wird also durch ein mögliches (Mit-)Leiden Gottes nicht gelöst, es wird nicht einmal abgeschwächt.²⁷³ Das war von

hängt ein sterbender Gehentker in allen Kirchen und bayerischen Schulstuben – und nicht ein Auferstandener?“

268 Vgl. für eine Darstellung und die Rückfrage, ob Metz' Kritik der mangelnden Theodizee-sensibilität jeweils zutrifft, TÜCK, *Christologie*, 176–200. Tück selbst betont demgegen-über entschieden die Bedeutung des Kreuzes für das Theodizeeproblem.

269 Vgl. METZ, *Memoria*, JBMGS 4, 36.

270 KREINER, *Gott im Leid*, 184. Vgl. ebd., 173–189 für die Diskussion der Frage nach dem Mit-leiden Gottes mit besonders scharfer Kritik an Moltmann; dazu ebenso HERMANNI, *Das Böse*, 243–252.

271 Vgl. KREINER, *Gott im Leid*, 184; STOSCH, *Theodizee*, 35.

272 STRIET, MAGNUS: Vorwort, in: FUCHS, *Der zerrissene Gott*, 11. Vgl. auch DERS.: Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: DERS./TÜCK, JAN-HEINER (Hg.): *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (Theologie kontrovers)*, Freiburg i.Br. 2012, 11–31, 22: „Gott leistet in der Menschwerdung die Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er sich als Sohn das zumutete, was er allen Menschen zumutet: Ein Leben, das nicht nur voller Schönheit und Lust sein kann, sondern auch ungeheure Abgründe bereithält.“ Vgl. zur Kritik den Beitrag Jan-Heiner Tücks im selben Band sowie HOPING, *Jesus*, 295f.

273 Anders TÜCK, *Christologie*, 200: „Wenn nämlich Gott selbst sich dazu bestimmt hat, in der Kenose seines Sohnes Leid und Tod auf sich zu nehmen, um sich in diesem Tod mit allen zu identifizieren, dann ist die Theodizeefrage zwar nicht beantwortet, aber sie

Eleonore Stump, deren Ansatz ja der Ausgangspunkt der Überlegungen war, auch nicht behauptet worden. Dies festzuhalten ist allerdings nicht gleichbedeutend mit der Annahme, es sei irrelevant, ob Gott als leidend gedacht werden könne. Soll gedacht werden, dass Gott seiner Schöpfung in Liebe zugewandt ist und dem Wort dabei kein gänzlich anderer als einem von Menschen verständlicher Sinn zugeschrieben werden, dann „leidet“ auch Gott und ist von den Schrecken der Menschheitsgeschichte nicht unberührt. Jesu Leben (!) und Sterben machen dies christlich gesprochen offenbar, insofern sich diese Liebe sowie ihr unbedingter Ernst durch Jesu Leben und seine Bereitschaft zum Tod zeigen.²⁷⁴ Daher ist auch bei der Bezugnahme auf Rahners berühmten Ausspruch²⁷⁵ zu differenzieren. Ihm ist zuzustimmen, wenn es darum geht, den leidenden Gott, und sei es in der Sühne für sein eigenes Schöpfungswerk, als vorschnelle Antwort auf die Theodizeeproblematik zu präsentieren und so implizit auch nicht mehr als den Erlöser aus dem Leid zu bekennen. Andererseits wäre der Satz überinterpretiert, wenn er so verstanden würde, dass er die Hoffnungsperspektive mindere, die Christinnen und Christen am Kreuz wahrnehmen dürfen: dass es nämlich – auch das Rahner – „keinen Abgrund des Daseins mehr [gibt], in den hineingestürzt man nicht das

verliert ihre Schärfe.“ Dies gelte, „weil Gott selbst sich den Bedingungen des Leids unterworfen und gerade dadurch eine Perspektive des Heils für alle eröffnet hat.“ (ebd.f.)

- 274 Vgl. PRÖPPER, THOMAS: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München München ³1991, 197. Vgl. zum „leidenden Gott“ etwa FIDDES, PAUL: Christianity, Atonement and Evil, in: MEISTER/MOSER, Companion, 210–229, 218. Auch an diesem Punkt ist Stump bemüht, die Gegenüberstellung eines „apathisch-unberührten“ Gottes des „klassischen Theismus“ gegenüber einem involviert-engagiert mitleidenden Gott des „personalen Theismus“ zurückzuweisen. Sie weist darauf hin, dass die Unveränderlichkeit Gottes gerade nicht meine, dass Gott „blissfully indifferent to human suffering“ (STUMP, The God, 99) sei. Ebd.f. macht sie deutlich, dass es die Inkarnation ermögliche, auch die Leidensfähigkeit zu denken – die aufgrund der Lehre von der Ewigkeit Gottes zudem nicht zeitlich begrenzt sei; ebd., 100f.: „For this reason, on the understanding of God as eternal, God is never unable to suffer or die.“
- 275 RAHNER, KARL: Zugänge zum Theologischen Denken. Gespräch mit Theologiestudenten im Proseminar von Albert Raffelt an der Universität Freiburg/Br., 1974, in: SW (2007) 31, 109–120, 113: „Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.“ Explizit nimmt Rahner hier u.a. Bezug auf einen möglichen Patripassianismus bei Moltmann. HOPING, Jesus, 263 hält dazu fest: „Das ist keine besonders differenzierte theologische Aussage. [...] Rahner eignet sich nur eingeschränkt als Zeuge gegen eine Theologie des leidenden Gottes.“ Ähnlich wie Rahner spitzt FLASCH, KURT: Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation, München 2013, 178 diesen Theodizeeversuch zu.

ewige Leben auf seinem Grund finden könnte.²⁷⁶ Auch Markus Knapp ist der Ansicht, dass der viel zitierte Einwand Rahners „theologisch entschieden zu kurz“²⁷⁷ greife und verweist auf Dietrich Bonhoeffer, der in einer berühmten Passage seiner Briefe aus der Haft gerade die Schwachheit Gottes betont:

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 Matthäus 8,17 ganz deutlich, daß Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens! Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen.²⁷⁸

276 RAHNER, KARL: Was heißt Auferstehung? Zu Karfreitag und Ostern, Freiburg i.Br. 1985, 23. Mit Stump, und auch mit McCord Adams, lässt sich ein entscheidendes Problem des Übels als die Herabwertung der Betroffenen verstehen, als Scham und Ehrverletzung, wie es biblisch in den Ausgestoßenen oder Verfluchten zum Ausdruck kommt. Die Identifizierung Christi mit den Leidenden ist also keineswegs zwingend als Verklärung des Leids zu verstehen, sondern Hoffnung auf die Überwindung seines ausgrenzenden Charakters. Rahners Frage kann darum (bei der bleibenden Richtigkeit seiner Mahnung und der nötigen Differenzierung der Aussage) auch vom Begriff der Scham ausgehend eine vorsichtige Antwort erhalten. Was *nützt* das Mitleiden Gottes? Dass ich im gemeinschaftszerstörenden Ausgrenztwerden und der degradierenden Scham nicht allein bin, und so die Scham charakterisierende Gemeinschaftsunfähigkeit aufgebrochen werden kann. In diesem Sinne verstehe ich McCORD ADAMS, Horrendous, 127: „For Christians, the cross is an outward and visible sign that through such identification, God has nullified the power of horrendous evils to degrade.“ Ebd., 166f. ist sie sich der Gefahr bewusst, dass dies ebenfalls in eine Leidverklärung abrutschen kann; und einige ihrer Formulierungen sind nicht frei davon, ebd. 167: „my approach makes present participation in horrors *already* meaningful because they are partially constitutive of the most meaningful relationship of all. My claim is that the Incarnation already endows participation in horrors with a good aspect that makes way for their objective, symbolic defeat, even if participants do not yet recognize or appropriate this dimension of meaning (say, because they are non-Christians or atheists).“ Vgl. für die Implikationen für die Christologie vor allem McCORD ADAMS, Christ and Horrors, bes. 66–79.

277 KNAPP, MARKUS: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. 2009, 283.

278 BONHOEFFER, DIETRICH: Widerstand und Ergebung, Gütersloh ¹⁹2008, 192f. Zitat auch bei KNAPP, Die Vernunft, 283. Bonhoeffer betont in diesem Brief die Situation des Menschen, der sich nicht mehr auf die überflüssig gewordene „Arbeitshypothese“ Gott berufen muss. Der „Mündigkeit der Welt“ (BONHOEFFER, Widerstand, 193) korrespondiert gerade der „Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt.“ (ebd.) Es geht also nicht darum, das Leiden zu stilisieren; vielmehr betont Bonhoeffer ja, „von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen [zu wollen]“ (ebd., 142). Inwieweit auch islamischerseits von einer

Diese, auch von Stump aufgerufene Tradition des Mitleidens, lässt sich nicht als „spirituelle ‚Psycho-Logik‘“²⁷⁹ abqualifizieren, stößt aber an ihre Grenze, wenn sie 1) generalisiert wird²⁸⁰ und 2) blind dafür ist, dass sie die Rückfrage an Gott nicht zum Verstummen bringen kann, sondern umso drängender macht.

Bonhoeffers Hinweis auf den „Unterschied zu allen Religionen“ verweist bereits darauf, dass es sinnvoll sein könnte, sich dem Problem des Übels im Dialog der Religionen zuzuwenden. Bevor dies im Hinblick auf islamische Ansätze geschieht, soll der bisherige Stand noch einmal fokussiert und der Dialog eigens begründet werden.

„Schwäche Gottes“ geredet werden kann, wird im Folgenden noch adressiert. Vgl. für einen komparativ-theologischen Zugang zu Bonhoeffer SIDDIQUI, MONA: *Community and Divine Calling in Dietrich Bonhoeffer and Sayyid Qutb*, in: *DIES.: Human Struggle. Christian and Muslim Perspectives*, Cambridge 2021, 83–138.

279 KREINER, *Gott im Leid*, 186.

280 WILLIAMS, *Redeeming Sorrows*, 262: „The passion of Christ, as an inexhaustible resource of possible meaning and healing, is one thing; I cannot see that it can be generalised into a universal principle that confers value on suffering irrespective of the sufferer’s own account.“

Überleitung

7.1 Zwischenfazit

Bisher hat sich gezeigt, dass der Theodizeediskurs unterschiedlichen Kritiken ausgesetzt ist, die nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Dazu zählt die Mahnung, nicht vorschnell die Grenze der Autorität der Leidenden zu überschreiten, die selbst allein die Frage beantworten können, ob ihr Leben und ihre Freiheit ein Gut ist, das trotz des dadurch geschehenen Leidens sein *soll*. Diese Kritik kann ebenfalls auf blinde Flecken in der theologischen Diskussion aufmerksam machen, wie sie sich etwa laut Tilley in der unterrepräsentierten Berücksichtigung struktureller Übel zeigte (1). Auch ein theoretischer Umgang mit dem Theodizeeproblem wird hinter die besonders bei Metz herausgestellte Einsicht nicht zurückfallen können, dass der klagenden Rückfrage nach Gott eine Priorität zukommt (2), die nicht durch theologische Bemühungen vollständig beantwortet werden kann und *soll*. Die dennoch nötige theologische Auseinandersetzung mit dem „argument from evil“ hat in erster Linie die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Frage des „Wie lange noch?“ aufrecht zu erhalten, die am Anfang steht und die ihr *nachdenkende* Theodizeeproblematik erst motiviert.

Bei diesem Vorgehen ist die Berücksichtigung narrativer Texte in doppelter Hinsicht von Bedeutung: zum einen fungieren sie im Sinne von Tilley und Metz als anamnetisch-unterbrechende Mahnungen, die die Selbstgenügsamkeit vorschneller Antworten erschüttern. Zum anderen zeigt Eleonore Stump auf, wie sie helfen können, den „dominikanischen Zugang“ der *free will* und *natural law defense* um die Erkenntnis zu erweitern, dass eine authentische Theodizee in den Kategorien interpersonaler Begegnung zu denken ist: und daher zu ihrer Vermittlung der Kategorie franziskanischen Wissens bedarf. Ist dabei der Ausgriff auf die eschatologische Vollendungshoffnung jeweils unaufgebbar, bleibt ebenso zentral zu skizzieren, wie a) die Begegnungserfahrung zwischen Gott und Mensch sowie b) die leidüberwindende Gerechtigkeit Gottes als *bereits gegenwärtig* erfahrbar werden können. Beides ist nötig, um nicht den Graben zwischen theoretischem und praktischem Zugang zu vertiefen. Damit ist der architektonische Rahmen abgesteckt, in dem ein theologischer Umgang mit dem Theodizeeproblem möglich scheint und von dem ausgehend nun die Perspektive geweitet werden soll.

7.2 Begründung des Dialogs

Dass an dieser Stelle die Perspektive der Arbeit auf das Gespräch mit islamischen Umgängen mit dem Leid geweitet werden soll, lässt sich zweifach begründen. Zunächst ist die atheistische Anfrage des *argument from evil* nicht gegen eine bestimmte christliche Lehre, sondern gegen jeden Gottesglauben gerichtet, der Gott als allmächtig und gut denkt. Ist die Existenz Gottes in Frage gestellt, so ist der Gottesglaube insgesamt, also auch der von Muslimen bezeugte, in Frage gestellt. Mutatis mutandis gilt ähnliches vom religions-internen Umgang mit dem Leid, das nicht Gottes Existenz, aber dessen Attribute, die Güte, die Allmacht oder den Zustand der Schöpfung, in Frage stellen könnte. Kurz: Bezüglich der Frage *ad extra*, so könnte man vermuten, sitzen die Gläubigen aller monotheistischen Religionen im selben Boot. Bei der Plausibilisierung der Gottesprädikate *ad intra* dürfte die Ausgangsfrage sich ähneln, da Leiderfahrungen schließlich nicht auf Religionsgrenzen begrenzt sind.¹

Der Ansatz der Komparativen Theologie geht darüber noch einen Schritt hinaus, indem er nicht nur nach einem *gemeinsamen* Problem fragt, sondern die Möglichkeit einräumt, die Theologie der anderen Religion als Lernort für das eigene theologische Denken zu verstehen. Auch und gerade dort, wo sich Unterschiede zeigen, könnte die Perspektivenweitung helfen, die christliche Debattenlage in neuem Licht zu sehen. Der Dialog erfolgt also in der Grundhaltung, der Gesprächspartnerin zuzutrauen, die eigene Theologie neu perspektivieren und bereichern zu können. Entsprechend geht es einem komparativ-theologischen Ansatz um „the advancement of theological truth through a process of learning from and through other religious traditions“.²

Dabei ist *erstens* der Frage nachzugehen, wie die bis hierher rekonstruierten Ansätze einen christlichen Blick auf theodizeerelevante islamische Diskurse perspektivieren können, und *zweitens* zu fragen, was sich von deren Spezifika christlicherseits für einen Zugang zur Theodizeeproblematik lernen lässt. Dabei sind es vor allem diese Ansätze, die nun in das Gespräch eingebracht werden sollen, die sich aus dem bisherigen Durchgang ergeben: die Möglichkeit, die Kategorie der *second-person experience* im Theodizeekontext fruchtbar zu machen (1), die Frage nach einem narrativen Zugang zum Problem (2), die von Metz ausgehende, klagende Rückfrage an Gott bei *gleichzeitiger* präsentischer Vorwegnahme einer Antwort (3) sowie die von Tilley und Metz angemahnte Berücksichtigung sozial-struktureller Übel im Diskurs (4).

1 Wie die eingangs erinnerte religionsverbindende Menschheitsfrage aus NA 1 erinnert: „Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es?“

2 CORNILLE, CATHERINE: *Meaning and Method in Comparative Theology*, Hoboken 2019, 115.

7.3 Islamische Theodizee?

Nicht selten beginnen komparative Hinführungen zum Theodizeeproblem mit dem Verweis auf die Diskussion, ob sich die Frage im Islam überhaupt stelle.³ Ein entscheidender Grund dürfte darin liegen, dass von christlicher wie muslimischer⁴ Seite „Theodizee“ mitunter auf ein Projekt neuzeitlich-westlicher Philosophie enggeführt wird,⁵ dem zudem ein fester Literaturkanon zugeordnet ist: Dort, wo Büchners und Dostojewskis Zusätzungen zitiert werden, gibt es ein Theodizeeproblem. Ein zweiter Grund dürfte seitens christlich geprägter Zugänge darin liegen, in den Spuren der Kreuzestheologie ein christliches Proprium, eine besondere Sensibilität im Umgang mit dem Leid zu sehen, die anderen Religionen a priori abgesprochen wird. So formuliert

-
- 3 So der Aufschlag im programmatischen Aufsatz von WATT, WILLIAM MONTGOMERY: Suffering in Sunniti Islam, in: *Studia Islamica* 50 (1979), 5–19, 5: „It has been noticed by various writers that Islam, in contrast to Judaism and Christianity, has paid little attention to the problem of theodicy, understood as the problem of showing how the suffering of good men is to be reconciled with the love of God for men.“ Auch MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 197 schreibt mit Verweis eben darauf, dass „der Islam dieser Themenstellung kaum Bedeutung zu[messe].“ Vgl. auch YARAN, CAFER SADIK: Theodizee im Islam, in: STOSCH, KLAUS VON/TATARI, MUNA (Hg.): *Handeln Gottes – Antwort des Menschen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn 2014, 55–70, 55; GÖRGÜN, TAHSIN: Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?, in: RENZ, ANDREAS u.a. (Hg.): *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, 31–48, 31. KESSLER, HANS: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 18 handelt das Thema ebenfalls schnell ab und hat vor allem das Motiv der klagenden Rückfrage im Blick: „Auch im Islam gibt es keine Theodizeefrage: Allah ist die höchste, unberechenbare Schicksalsmacht, der man sich nur unterwerfen kann; was geschieht, ist Allahs Wille, und der ist unbefragbar, in ihn muß man sich fügen; Allah anzuklagen und Rechtfertigung zu fordern, wäre Blasphemie.“
- 4 Vgl. etwa die Gegenüberstellung von SULEIMAN, FARID: Gut und Böse – der Ursprung des Bösen und die Theodizee – (k)ein Thema für die islamische Theologie?, in: BADAWIA, TAREK/ERDEM, GÜLBAHAR/ABDALLAH, MAHMOUD (Hg.): *Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen*, Wiesbaden 2020, 187–205, 198: „In einer Gesellschaft aber, in der Gottvertrauen, ‚Amāna‘-Prinzip und Jenseitsfokussierung strukturbildende Elemente der vorherrschenden Geisteswelt sind, ist aus meiner Sicht zu erwarten, dass der TP [= Theodizeeproblematik; L.W.] keine hohe Relevanz zugesprochen wird. Dagegen wird in einer Gesellschaft, in der man von absoluter Autonomie des Selbst, von der Beherrschung der Natur und von einem innerweltlich abgeschlossen Sinnsystem ausgeht, die Problematik wohl als besonders diskussionswürdig erscheinen.“
- 5 Vgl. MARQUARD, Entlastungen, 14 über „die spezifische Neuzeitlichkeit der Theodizee“. KAM, HUREYRE: Das Böse als Gottesbeweis. Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie (Islam im Diskurs 5), Berlin 2019, 13: „Bei genauer Betrachtung zeigt sich, dass sich die Vertreter dieser Position [dass es kein Theodizeeproblem im Islam gebe; L.W.] an dem Begriff ‚Theodizee‘ reiben, der von Leibniz in erster Linie für den christlichen Diskurs geprägt wurde.“

Werner Thiede etwa, dass „der Gott des christlichen Glaubens zweifellos mehr als jeder andere die Theodizeefrage provoziert! Denn hier wird er ausdrücklich als Gott der Liebe aufgefasst [...]“.⁶ Ähnlich hält Medard Kehl fest, dass „der gläubige Christ gerade im unerklärlich-übermäßigen Leid noch auf die Gegenwart eines in Christus ‚mitleidenden‘ Gottes bauen und darin bereits die Leid überwindende Kraft seiner Liebe erfahren kann“, während „dem gläubigen Muslim nur [bleibe], auf die völlig unverständliche, alle menschlichen Analogien übersteigende Weisheit und Gerechtigkeit Gottes zu vertrauen [...]“.⁷ *Zugleich* finden sich prominente muslimische Stimmen, die nicht nur *ein* Theodizeeproblem wahrnehmen, sondern ihm ebenso deutlich zentralen Stellenwert zumessen. Für Muhammad Iqbal ist es „really the crux of Theism“⁸, und Navid Kermani stellt Thiedes Analyse sogar auf den Kopf: „Weil der Koran die Allmacht Gottes und die Einsichtigkeit seines Tuns so deutlich hervorhebt, stellt sich das Problem der Theodizee im Islam noch drängender als im Judentum und Christentum.“⁹ So sehr die Diskussion an die von Leibniz ausgehende Begriffsgeschichte erinnern kann und zu Recht auf tendenziell

6 THIEDE, WERNER: *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007, 15. Nicht haltbar und theologisch hoch problematisch ist seine anschließende Feststellung, ebd., 16: „Im Alten Testament stellt sich darum das Theodizeeproblem noch nicht so scharf. Dort ist ja Gott noch nicht der liebende Vater der Menschen, den das Christentum verkündet.“ Diese kontrastierende Gegenüberstellung gerät in das Fahrwasser einer Abwertung des Alten Testaments, die m.E. auch das theologische Niveau teils nur unzureichend wahrnimmt – gilt Metz doch gerade die Theodizeesensibilität Israels als Charakteristikum der Hebräischen Bibel, formuliert ebd., 19 hingegen: „Fromme Bescheidenheit angesichts des Theodizeeproblems bleibt im Grunde im Horizont alttestamentlichen Gottesglaubens stecken. Die Herausforderung, aber auch die Chance auf echte, tiefe Antwort ist neutestamentlich ungleich größer.“ Auch jenseits der tendenziell supersessionistischen Sprache (Der „Horizont alttestamentlichen Gottesglaubens“ ist kein anderer als derjenige Jesu!), ist dies keineswegs eindeutig. Vgl. etwa HOLMÉN, *Theodicy*, 166, der erinnert, dass „the question that today is again experienced as the gist of the theodicy problem, namely, why bad things can happen to good people and good things to bad ones, is not relevant at all in the New Testament.“

7 KEHL, MEDARD: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg i.Br. 2008, 357.

8 IQBAL, MUHAMMAD: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Hg. v. M. Saeed Sheikh, Stanford/Lahore 2012, 64.

9 KERMANI, Schrecken, 126. JACKSON, SHERMAN: *Islam and the Problem of Black Suffering*, Oxford 2014, 4 hält fest: „It is a problem not for all religions but for those that insist that God is omnipotent and omnibenevolent.“ Mit KAM, HUREYRE: *Die Theodizee-Problematik aus der Perspektive der islamischen Theologie*, in: SIEDLER, DIRK (Hg.): *Dialog und Begegnung. Impulse für das Gespräch zwischen Christentum und Islam*, Göttingen 2017, 179–190, 179 ist es „unumgänglich, wenn man [...] Gott als absolut gut und gerecht bestimmt.“ Vgl. auch ABDELJELIL, JAMELEDDINE BEN: *Die Frage der Theodizee im Islam: Mensch Gott Gerechtigkeit*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 97 (2007). *Festschrift für Hermann Hunger zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern*, 15–20.

verlagerte Debattenschwerpunkte aufmerksam macht,¹⁰ so sehr zeigt sich vor allem, dass es wenig aussichtsreich ist, den Versuch von Essentialisierungen zu unternehmen.¹¹ Es geht also nicht darum, *Religionen als Ganze* auf einen Nenner zu bringen und zu vergleichen, sondern sich anhand der im Folgenden fokussierten Diskussionen dem Problem zu nähern.¹² Die Auswahl folgt dabei streng dem systematischen Ziel, auf der Grundlage der zuvor bearbeiteten Diskussion einen Zugang zum Theodizeeproblem zu gewinnen. Sie müht sich um die Begründung, warum eine bestimmte Ansicht eine gewichtige islamische Stimme ist, versucht aber an keiner Stelle der unmöglichen Aufgabe nachzugehen, „die Antwort des Islam“ darzustellen. Dabei wende ich mich zunächst ausgewählten Suren des Koran zu.

-
- 10 Vgl. ASGHAR-ZADEH, DARIUS: Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 29), Paderborn 2017, 465; „Dabei steht die christlich-muslimische Diskussion der Theodizeeproblematik, die sich häufig zwischen der theologischen Frage nach dem Warum des Leids (christlicherseits) und dem Begriff göttlicher Gerechtigkeit (islamischerseits) bewegt, nach wie vor in den Anfängen.“
- 11 SAFI, OMID (Hg.): *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, London 2003, 22 warnt am schönsten davor: „Islam’ does not get up in the morning, Islam does not brush its teeth. Islam does not take a shower. Islam eats nothing. And perhaps most importantly for our consideration, Islam *says* nothing. *Muslims* do. Muslims get up in the morning, Muslims brush their teeth, Muslims shower, Muslims eat, and Muslims speak.“ Hinzu kommt die in den vorangegangenen Kapiteln bereits angedeutete binnenreligiöse Pluralität, die auch im Dialog nicht übergangen werden darf. Vgl. dazu CORNILLE, CATHERINE: *The im-possibility of interreligious dialogue*, New York 2008, 68.
- 12 Vgl. auch die Hinweise zum „mikrologischen“ Vorgehen Komparativer Theologie bei STOSCH, *Komparative Theologie*, 194–199.

Ein koranischer Zugang

Nicht nur die Frage nach einem „neuzeitlichen“ islamischen Theodizeeproblem wird diskutiert; es ist zudem mehrfach darauf hingewiesen worden, dass die klagende Rückfrage an Gott, die Metz als die biblische Gestalt der Theodizeefrage bezeichnet hatte, im Koran keinen Platz habe.¹ Daraus wurde, wie gesehen, nicht selten ein generelles Urteil über den Umgang islamischer Theologie mit dem Leiden abgeleitet. Nun ist es zunächst so, dass sich klassische Antwortversuche der Tradition mit ebenso viel Recht auf koranische wie auf biblische Texte stützen können,² und bei einem solchen Versuch immer zu bedenken bleibt, dass, ebenso wie die der Bibel, „[...] die Sprache des Korans vorthoretisch ist.“³ Es wäre daher verfehlt, dort nach einer theoretischen Abhandlung der Theodizeefrage zu suchen. Leiderfahrungen werden vielmehr

-
- 1 Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 231: „Gott anzuklagen oder von ihm Rechenschaft über das eigene Schicksal zu fordern ist dem Koran fremd, die Theodizeefrage als ‚Warum?‘-Frage an Gott zu richten wäre Ausdruck des mangelnden Vertrauens in Gottes Größe und Güte und somit Ausdruck des Unglaubens“. Vgl. auch ZIRKER, HANS: *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, 204–220 zur „Theodizeeabwehr“; darauf nimmt ESS, JOSEF VAN: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra IV*, Berlin 1997, 507 affirmativ Bezug; SULEIMAN, Gut und Böse, 196: „Was nun den Koran betrifft, so wirft er die TP [= Theodizeeproblematik; L.W.] nicht auf und folgerichtig versucht er auch nicht, sie zu lösen.“
 - 2 MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 322 macht dies hinsichtlich der Motive von Prüfung und Strafe deutlich und verweist zugleich auf bleibende Unterschiede in Bezug auf das Thema der Sünde.
 - 3 GÖRGÜN, *Leid*, 35. Vgl. zudem die Erinnerung an die Differenz von Offenbarung und theologischer Systematisierung bei SIEVERS, MIRA: *Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer Koranischen Theologie (Islam im Diskurs 8)*, Berlin 2019, 11. Zutreffend ist also die Charakterisierung bereits bei BOWKER, JOHN: *The Problem of Suffering in the Qur’an*, in: *Religious Studies* 4 (1969), 183–202, 185: „Applied to suffering, this means, in effect, that suffering is treated in the Qur’an as it occurs, in direct and simple terms, not as a theoretical problem.“ Ähnlich hält ROUZATI, NASRIN: *Trial and Tribulation in the Qur’an. A mystical Theodicy*, Berlin-London 2015, 158 fest, „that the Qur’an does not develop a systematic theodicy, but rather aims to educate, to build character and to prepare and empower man to overcome occasions of suffering.“

in unterschiedlicher Weise und nicht selten, wie auch innerbiblisch, unter den deutenden Kategorien von Strafe⁴ und Prüfung⁵ thematisch.

Dass allerdings das Hiobmotiv der Anklage an Gott nicht *in gleicher Weise* koranisch wie biblisch präsent ist, ist eine häufig gemachte und sicherlich zutreffende Beobachtung, die gleichwohl noch einmal aufgegriffen werden wird. Im Folgenden soll sich der Frage genähert werden, warum dies plausiblerweise so ist und was daraus für die Frage nach dem Übel zu lernen ist. Den Ausgangspunkt bietet eine Annäherung an die *Erfahrung des Korans* mit Hilfe der von Eleonore Stump eingeführten Kategorien. Dies geschieht vor allem im Rekurs auf die Arbeit Navid Kermanis (1). Vor diesem Hintergrund werden dann die Rolle des koranischen Hiob (2) sowie das Moment der Gottverlassenheit in Sure 93 betrachtet (3), ehe die paradigmatische koranische „Theodizeelegende“ thematisiert wird (4). Durch dieses Vorgehen soll erstens der Stellenwert des Koran als Basis der theologischen Argumentation ernstgenommen werden, wie er sich auch in stärker philosophisch fundierten Überlegungen deutlich zeigt.⁶ Außerdem soll so für einen wertschätzend-verstehenden christlichen Zugang zum Koran geworben werden, der versucht, dessen Eigenwert wahrzunehmen und nicht bei einem Vergleich mit biblischen Daten stehenbleibt. Zweitens bilden das Hiobmotiv und der Topos der Gottverlassenheit die Brücke zu den zuvor behandelten Ansätzen und versuchen so, Tilleys mehrfach benannte Warnung zu berücksichtigen, Hiob nicht zum Schweigen zu bringen, während der Blick auf die „Theodizeelegende“ den Stellenwert narrativer Zugänge zur Frage aufgreift. Dies geschieht in der Absicht, genuin islamische Zugänge zur Leid- und Theodizeethematik zu würdigen und anschließend in den Dialog mit den behandelten christlichen Ansätzen zu bringen.

4 Vgl. BOWKER, *The Problem*, 190; WINTER, TIMOTHY: *Islam and the Problem of Evil*, in: MEISTER/MOSER, *Companion*, 230–248, 231; GHALY, MOHAMMED: *Islam and Disability. Perspectives in Theology and Jurisprudence*, London 2010, 42f.

5 Vgl. BOWKER, *The Problem*, 192; WINTER, *Islam*, 234, der hier Verknüpfungen zur *soul-making theodicy* eröffnet; MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 220f.; ZIRKER, *Islam*, 213f.; ASLAN, ADNAN: *Sündenfall und Überwindung des Bösen und des Leidens im Islam*, in: KOSLOWSKI, *Ursprung und Überwindung*, 31–62, hier 56–59; ABDELJELIL, JAMELEDDINE BEN/MIDDELBECK-VARWICK, ANJA: *Gerecht und barmherzig? Glauben an Gott angesichts des Leids*, in: MEIBNER, VOLKER (Hg.): *Handbuch christlich-islamischer Dialog*, Freiburg i.Br. 2014, 160–168.

6 So hält exemplarisch MOBINI, MOHAMMAD ALI: *Earth's Epistemic Fruits for Harmony with God: An Islamic Theodicy*, in: MCBRAYER/HOWARD-SNYDER, *The Blackwell Companion*, 296–308, 296 fest: „Since the Qur'an is the most fundamental religious source for Muslims, and is believed to contain the direct words of God, it is the first and basic source of research for anyone who seeks a pure Islamic view on a subject.“

8.1 Der Koran als second-person experience

8.1.1 Die sinnliche Erfahrung

Die Frage nach einem möglichen koranischen Zugang zur Theodizeefrage mit den folgenden Überlegungen zu beginnen, erscheint zunächst als Umweg. Sie dienen dabei allerdings als notwendige Grundlage für ein mögliches Verständnis der später zu betrachtenden Texte, von denen zu zeigen sein wird, dass sie so präziser in der sie ausmachenden Gestalt wahrgenommen werden können.

Den Ausgangspunkt bildet ein Blick auf die ästhetische Rezeption des Koran, wie sie Navid Kermani in seinem Werk „Gott ist schön“ erschlossen hat. Im Rückgriff auf eine beachtliche Vielzahl von Glaubens- und theologischen Zeugnissen legt er die Bedeutung des – so auch der Untertitel seines Buches – ästhetischen Erlebens des Koran dar. Beide Begriffe sind dabei wichtig. *Erleben* verdeutlicht den dynamischen Erfahrungscharakter des Gemeinten und das existenzielle Involviertsein der diese Erfahrung machenden Person. *Ästhetisch* ist ein Erleben, wenn sich die Rezeption „zuvörderst auf die sinnliche Erscheinungsweise eines Gegenstandes richtet, also auf dessen optischen, akustischen, haptischen, geruchlichen, geschmacklichen Eigenschaften oder auch auf seine expressiven Qualitäten.“⁷ So kann Kermani eine Unterscheidung deutlich machen, die bei der Bezugnahme auf eine Schrift, die Objekt intensiven Studierens ist, beim ersten Eindruck ungewöhnlich erscheint. Zunächst allgemein formuliert gilt: „Eine ‚ästhetische‘ Erkenntnis ist demnach eine Erkenntnis durch die Sinne, nicht eine – in der Terminologie Baumgartens und Wollfs – ‚deutliche Vernunftkenntnis‘.“⁸ Um bereits an dieser Stelle auf die zuvor eingeführte Terminologie Eleonore Stumps zurückzukommen: Eine ästhetische Erkenntnis im hier gemeinten Sinne geschieht, par excellence, im Modus franziskanischen Wissens, wie die Abgrenzung von der dominikanischen „deutlichen Vernunftkenntnis“ hervorhebt.

Dieses ästhetische Erleben des Koran ist nicht bloß ein interessantes Phänomen der Tradition unter anderen, sondern durch die Lehre des *i'ğāz* zu einem zentralen Topos innerhalb der islamischen Theologiegeschichte geworden. Dieser bringt die sprachliche „Unnachahmlichkeit“⁹ des Koran zum Ausdruck, die ihn von der präislamischen arabischen Dichtung ebenso abhebt

7 KERMANI, NAVID: Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran, München 42011, 12.

8 Ebd.

9 So die häufigste Übersetzung; KERMANI, Gott ist schön, 240 kritisiert dies mit Verweis auf NEUWIRTH, ANGELIKA: Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Der Islam 60 (1983), 166–183, 170f. und verweist auf das „[...] ‚Unfähig-Machen‘, ein ‚Zunichte-Machen‘ jedes Versuchs, sich zu messen.“ Vgl. auch SPECKER, TOBIAS: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie

wie von den Ansprüchen, welche die anderen monotheistischen Religionen erheben. Es ist diesem Theologumenon zufolge gerade die Einmaligkeit der sprachlichen Perfektion und Schönheit, die die göttliche Herkunft des Koran verbürgt. Dass der Prophet selbst der Tradition zufolge Analphabet gewesen ist und so selbst unmöglich Urheber des Werks sein konnte,¹⁰ ist in dieser Hinsicht ebenso plausibel wie die Betonung, dass der Koran als „sein“ einziges Wunder gilt.¹¹

Den innerkoranischen Anknüpfungspunkt für den *iǧāz* bilden die sogenannten *taḥaddī*-Verse, die die Umwelt des Koranverkünders herausfordern – so die wörtliche Bedeutung –, etwas dem Koran Vergleichbares zu produzieren. Ein Beispiel dafür ist etwa Q 52:33f.:

Sagen sie: Er hat es erdichtet.
Nein, sie glauben nicht.
Sie mögen doch bringen eine gleiche Rede,
Wenn sie die Wahrheit sprechen.¹²

Kermani führt zwar an, dass diese Verse „ursprünglich kaum als Hinweis auf den Wundercharakter der sprachlichen Qualität gedacht gewesen sein können.“¹³ Die Tatsache ihrer Rezeption in diesem Sinne aber macht ihm zufolge umso deutlicher, dass die Herausbildung der *iǧāz*-Lehre das Ergebnis einer Reflexion auf erlebte Erfahrung ist:

und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 22), Zürich 2021, 61ff.

10 Vgl. NASR, SEYYED HOSSEIN: *Ideals and Realities of Islam*. New Revised Edition, Chicago 2000, 32. Dass *ummī* wohl nicht „schriftunkundig“, sondern „aus den Völkern“ meint, wie NEUWIRTH, ANGELIKA: *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 652 festhält, tut der Bedeutung der *Zuschreibung* dieses Umstands keinen Abbruch.

11 Vgl. dazu ESS, *Theologie IV*, 639f. Es ist zugleich das *angemessene* Wunder, da die vorherrschende Dichtkunst auf diese Weise überboten wird. Vgl. KERMANI, *Gott ist schön*, 23 mit Verweis auf die Begründung des al-Ġāḥiẓ: So wie Mose die Zauberkunst seiner Zeit und Jesus die Medizin seiner Zeit überboten habe, sei dies nun mit der Sprachkunst geschehen. Die Bedeutung des Anspruchs sprachlicher Überlegenheit erschließt sich also umso mehr, wenn sie im *ʿaṣr al-balāġa*, dem „Zeitalter der Rhetorik“ verortet wird, wie al-Ġāḥiẓ dies tut. Dies betont NEUWIRTH, ANGELIKA: *Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte*, Freiburg i.Br. 2017, 10. Vgl. für eine historische Übersicht über die Lehrentwicklung ESS, *Theologie IV*, 608f. sowie III 41f., wo Nazzāms *ṣarfa*-Lehre dargestellt wird, der als erster die Wunderhaftigkeit des Koran angenommen habe, allerdings „als momentane, von Gott ad hoc gewirkte Abwendung (*ṣarfa*) [der Gegner des Koran; L.W.] von ihrer normalen Tüchtigkeit.“ (IV, 609).

12 Vgl. KERMANI, *Gott ist schön*, 59; Koranzitat nach ebd.

13 Ebd., 241; vgl. auch ebd., 71f.

Der *iǧāz* ist in den Stuben der Theologen geboren worden, doch erzeugt haben ihn die Koranrezitatoren und ihre Zuhörer; sie standen am Anfang, und ohne sie wäre eine solch ungewöhnliche Theorie undenkbar gewesen.¹⁴

Es ist diese *Rezeption* des Koran als sprachliches Wunder, gar als „eine Art ästhetischen Gottesbeweises“¹⁵, die für Kermani im Mittelpunkt steht. Den Ausgangspunkt bieten ihm daher jene überlieferten Episoden, in denen die Intensität des ästhetischen Erlebens ins Wort gefasst wird. Die theologischen Traktate zum *iǧāz*, die Fragen der Stillehre behandeln, wie etwa die von ihm breit dargestellte Kompositionslehre des al-Ġurġānī,¹⁶ sind der Versuch, diesen ursprünglichen Erfahrungen nachzudenken, die seiner Darstellung nach nicht nur genealogisch am Anfang stehen, sondern bis heute entscheidend zum Verständnis des Koran sind. So hält auch Angelika Neuwirth zur Situation der westlichen Koranforschung fest, dass diese „gegenwärtig gewissermaßen nur durch eine – historische – Lunge [atme]. Die zweite, die Arabizität und Poetizität des Koran, wird nicht aktiviert.“¹⁷

Geschieht ästhetisches Erleben im Modus franziskanischen Wissens, ist es durch seine Nicht-Reduzierbarkeit auf dominikanische Formulierungen gekennzeichnet,¹⁸ so dass es kaum überrascht, wenn der Rhetoriker as-Sakkāki im 13. Jahrhundert formuliert, man könne den *iǧāz* „zwar erkennen, aber nicht beschreiben.“¹⁹ Es ist daher, wie Eleonore Stump gezeigt hatte – und Kermani durch die Fülle an narrativen Primärtexten, die er aufruft, implizit bestätigt – die angemessene Form der Vermittlung einer solchen Erfahrung, eine Geschichte zu erzählen. In diesem Sinne verstanden, wird die folgende Episode der Bekehrung ‘Umars nun zitiert:

14 Ebd., 313. Dass die Lehre des *iǧāz* in engem Zusammenhang mit dem Disput um die Geschöpflichkeit des Koran steht, ist naheliegend und wird z.B. von LARKIN, MARGARET: *The Inimitability of the Qur’an: Two Perspectives*, in: *Religion and Literature* 20 (1988), 31–47, 32 betont: „How the various theologians dealt with the notion of the *iǧāz*, then, was directly tied to their treatment of the subject of the Divine Essence.“ Kermani, Gott ist schön, 245 verweist mit Angelika Neuwirth darauf, dass auch bei Annahme noch weiterer Gründe diese *nicht ohne* die vorrangige *Erfahrung* mit dem Koran hätten überzeugen können. Ess, *Theologie IV*, 605 macht deutlich, dass die Mu‘taziliten die Unnachahmlichkeit trotz der Ablehnung der Ungeschaffenheit des Koran verteidigten und sie gerade deshalb umso mehr begründen mussten. Vgl. auch Kermani, Gott ist schön, 247.

15 Ebd., 241.

16 Vgl. ebd., 253–284; Ess, JOSEF VAN: *Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des ‘Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī*, Wiesbaden 2013.

17 NEUWIRTH, *Der Koran als Text*, 75.

18 Vgl. Kap. 6.2.

19 Kermani, Gott ist schön, 130f.

Eigentlich hatte er an dem Tag, an dem die Handlung spielt, vor, den Propheten zu töten, doch gerade, als er zu ihm hingehen wollte, erfuhr er, daß sich seine Schwester Fāṭima und deren Mann Saʿīd ibn Zayd dem Islam angeschlossen hatten. Wutentbrannt lief er zu ihrem Haus. Schon auf der Straße vor der Haustür hörte er, wie jemand den beiden den Koran vortrug. ʿUmar stürmte in das Zimmer. Der Rezitator versteckte sich, so schnell er nur konnte, während Fāṭima die Koranblätter an sich nahm und unter ihren Beinen versteckte.

„Was war das für ein Murmeln, das ich hörte?“ herrschte ʿUmar sie an.

„Du hast nichts gehört“, versuchten Fāṭima und ihr Mann ihn zu beruhigen.

Da rief ʿUmar: „Doch, das habe ich, bei Gott, und ich weiß, daß ihr Mohammed in seiner Religion folgt!“

Er wollte auf seinen Schwager losgehen, aber Fāṭima warf sich zwischen die beiden, so daß ihr ʿUmar unbeabsichtigt einen gewaltigen Schlag versetzte.

„Ja, wir haben uns zum Islam bekehrt, und wir glauben an Gott und seinen Gesandten – so tuʾ nun, was du willst“, riefen Fāṭima und Saʿīd.

ʿUmar jedoch bereute schon sein Verhalten, das Blut im Antlitz seiner Schwester rührte ihm das Herz. Mit sanfter Stimme fragte er sie nach der Schrift. Nachdem ihm Fāṭima das Versprechen abgenommen hatte, das Blatt unbeschädigt wieder zurückzugeben, und ihn zudem bewogen hatte, sich einer rituellen Waschung zu unterziehen, da kein Unreiner den Koran berühren dürfe, händigte sie es ihm aus. ʿUmar begann, die Sure *Ṭāhā* (Nr. 20) zu rezitieren. Nach wenigen Versen schon hielt er ein und rief:

„Wie wunderschön, wie erlesen ist diese Rede (*mā aḥsana ḥāda l-kalāma wa-akrama*)!“

Nachdem er zu Ende gelesen hatte, suchte er sofort Mohammed auf, um sich vor ihm zum Islam zu bekennen.²⁰

Paradigmatisch steht diese Bekehrungsgeschichte für ein ganzes Genre von Berichten, welche dem Begriff des ästhetischen Erlebens eine Anschauung geben. Es fällt zunächst unmittelbar auf, dass das Überzeugungsmoment hier sinnlich vermittelt ist und die Anwendung der Terminologie Stumps daher adäquat erscheint. Kermanis eigene Wortwahl mag dies noch verdeutlichen, ist sie bei der zusammenfassenden Deutung dieser beispielhaften Passage doch erneut sehr nah an der Unterscheidung von dominikanischem und franziskanischem Wissen.²¹ Nun fällt allerdings vieles, das sich sinnlich erfahren lässt, etwa das Wahrnehmen von Farben oder der Klang eines Musikstücks, in

20 Ebd., 34f. im Anschluss an die Sīra von Ibn Hišām und Ibn Kaṭīr.

21 Vgl. ebd., 35: „Umar sagt nicht, er habe die Wahrheit nun begriffen, die Botschaft habe ihn überzeugt, nach langem Grübeln oder durch eine plötzliche Einsicht habe er endlich verstanden oder ähnliches, sondern spricht von ‚Schönheit‘ und davon, daß sein Herz ‚weich‘ geworden sei, daß er geweint habe beim Hören des Koran und ihn etwas ‚durchdrungen‘ habe, womit, wenn man all diese Beschreibungen zusammennimmt, nichts anderes als ein sinnlicher Vorgang gemeint sein kann, nicht ein intellektueller Entschluß oder etwa ein moralisch-ethisches Schlüsselerlebnis.“ Das Erleben von Schönheit gilt STUMP, Wanderung, 491 explizit als franziskanisches Wissen.

diese Kategorie sinnlicher Wahrnehmung. Um zu überlegen, ob sich der Typ der franziskanischen Erkenntnis, der hier vorliegt, noch genauer charakterisieren lässt, müssen zunächst die Eigenart und Implikationen der sinnlichen Erfahrung genauer untersucht werden.

In der oben zitierten Passage ist auffällig, dass es die *Rezitation* des Koran ist, die eine derart intensive Wirkung auslöst. Damit enthält sie im Kern in narrativer Form, worauf Kermani in seinem Werk ausführlich reflektiert: die Implikationen und den Umgang der Tradition mit dem Umstand, dass der Koran nicht einfach ein schriftlich vorliegendes Textkorpus, sondern – wörtlich – *das zu Rezitierende* ist, dessen Klang die oben beschriebene Überzeugungskraft zugeschrieben wird. Der unübertreffbaren Poetizität des Textes²² ließe sich etwa nachspüren, wenn man bei dem von ‘Umar zitierten Vers zu zeigen versucht, „wie jedes Zeichen an die anderen gebunden ist und seine vollständige Physiognomie erst im Zusammenwirken mit diesen erhält.“²³ In der Tat ließe sich so, wie Kermani anmerkt, die „*Voraussetzung*, ästhetisch rezipiert zu werden“, begründen.²⁴ Diese Bedingung der Möglichkeit ist, nachträglich zur gemachten Erfahrung, vielfach bedacht worden und folgenreich. Denn wenn der „Rezitationscharakter“ untrennbar zum Koran gehört, so ist streng genommen ein von ihm absehender Umgang mit dem „reinen Text“ nur unter Vorbehalt möglich. Die Konsequenz, die allerdings „zunehmend entschärft“ worden sei, lautet: „der Koran hat seinen Seinszustand nicht als geschriebenes oder gedrucktes Wort, sondern nur im Vortrag – und damit immer nur aktuell.“²⁵ Das Geschehen der Rezitation, wie Kermani einen breiten Traditionsstrang zusammenfasst, geht aber noch darüber hinaus. Denn Analoges hätte

22 Der Begriff ist nicht unproblematisch, wird hier aber im von KERMANI, Gott ist schön, 98–104 sowie 165–170 selbst gewählten Sinne aufgegriffen. Problematisch ist er, weil der Koran selbst auf den Unterschied zur zeitgenössischen Poesie insistiert und den Vorwurf, der Prophet sei ein Dichter (*šā‘ir*, aber auch *kāhīn*) strikt zurückweist. Vgl. etwa Q 8:19–27; vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text, 685–689; DIES.: Die koranische Verzauberung, 54ff. sowie KERMANI, Gott ist schön, 346–356.

23 Ebd., 102. Vgl. ebd. die Überlegungen zur Struktur von Q 20,2f: *mā anzalnā ‘alāika l-qur‘āna li-tašqā / illā tadkiratan li-man yaḥšā*. Diese Analysen können und sollen hier nicht nachvollzogen, sondern um des Argumentes willen vorausgesetzt werden.

24 Ebd., 103.

25 Ebd., 198. Von hier aus ist das harsche Urteil nachvollziehbar, dass Kermani ebd., 150f. über die Übersetzung von Q 112 durch Rudi Paret fällt, die von der zum Vortrag animierenden poetischen Struktur gänzlich absieht. Die Übersetzung sei „[...] gerade in ihrer ostentativen Genauigkeit, nicht einfach nur schlecht, sie ist falsch [...]“. Dies ist ebenfalls ein Schlüssel zum Verständnis der These von der Unübersetzbarkeit des Koran (vgl. ebd., 149–165) und erklärt, wieso die Vorstellung ‘Abdol-Karīm Sorūš, die arabische Sprache komme dem Koran lediglich akzidentell zu, Widerspruch erregen musste; vgl. ebd., 163.

sich bislang auch von einer Arie sagen lassen können:²⁶ auch hier sind Text und Vortragsweise in derartiger Weise miteinander verbunden, dass das Wesentliche vernachlässigt würde, wenn man die Musikalität ignorierte, und auch hier zielt das Werk auf die sinnliche Klangerfahrung. Niemand würde wohl annehmen, dass „Form“ und „Inhalt“ hier einfach voneinander zu lösen wären, so wenig wie das Lied „Stille Nacht“ adäquat in die Zeitungsmeldung übersetzbar wäre, dass zwei Menschen auf ein schlafendes Kind aufgepasst haben. Die Beispiele dafür ließen sich fortsetzen und würden sich, wiederum, mit dem decken, was Stump zusammengetragen hatte, um den Bereich franziskanischen Wissens deutlich zu machen.²⁷ Auch für jemanden, der von außen auf die islamische Tradition blickt, ist daher gut nachvollziehbar, dass ein Unterschied zwischen *muṣḥaf*, dem geschriebenen Koran, und dem Ereignis der Rezitation besteht, und dass auch ein Zugang zum ersteren nicht davon absehen kann, letzteres als Möglichkeit des Textes mitzubedenken.

8.1.2 Die sinnliche Erfahrung als Begegnungserfahrung

Auf der Ebene oben zitierter Episode scheint es allerdings möglich, darüber hinaus zu gehen, bedenkt man den Zusammenhang von Rezitation und dem koranischen Anspruch, rezitierte *Rede Gottes* zu sein. Diesem Anspruch soll sich angenähert werden, um deutlicher zu machen, welche Art des franziskanischen Wissens hier ausgemacht werden kann. Zunächst ist es erneut wichtig, den Charakter als *Rede Gottes* nicht zu unterschlagen. Kermani fasst dieses Charakteristikum auch in Abgrenzung zu biblischen Textgattungen wie folgt:

Der Koran ist weder Predigt über Gott noch geistliche Dichtung oder prophetische Rede im Sinne des althebräischen Genus. Er ist auch nicht als Buch komponiert, das man im Normalfall allein und im stillen liest und studiert. Der Koran ist seinem eigenen Konzept nach die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes.²⁸

Damit ist erneut die Mündlichkeit des Koran betont, die gegenüber dem gedruckten Text bis heute als primär gilt. Er will dementsprechend *gehört* werden, wie Kermani etwa an der koranischen Verwendung der Begriffe *sami'a* und

26 Vgl. den erhellenden Vergleich ebd., 197.

27 Vgl. Kap. 6.2 dieser Arbeit. Wenn KERMANI, *Gott ist schön*, 130, im Kontext der poetischen Offenheit des Koran, etwa auf Becketts Überzeugung verweist, „er hätte keinen Grund gehabt, seine Romane zu schreiben, wenn sich ihr Gegenstand in philosophischen Begriffen hätte ausdrücken lassen“, deckt sich dies exakt mit dem Beispiel in STUMP, *Wandering*, 78: „Even a very good Cliff Notes-style summary of *The Brothers Karamazov*, for example, would lose what is best about the novel itself.“

28 KERMANI, *Gott ist schön*, 172.

qara'a und mit Blick auf die klangliche Komposition von Q 100 verdeutlicht.²⁹ Dies immer wieder zu betonen, kann Neuwirths oben genannte Mahnung aufnehmen, dass ein Lungenflügel im westlichen Wissenschaftsdiskurs noch immer nicht ausreichend aktiviert werde, kann aber auch eine innerislamische Verengung auf den Text als reines Gesetzeskorpus vermeiden helfen.³⁰ Die Mündlichkeit und Poetizität, mehr und anders als in anderen religiösen Schriften, ist also ein Charakteristikum des Textes und Voraussetzung dafür, dass er als sinnliches Erlebnis rezipiert werden kann.

Das Entscheidende aber kommt erst zur Sprache, wenn die Betonung verlagert wird: Der Koran ist Rezitation der Rede *Gottes*. In Szene gesetzt sehen kann man dies bereits in der oben zitierten Bekehrung 'Umars, wenn man sie als ein Beispiel für das *mysterium fascinosum* liest, durch das Rudolf Otto die Begegnung mit dem Numinosen beschreibt.³¹ Die zuvor aufgerufenen Erfahrungen sinnlichen Erlebens sind nicht „bloßes“ Ergriffensein, sondern werden erzählerisch mit einem Verweischarakter auf den göttlichen Ursprung der Rede verbunden.

So verursacht die sinnliche Erfahrung, die der Koran selbstreferenziell beschreibt, „Gänsehaut“, wie Kermani die Wendung aus Q 39:23 aufgreift, allerdings, so fügt er hinzu, nicht als Selbstzweck, sondern mit Zielangabe: es sei „ein kathartischer Vorgang, in dem sich die Bereitschaft herausbildet, Gottes zu gedenken (*ilā dikri llāhi*)“.³² Die Beispiele von Bekehrungen sind aufschlussreich, weil dies hier explizit ausgedrückt wird. Dem sinnlichen Erleben des Erschütter- und Ergriffenseins von der Rede korrespondiert das Wissen um die Herkunft derselben: „Ich bezeuge, daß nichts Geschaffenes in der Lage ist, diese Rede hervorzubringen.“³³ Ebenso, erneut im Anschluss an Otto, gilt

29 Vgl. ebd., 173; 183f. So könne man die Hufschläge der Pferde förmlich näherkommen hören; dass derartige Verse danach verlangen, gehört zu werden, kann ohne detaillierte Analyse leicht erahnt werden: „*wa-l-ʿādiyāti dabhā / fa-l-mūriyāti qadhā / fa-l-muǧīrāti ṣubhā* [...]“.

30 So auch ein Anliegen von Abū Zaid; vgl. KERMANI, *Gott ist schön*, 147 sowie ebd., 207f. für die Kritik an einer innerislamischen Fokussierung auf „Schriftlichkeit“.

31 Vgl. KERMANI, *Gott ist schön*, 396f. zur Auseinandersetzung mit Otto im Kontext des Sufismus sowie ebd., 408 zur Kritik, dass bei Otto ästhetische und religiöse Erfahrung auseinanderfallen würden.

32 Ebd., 25f. Der Vers lautet zit. nach ebd.: „Gott hat herabgesandt die schönste Kunde (*aḥsana l-ḥadīṭ*) / Ein Buch, sich ähnlich wiederholend, / Von dem die Haut erschauert derer, / Die fürchten ihren Herrn, dann schmeidigt / Sich ihre Haut und ihre Herzen / Der Mahnung Gottes“ Vgl. auch NEUWIRTH, *Die koranische Verzauberung*, 89, die betont, dass es die „Straflegenden“ seien, die den Schauer auslösen.

33 KERMANI, *Gott ist schön*, 32. Kermani grenzt diese Erfahrungen ebd., 41 von christlichen Bekehrungserzählungen ab und hält fest, dass „[d]as Phänomen einer durch ein im engen Sinne ästhetisches Erlebnis bewirkten Konversion [...]“ für das Christentum „kaum

ähnliches für die Erfahrung des „mysterium tremendum“: So ruft 'Ikrima, bevor er bei der Berührung des Textkorpus in Ohnmacht fällt: „Dies ist das Wort meines Herrn!“³⁴ In dieser Linie sind es vor allem die vom Hören des Koran Getöteten,³⁵ die in dieser drastischen Weise die Gegenwart der göttlichen Rede bezeugen. Explizit gemacht ist dies ebenfalls im sufischen *samāʿ*, mit dem Ziel etwas zu erlangen, das einer Vereinigung mit Gott gleicht.³⁶

Was in derartigen Berichten narrativ-bildhaft geschildert wird, ist die Rezipientenreaktion³⁷ auf die Gegenwart der göttlichen Rede. Hier zeigt sich der Modus der Anwesenheit Gottes in der Welt: *in seinem Wort*. Das geht so weit, dass sich Kermani nicht scheut, den Begriff „Inverbation“ zu gebrauchen, um sich dem Begriff der Offenbarung zu nähern.³⁸ Hier ereignet sich die Nähe Gottes zum Menschen, der dieser wiederum gewahr werden kann. Das erlaubt nun, die Art des franziskanischen Wissens, das sich im sinnlichen Erleben vollzieht, zu konkretisieren. Es ist jene Erfahrung, die Stump als *second-person experience* bezeichnet hatte: die Erfahrung der Gegenwart einer anderen

bezeugt“ sei, verweist jedoch auf eine Reihe ästhetischer Rezeptionserfahrungen im Christentum. Ein möglicher Anknüpfungspunkt könnte sich in der ostkirchlichen Liturgie finden. Vgl. etwa die Schilderung der Nestorchronik, in der westliches Christentum und Islam zunächst abgewertet werden, ehe die Delegation Wladimirs, des Großfürsten von Kiew, folgendes Erlebnis hat: „Und so kamen wir zu den Griechen, und sie führten uns dahin, wo sie ihrem Gott dienen, und wir wissen nicht: Waren wir im Himmel oder auf der Erde; denn auf der Erde gibt es einen solchen Anblick nicht oder eine solche Schönheit...“ Zit. nach BREMER, THOMAS: Kreuz und Kreml. Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg i.Br. 2016, 66 mit Verweis auf HAUPTMANN, P./STRICKER, G.: Die Orthodoxe Kirche in Rußland, Göttingen 1988, 62f.

34 Kermani, Gott ist schön, 52.

35 Vgl. ebd., 376–385.

36 Vgl. ebd., 373.

37 Um diese geht es Kermani immer in seinem Werk. So ebd., 97: „Innerhalb der ternären Relation von Sender (Gott/Mohammed), Botschaft (Koran) und Empfänger (die Mekkaner/die Muslime) richtet sich das Interesse [v. Kermanis Arbeit; L.W.] auf die Empfängerseite [...]“

38 Ebd., 216. Dies ist auch in impliziter Abgrenzung zum viel kritisierten Begriff *Inlibration* – in der Regel WOLFSON, HARRY: *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976 zugeschrieben – zu verstehen, der schon deswegen nicht haltbar ist, weil er eine Verengung auf das „Buch“ suggeriert und so den Ereignis- und Rezitationscharakter zu wenig in den Blick nimmt. Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text*, 163–168; auch MADIGAN, DANIEL: *God's Word to the World. Jesus and the Qur'an, Incarnation and Recitation*, in: MERRIGAN, TERRENCE/GLORIEUX, FREDERIK (Hg.): *Godhead Here in Hiding. Incarnation and the History of Human Suffering* (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 234), Leuven 2012, 157–172.

Person.³⁹ Der ‘Umar der Bekehrungsgeschichte hat im Hören der Rezitation genug erfahren, um sein Leben zu ändern, und auf der Ebene der obigen Erzählung spricht nichts dagegen, dies als Ins-Wort-Fassen einer Begegnungserfahrung zu verstehen.⁴⁰

Auf dieser Linie lassen sich eine ganze Reihe von Überlieferungen begreiflich machen, auf die Kermani Bezug nimmt. Stimmig ist so etwa, wenn die Beschreibungen Anklang an die paradigmatischen Erzählungen von Erfahrungen der Gottesnähe in der biblischen Tradition nehmen. Das gilt exemplarisch für das von der Tradition entfaltete Ereignis der Prophetenberufung selbst, der zufolge Muhammad nach mehrmaliger Aufforderung schließlich den Beginn von Q 96 rezitiert habe.⁴¹ Nicht nur die direkt ergehende Anrede *Iqra*, sondern auch die in Q 96:1–5 geschilderte Zuwendung Gottes zur Schöpfung machen es auf Ebene der Sure plausibel, die relationale Erfahrung gespiegelt zu sehen. Selbst die Überlieferung, dass der Prophet sich zunächst fürchtete, besessen zu sein,⁴² ließe sich so interpretieren, dass die Berichte das ungeheuerliche *tremendum* der Gotteserfahrung darzustellen bemüht sind.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass der Prophet durch den Empfang der Verkündigung eine Sonderrolle einnehme, die allerdings nicht auf die übrigen Hörer des Koran ausweitbar sei. Dann hätte möglicherweise der Prophet in den überlieferten Erzählungen eine Erfahrung gemacht, die man als *second-person experience* bezeichnen könnte, diese sei jedoch nicht mehr vermittelbar, so dass es sich um einen Wiedergänger jenes garstig breiten Grabens handelte, den Lessing beschreibt. In der Rezitation allerdings lasse sich, so Kermanis Rezeption, dieser Moment der Ansprache durch Gott auch für

39 Vgl. Kap. 6.3 dieser Arbeit. Ehe mögliche Einwände adressiert werden, soll der Begriff als eine Kategorie angeboten werden, um die folgenden Beispiele der muslimischen Rezeptions- und Theologiegeschichte zu beschreiben.

40 Vgl. die Beschreibung der Präsenz Gottes bei KARIMI, MILAD: Zur Frage der Erlösung des Menschen im religiösen Denken des Islam, in: STOSCH, KLAUS VON/LANGENFELD, AARON (Hg.): Streitfall Erlösung (Beiträge zur Komparativen Theologie 14), Paderborn 2015, 17–37, 29: „Die Beziehung des Menschen zu Gott, ja zu seinem Gott, wird mit dem Koran dergestalt generiert, dass der Mensch von seinem Gott überwältigt ist.“

41 Vgl. KERMANI, Gott ist schön, 348. Für die Berufungsszene vgl. ROTTER, GERNOT: Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten, Tübingen 1979, 45–47. Zur Motivparallele von Sira und z.B. Jes 6,6–8 vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text, 407–413, wo sie darlegt, dass es „völlig ausgeschlossen“ (ebd., 408) sei, dass hier der Bericht einer Prophetenberufung geschildert werde. Vielmehr handele es sich um eine den Psalmen vergleichbare Einleitung zum Gotteslob. Erneut macht dies jedoch den Umstand, dass die Sure als Berufungsszene *rezipiert* wird, nicht weniger belangvoll.

42 Vgl. KERMANI, Gott ist schön, 349.

spätere Generationen noch erlebbar machen. Denn sein Fazit lautet trotz aller theologiegeschichtlicher Auseinandersetzungen:

Einigkeit bestand und besteht darüber, daß Gott selbst es ist, der spricht, wenn der Koran rezitiert wird, und daß in jeder Rezitation die initiale Kommunikationssituation zwischen Gabriel und Mohammed nacherlebt werden kann.⁴³

Dies wäre jedenfalls ein möglicher Interpretationsschlüssel, um auch die obige Bekehrungsgeschichte als Ereignis der Ansprache durch Gott zu begreifen. Eine der zentralsten biblischen Referenzen auf die Gegenwart Gottes, der einem Menschen seine direkte Ansprache zuteilwerden lässt, taucht auch bei dem von Kermani mehrfach als Kronzeugen für die Lehre des *iğāz* genannten al-Bāqillānī auf. Dessen Ansicht sei, dass ein Hörer des Koran „wisse, daß es Gottes eigene Rede ist, es werde ihm zu derselben Gewißheit, die Moses überkam, als er die Stimme hinter dem Dornbusch hörte.“⁴⁴ Verdeutlichen lässt sich dies ebenfalls mit der Betonung, dass *huzn*, die rituelle Traurigkeit, laut Gelehrtenmeinung Bestandteil der Rezitation sei. Zur Bedeutung des Begriffs in diesem Kontext formuliert Kermani:

Gemeint ist eher der innere Zustand des Geschöpfes, das *vis-à-vis vor seinem Schöpfer steht*, die Demut, die Ehrfurcht, das Wissen um die eigene Sterblichkeit und Nichtigkeit im Angesicht Seiner unendlichen Pracht und Größe.⁴⁵

43 Ebd., 218. Kermani formuliert ebd., 219 daher, dass man die Rezitation daher „durchaus als konkret erlebte Erinnerung an das Initialereignis der eigenen Heilsgeschichte verstehen [dürfe], wie sie in anderer Gestalt auch im Kultus des Juden- und Christentums stattfindet“ und verweist auf eine anderslautende Ansicht bei NEUWIRTH, ANGELIKA: Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon, in: WILD, STEFAN (Hg.): *The Qur'an as Text (Islamic Philosophy, Theology and Science 27)*, Leiden 1996, 69–105, 81. Der Differenzpunkt scheint mir aber die Bezugnahme auf ein konkretes Begründungsereignis der Heilsgeschichte, nicht die sich im Ritus ausdrückende göttliche Gegenwart zu sein. Vgl. dazu auch KARIMI, MILAD: *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie*, Freiburg i.Br. 2015, 190.

44 KERMANI, Gott ist schön, 240. Vgl. ebd., 222 den differenzierenden Hinweis, der gleichwohl mit der Referenz auf eine Gottesbegegnung schließt: „Nicht alle Theologen gingen zwar wie Ibn al-Farrā' oder die Sālimīya [...] soweit zu sagen, daß durch die Zunge eines jeden, der den Koran vorträgt, Gott selbst spricht, und wer die Rezitation hört, Ihm persönlich und aktuell lauscht, aber selbst ein Mu'tazilit wie Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (gest. 915) kommt nicht umhin zu erklären, daß der Teilnehmer einer Koranrezitation Gott hört wie Moses auf dem Berg Sinai.“ Die Bedeutung dieser Zuschreibung wird umso klarer, bedenkt man, dass Mose der Einzige ist, „der nach dem Zeugnis des Korans von Gott unmittelbar, ohne Medium, angesprochen wurde“, wie ESS, *Theologie IV*, 619 festhält; vgl. Q 4:164.

45 KERMANI, Gott ist schön, 226. Hervorhebung nicht im Original. Für eine anders gelagerte Untersuchung zum Thema aus aktueller schiitischer Sicht vgl. ĀHANGARĀN,

Als Versuche, die Erfahrung der *second-person experience* von Gott und Mensch in der Koranrezitation zu versprachlichen, lassen sich auch die nicht unmittelbar zugänglichen Zeugnisse aus der Mystik verstehen, wenn etwa der Koran „als menschliches Wesen mit Herz und Zunge“ vorgestellt worden ist⁴⁶ oder wenn Ibn 'Arabī von einer Heilung durch die Sure Yāsīn spricht, die sich an sein Bett gestellt habe.⁴⁷

Es ist eben diese Frage nach der Anwesenheit Gottes in der Welt, welche die häufig bemühten interreligiösen Analogien provoziert hat. Dies gilt für das in der Person Jesu Christi und im Koran antreffbare Wort Gottes⁴⁸ ebenso wie für den Vergleich zwischen der koranischen Rezitation und dem Sakrament der Eucharistie.⁴⁹ Der beabsichtigte Vergleichspunkt zielt jeweils auf die erfahrbare *personale Gegenwart Gottes*, kurz: „Hier ist es, in der der Begegnung mit Seinem Wort, da der Mensch die Nähe Gottes erlebt, da er von Ihm erfüllt, von Ihm angesprochen wird.“⁵⁰

8.1.3 *Theologiegeschichtliche Differenzierungen*

An dieser Stelle sind knapp Differenzierungen anzumerken, die Kermani auch aufruft. Selbstverständlich ist die Formulierung, dass Gott selbst spreche, problematisiert worden, nicht zuletzt, weil sie in zu hohem Maße anthropomorph scheint.⁵¹ Es sollte bislang vor allem um eine Plausibilisierung der Begriffsverwendung der *second-person experience* in Bezug auf die Erfahrungen gehen, die Hörende des Koran mit ihm gemacht haben. Die Sprache derer ist gerade in ihren mystischen Zuspitzungen nicht die Sprache der theologischen Reflexion, sondern diejenige narrativer Zeugnisse *von* der Rezeption dieser göttlichen Rede. Daher unterscheidet sie sich von der terminologischen Präzision

MUḤAMMAD RASŪL/MAḤMŪDĪ, MUḤAMMAD RIḌĀ: The Concept of the Recitation of the Noble Qur'ān with Ḥuẓn: A Critical Examination, in: *Journal of Contemporary Islamic Studies* 2 (2020), 125–141. Die Autoren betonen u.a. die angezielte Traurigkeit über das Zurückbleiben hinter dem ethisch Gebotenen.

46 Kermani, *Gott ist schön*, 213.

47 Vgl. ebd. In anderer Stoßrichtung kann auch Mahmoud Ayoub zusammenfassen, dass der Koran, „is imbued with this quasi-human personality, imbued with feelings and emotions, ready even to contend on the Day of Resurrection with those who abandoned it in this life and to intercede for those who have lived by its teachings.“ (Zit. nach Rouzati, *Trial and Tribulation*, 3f.)

48 Vgl. Kermani, *Gott ist schön*, 213; vgl. zudem Ess, *Theologie IV*, 604 und die dortigen Verweise. Pointiert Nasr, *Ideals and Realities*, 32: „The Word of God in Islam is the Quran; in Christianity it is Christ.“; vgl. auch Madigan, Daniel: *God's Word to the World*.

49 Vgl. Kermani, *Gott ist schön*, 216f.; Neuwirth, *Der Koran als Text*, 349.

50 Kermani, *Gott ist schön*, 217.

51 So zum ersten Mal Ibn Kullāb; vgl. ebd., 228.

der *mutakallimūn* ebenso sehr, wie ein Traktat über die Transsubstantiationslehre mit anderen Begrifflichkeiten operiert als der Bericht einer Mystikerin über die Erfahrung der sakramentalen Gegenwart Christi.

Zugleich deuten gerade die theologischen Problemanzeigen die Frage nach der göttlichen Gegenwart in seiner Rede an. Mit Daniel Madigan lassen sich dabei vier Verhältnisbestimmungen problematisieren: 1) die zwischen Gott und seiner Rede, 2) die zwischen der Rede Gottes und dem präexistenten Koran, 3) die zwischen jenem zum geoffenbarten Koran sowie 4) das Verhältnis der Rede Gottes zum *heute* geschriebenen oder rezitierten Koran.⁵² Zu jedem einzelnen dieser Punkte liegt eine detaillierte Debatte vor, deren teilweise bestehende Analogien zur christlichen Theologiegeschichte Madigan überzeugend aufweist. Wichtig ist, den Status der Überlegungen zu bedenken: Es geht bei dieser Problematisierung eher um die Frage nach der *Art und Weise* der Gegenwart der göttlichen Rede, nicht um deren grundsätzliche Infragestellung, so dass es erneut der Vergleich mit der Frage nach der Realpräsenz Christi in der Eucharistie ist, der das Problem verständlich machen kann.⁵³ Eine akzeptierte Lösung hat Kermani zufolge der Gedanke gebracht, dass der Akt der Rezitation, *ḥikāya*, „Nachahmung“ der göttlichen Rede“, sei.⁵⁴ Auch diese Formulierung ist nicht vorschnell als Relativierung zu verstehen, sondern kann gerade der Versuch sein, theologisch präzise den Modus der Präsenz aussagen. Ist Gottes Rede, so die Ansicht der Mu‘tazila, „in einem irdischen Substrat“, etwa im Dornbusch oder dem Engel Gabriel, *geschaffen*, so kommt zwar, wie van Ess deutlich macht, „ein Medium ins Spiel“; in diesem jedoch ist die „sinngetreue Reproduktion (*ḥikāya*)“ der göttlichen Rede *gegenwärtig*.⁵⁵ Umgekehrt folgt auch aus der Annahme der Ewigkeit derselben nicht die Vorstellung einer strikten Identität zwischen Gottes innerer, noch nicht sprachlich verfasster Rede (*kalām nafsi*)⁵⁶ und dem vom Menschen verstandenen

52 Vgl. MADIGAN, *God's word to the world*, 162.

53 Vgl. KERMANI, *Gott ist schön*, 222; 227f.

54 Ebd., 228. Kermani verweist ebd. darauf, dass derselbe Begriff das griechische *mimesis* übersetzt und daher gelte, ebd., 229: „Das muslimische Konzept der *ḥikāya* gewahrt, instinktiv, im Akt der Rezitation ein mimetisches Verhalten, welches im Gegensatz zum Identitätsprinzip der begrifflichen Erkenntnis und ihrem kategorialen Zugriff das Unbestimmbare, Singuläre, das den Sinn aller Einzelmomente Übersteigende und der menschlichen Begrifflichkeit sich Entziehende des Textes zu bewahren sucht.“ Als Übersetzung für den terminus technicus finden sich auch „Wiedergabe“ oder „Reproduktion“, vgl. Ess, *Theologie IV*, 61.

55 Ebd., 615.

56 Vgl. ebd.; wörtlich „seelische Rede“; van Ess erhellt die von ihm gewählte Formulierung eines sprachlich noch ungeformten Inhalts: „Denken, wie wir vielleicht übersetzen dürfen.“ Auch die Denkbarkeit „nicht sprachlich verfasster Rede“ ließe sich freilich noch

Ausdruck (*ibāra*) dieser Rede in arabischer Sprache.⁵⁷ Ohne diesen Diskurs hier weiter verfolgen zu können,⁵⁸ lässt sich festhalten: *Erstens* scheint es auch beim Durchgang durch die angemerkten Differenzierungen möglich zu sein, vom „Innewohnen der göttlichen Rede im Koran“⁵⁹ zu sprechen und zu formulieren: *Die Rezitation bildet die dem Menschen zugängliche Weise der Anwesenheit der göttlichen Rede in der Welt.*

Zweitens ist darauf einzugehen, wie sich die Idee einer ästhetisch-franziskanischen Rezeption dieser Rede zur kognitiv-dominikanischen Erschließung seiner inhaltlichen Botschaft verhält. Droht so nicht, der ursprünglich ja in konkrete Situationen hereingesprochene Inhalt in seiner Bedeutung relativiert, *tafsīr* gegen *taǧwīd* ausgespielt zu werden? Kermani selbst schreibt zwar vor allem gegen die umgekehrte Gefahr an, dass der Koran aus der Außenperspektive häufig auf eine Instruktion verengt werde, wendet sich aber dieser Frage ebenfalls zu. Ihm zufolge ist es gerade das „Ineinandergreifen“⁶⁰ von Form und inhaltlicher Botschaft, die den Koran charakterisiert. Das Ergriffenwerden durch die Rezitation „ermöglicht dem Hörer ein sinnliches und emotionales Erleben der kommunizierten Botschaft, erweitert also die Kommunikationsebenen und damit die Botschaft selbst [...]“⁶¹ Das unterstreicht zunächst erneut die Bedeutung der ästhetischen Erfahrung. Diese aber eröffnet ein Erleben *der Botschaft*, ist also in der Tat „das Gegenteil von *L'art pour l'art*!“⁶²

hinterfragen; vgl. die Auseinandersetzung von ISIK, TUBA: Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht (Beiträge zur Komparativen Theologie 18), Paderborn 2014, 195 mit der Auffassung Abū Zaid's, der von einer „*vorsprachlichen* Umgebung ohne Zeichen“ ausgeht.

57 Vgl. KERMANI, Gott ist schön 228; Ess, Theologie IV, 616: Die Hanbaliten gehen demgegenüber in der Tat von einer Identität von göttlicher Rede und „dem Buchstaben des Korans“ aus.

58 Vgl. zum „Sprechen Gottes“ insgesamt KERMANI, Gott ist schön, 212–232 sowie für die problemgeschichtliche Entwicklung ESS, Theologie IV, 604–644.

59 So die Formulierung ebd., 630.

60 KERMANI, Gott ist schön, 50: „Als Auslöser des Interesses wird das Ineinandergreifen einer spezifischen, von vielen als skandalös, von anderen als befreiend empfundenen Botschaft und einer ungewöhnlichen, für die Mehrheit des Publikums reizvoll erscheinenden sprachlichen Form vorgestellt.“ Vgl. auch ebd., 230f.

61 Ebd., 152. Dies gilt auch prinzipiell für die „franziskanisch“-ästhetische Wahrnehmung. Vgl. etwa die Überlegung bei ABOU EL FADL, KHALED: Reasoning with God. Reclaiming Shari'ah in the Modern Age, New York u.a. 2014, 283, der Schönheit und Ethik verbindet: „The Qur'an opens the door to venues of moral achievements that in their essence are conditions of beauty.“

62 KERMANI, Gott ist schön, 166.

Dies schließt zugleich nicht aus, dass es Passagen gibt, etwa bei rechtlichen Mitteilungen, in denen eine ästhetische Rezeption zunächst nicht in gleicher Weise angemessen erscheint wie in anderen Abschnitten.⁶³ Und auch dort, wo der Text klar zu einer solchen einlädt, versteht ein Denker wie oben genannter al-Ğurġānī die Schönheit der Sprache derart, dass sie auch den propositional darstellbaren Inhalt der Sure gerade zur Geltung bringt. Wenn er *iġāz* und *nazm*⁶⁴ in Verbindung bringt, so liegt das Besondere Kermani zufolge gerade in „der sinnvollen Verknüpfung von Wortzeichen zur Übermittlung einer Intention.“⁶⁵ Es ist deutlich, dass so eine Opposition von „bloßer Form“ und „bloßer Information“ nicht möglich ist, beides für sich genommen einer Verkürzung gleichkäme. So gibt es nach Kermani auch für al-Ğurġānī „keine Inhalte ohne Formen, keine Bedeutungen ohne ihren sprachlichen Ausdruck.“⁶⁶ Für ihn bestehe das sprachliche Wunder vielmehr in der entsprechenden Verbindung, die er Wort für Wort bei der Diskussion der koranischen Verse zu plausibilisieren sucht. Die vom Koran bezeugte „Vollkommenheit der Sprache liege dort vor, wo für die intendierte Idee die ihr gemäße, sie am genauesten zum Ausdruck bringende Komposition einzelner sprachlicher Ausdrücke gefunden worden ist [...].“⁶⁷ Es besteht also kein Grund zur Annahme, dass eine ästhetische Rezeption gleichbedeutend mit einer inhaltlichen Entleerung sei, vielmehr bleiben beide Dimensionen aufeinander verwiesen.⁶⁸

63 Vgl. ebd., 101 sowie die dortige Diskussion jener Verse, in denen der „Mitteilungscharakter dominiert“ (etwa Q 4, 7–12), ebd.: „selbst ein eher konservativer Theologe wie al-Ğazālī stellt umiŕverständlich fest, daŕ solche Verse schwerlich für den *samāʿ*, das ritualisierte ‚Hören‘ der Mystiker, geeignet seien und kaum die angestrebte Verzückung auslösten.“

64 Die Übersetzung Struktur/Komposition ergibt sich aus der Bedeutung der Aufreihung von Perlen auf einer Kette. Vgl. HEINRICHS, WOLFHART: Art. *nazm*, in: BEARMAN, P. u.a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*², online unter: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8857 (letzter Zugriff: 10.10.2021): „Here, the ‚arrangement of pearls on a string‘ is used metaphorically to indicate ‚ordering of words- *cum* –meanings‘, i.e. ‚composition“.

65 KERMANI, Gott ist schön, 256.

66 Ebd., 255.

67 Ebd., 269.

68 So ist, wie Kermani ebd., 31 selbst betont, natürlich nicht *nur* die sinnliche Wahrnehmung der Rezitation, sondern etwa auch die sich im Koran zeigende Gerechtigkeit Konversionsgrund gewesen; die Offenbarung „bewegte die Menschen auch aus religiösen, sozialen, ethischen, moralischen oder anderen ‚inhaltlichen‘ Gesichtspunkten.“ (ebd., 49) Vgl. dazu auch Kap. 11. Das Verhältnis lässt sich auch wie folgt bestimmen, ebd., 232: „Um zu einem begrifflichen Verständnis zu gelangen, ist die *qirāʿa* auf den *tafsīr*, das andere große Gebiet der muslimischen Koranrezeption angewiesen, so wie nach Adorno die Kunst auf die Philosophie [...].“

Aufgrund der im Anschluss an Madigan genannten Differenzierungen, der prinzipiellen Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit, dem Gewahrwerden der göttlichen Herkunft in *ästhetisch* vermittelter Gestalt sowie der Unterscheidung von *muṣḥaf* und *Qurʾān* lässt sich umgekehrt auch nicht ein literalistisches Verständnis von Gottesrede entwickeln, das erneut der von Kermani kritisierten „Skripturalisierung“⁶⁹ oder der Verkürzung auf ein Gesetzeskorpus gleichkäme.

8.1.4 *Der Koran als Kommunikationsgeschehen*

Bis hier war die Angemessenheit der Kategorie der *second-person experience* vor allem durch das ästhetische Erleben des Koran nahegelegt worden, das meines Erachtens das überzeugendste Zeugnis dafür bietet, auch deshalb, weil es selbst im Modus franziskanischen Wissens vermittelt wird. Eine Annäherung ist aber auch noch auf andere Weise möglich, die stärker von der Textstruktur selbst ausgeht und außerdem den Eindruck vermeidet, man müsse für ein derartiges Verständnis des koranischen Anspruchs vor allem Zeugnisse der Mystik rezipieren.

Denn bereits rein formal betrachtet ist der Koran *Du-Anrede*,⁷⁰ direkte Ansprache. Er ist so offen dafür, als Eigenrede Gottes verstanden zu werden, die in der zweiten Person unterschiedliche Gruppen direkt adressiert, selbstreferenziell auf sich Bezug nimmt, Geschichten nicht nur erzählt, sondern die Hörer durch knappe Hinweise an bereits Gehörtes erinnert und so in eine Gesprächssituation einbezieht. Eine dialogische Struktur ist so in vielfacher Hinsicht gegeben, auf die Angelika Neuwirth immer wieder hingewiesen hat. So sieht sie die Reaktion der Hörenden als Teil der Kanonwerdung selbst. Der Koran ist ein einziges „Geschehen“, ein *event*, wie sie formuliert,⁷¹ das zu

69 Ebd., 208. So scheint mir ein solcher Zugang zur koranischen Offenbarung keineswegs ein zwingender Widerspruch zu anderen Zugängen zum Koran zu sein, die etwa historisch-kritisch auf intertextuelle Bezüge achten oder nach im Text vorfindlichen ethischen Prinzipien fragen. Würden sie *nur* dies tun oder ihren eigenen Zugang für absolut erklären, bestünde jedoch nach bisher Gesagtem eine Ergänzungsbedürftigkeit, um – in Anlehnung an STUMP, *Wandering*, 25 – im Zugang zum Koran eine „cognitive *hemianopia*“ zu vermeiden.

70 Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran als Text*, 26. Vgl. auch die Charakterisierung bei SINAI, NICOLAÏ: *The Qurʾān. A historical-critical introduction*, Edinburgh 2017, 13 dass, obschon andere Stimmen zu Wort kämen, „the sheer quantity of occurrences of the divine first person in the Qurʾānic corpus means that the Qurʾān styles itself fairly pervasively as divine speech.“

71 Vgl. NEUWIRTH, *Die koranische Verzauberung*, 8. Vgl. auch CRAGG, KENNETH: *The Event of the Qurʾān. Islam in Its Scripture*, London 1971.

bestimmten Situationen die Reaktionen der Hörer mitaufnimmt,⁷² sodass diese und die erneuten Antworten darauf im Text selbst ihren Platz finden.⁷³ Daher kann Neuwirth festhalten:

Dieses mehrstufige Kommunikations- und Interaktionsszenario, das den Typus der dialogischen prophetischen Rede gewissermaßen auf die Spitze treibt, kann als das entscheidende formale Merkmal des Koran gelten, das in der Bibel so keine Entsprechung hat.⁷⁴

Neuwirth nimmt so den Koran als ein Dokument der Gemeindebildung der frühislamischen Gemeinschaft wahr, deren Spuren sich im Text niedergeschlagen haben. Rein formal gilt daher: Die Struktur des Textes selbst regt so bereits an, ihn mindestens als ein Ereignis *von second-person accounts*, also der erzählten Wiedergabe einer *second-person experience*, aufzufassen.⁷⁵

Der Umstand, dass die Reaktion der Hörer, die der koranischen Botschaft *nicht* glauben, ebenfalls im Koran selbst gespiegelt ist, bringt Daniel Madigan dazu, in der Analogie zwischen der Person Jesu und dem Koran eine interessante Parallele zu verfolgen. In deren ablehnender Zurückweisung der koranischen Botschaft sieht er eine Art Passionsgeschichte des Wortes Gottes gespiegelt:

One might say that God's revelation has a kind of passion even if not a death. It is rejected and accused of making false claims to a divine origin, it is dismissed as nothing more than poetry, lies, sorcery, old-wives tales or the product of a conspiracy with foreigners.⁷⁶

72 Das geht so weit, dass NEUWIRTH, *Der Koran als Text*, 136 formulieren kann: „Aus dem historisch-dialogischen Charakter des Koran als polyphones Religionsgespräch mit anderen und über andere zur Zeit des Propheten wird nach dem Ausscheiden des menschlichen Mittlers, nach dem Tode des Propheten, ein einstimmiger Text, ein göttlicher Monolog.“ Der dialogische Charakter erscheint anschlussfähig bei KERMANI, *Gott ist schön*, 199: „Aber daß der Koran seine Ausprägung innerhalb einer Dialogsituation mit Hörern, die auf den Vortrag reagierten und wiederum Reaktionen des Vortragenden auslösen, gefunden hat, wurde in Teilen der muslimischen Theologie durchaus gesehen.“ Er verweist dabei auf Ess, *Theologie IV*, 623f.

73 Vgl. etwa NEUWIRTH, *Der Koran als Text*, 62.

74 Ebd., 563.

75 Vgl. SINAI, *The Qur'an*, 13: „This divine voice has its natural counterpart in second-person addresses.“

76 MADIGAN, *God's word to the world*, 165. Dabei verweist er ebd. auf die Ähnlichkeit zum neutestamentlichen Begriffsfeld: „Readers of the NT passion narratives will recognize many of the verbs used in this context: ‚to mock at‘ (Q 4:140, 9:65), ‚to argue about‘ (Q 40:4, 35, 56, 69, 42:35), ‚to plunge into idle talk about‘ (Q 6:68), ‚to scoff at‘ (Q 37:14), ‚to strive against‘ (Q 22:51; 34:5, 38), ‚to shrug off‘ (Q 7:175), ‚to sell‘ (Q 2:41; 3:199; 5:44, 9:9), ‚to

Dies ist ein faszinierender Gedanke, der auch anschlussfähig für die Rede von einer möglichen Vulnerabilität Gottes sein könnte.⁷⁷ Hier ist zunächst von Bedeutung: Auch diese Lesart unterstreicht den relational-dialogischen Charakter des Koran. Gottes Rede irritiert und wird in scharfen Worten zurückgewiesen, was wiederum in Gottes Eigenrede thematisiert wird. Die Selbstbezeichnung des Koran als *kitāb* signalisiert gegenüber einer vor-schnellen Übersetzung mit dem zu statischen Begriff „Buch“ laut Madigan gerade „the processes of divine engagement with the world“,⁷⁸ so dass auch hier der Koran als das Event der Gegenwart der Gottesrede bezeichnet und sich auf diese Weise dem Begriff der *second-person experience* genähert werden kann.⁷⁹

wrong' (Q 7:9, 103), ,to thwart' (Q 22:51, 34:5, 38); ,to turn away from' (Q 6:4, 157; 21:32); ,to pay no attention to' (Q 7:136, 10:7, 92), ,to consider oneself more important than' (Q 6:93; 7:36, 40, 133; 45:8), ,to blaspheme against' (Q 41:40), ,to plot against' (Q 10:21); ,to deny' (Q 40:81), ,to forget' (Q 20:126).“

77 Diesen Gedanken verfolgen ausführlicher KHORCHIDE, MOUHANAD/STOSCH, KLAUS VON: Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i.Br. 2018, 265–275.

78 MADIGAN, God's word to the world, 169. Vgl. ausführlich DERS.: The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture, Princeton 2001.

79 Gerade dann würde aber ein Urteil, das Madigan im selben Text fällt, relativiert. Er formuliert in MADIGAN, God's word to the world, 165 in Bezug auf die angedeutete Passion der Rede Gottes: „However distressing it may be to God and the Messenger that the revelations are maltreated in this way, that distress is always at a safe distance. It never becomes physical. It is the costly physicality of the incarnation and thus the passion of the Word which is central in the Christian view of things, and thus distinguishes the Christian view of God from the Qur'anic view.“ Ebd., 166 fügt er hinzu: „Talk is cheap, we say [...]“. Wie aber kann Gottes aktives Involviertsein in der Welt als „safe distance“ bezeichnet werden? Gibt es eine Beziehungsebene zwischen der Rede Gottes und den diese zurückweisenden oder annehmenden Adressaten, so wird die Rede Gottes angenommen oder zurückgewiesen. Sie muss nicht einmal als „Selbstmitteilung“ (KERMANI, Gott ist schön, 213) verstanden werden; es genügt zu formulieren, dass sie dem „Sprecher“ Bedeutsames mitteilt, um deutlich zu machen, dass durch die Fehlinterpretation der Rede „der Sender“ selbst getroffen wird. Sehr hilfreich waren für mich in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von David Maayan, die er auf der Paderborn Conference on Comparative Theology im Juni 2019 unter dem Titel *Authority and Vulnerability. A Comparative Theological Reflection on Jewish Hermeneutics* vorgetragen und dargelegt hat, wie Gott ein Risiko eingeht, wenn er sich in seiner Offenbarung der Interpretation aussetzt. In diesem Zusammenhang spricht Maayan von „hermeneutical violence“ und macht plausibel deutlich, wie auch der Jesus der Evangelien unter einer solchen Gewalt leidet. So kritisiert er zu Recht, dass sich bei Madigan „a bias towards physical suffering and injury as the greatest form of suffering“ ausmachen lasse. Es scheinen mir gerade Madigans eigener wertschätzender Zugang zum Koran als Ort der Anwesenheit der Rede Gottes in der Welt sowie seine deutliche Ablehnung der Dichotomie eines christlichen Worts „that is alive, active and personal“ und einem islamischen „dead“ text, a closed canon“ (MADIGAN, God's word to the world, 168) zu sein, die den Satz „Talk is cheap“ in diesem

8.1.5 *Mögliche Einwände*

Zwei Arten möglicher Einwände müssen adressiert werden. Der erste bezieht sich auf die Adäquanz der Verwendung der Terminologie Stumps selbst. Liegen die von ihr entwickelten Kriterien für eine *second-person experience* hier vor – und lassen sie sich auf die Kategorie der *significant personal presence* ausweiten? Der zweite bezieht sich auf das implizit vorausgesetzte Offenbarungsverständnis: Wird für die hier vorgeschlagene Lesart eine *bestimmte* Deutung des koranischen Ereignisses vorausgesetzt?

Ad 1) Stump hatte für eine *second-person experience* drei Minimalbedingungen aufgestellt.⁸⁰ Dabei ist wichtig, dass sich eine *second-person experience* ihr zufolge in Abstufungen unterschiedlicher Intensität ereignen kann, was es erlaubt, mehrere Phänomene unter den Begriff zu fassen. Man könnte nun einwenden, dass dieser Begriff und die aufgeführten Minimalbedingungen eine Unmittelbarkeit von Gott und Mensch suggerieren, die gerade durch die Unterscheidung von Gott und seiner Rede – oder diejenige von Gottes Rede und der Rezitation des Menschen *oder* der Unterscheidung der Erfahrung des Propheten und der Rezeption dieser Erfahrung durch spätere Generationen – ausgeschlossen werden sollte. Einerseits hängt die Stärke des Einwands von der Antwort auf 2) ab, wie eine islamische Offenbarungstheologie die Gegenwart des Unbedingten im Bedingten in Bezug auf den Koran zum Ausdruck zu bringen sucht.

Andererseits lässt sich zunächst ein genereller Einwand vorwegnehmen, bedenkt man, was Stump zur franziskanischen Erfahrung von Personen formuliert, nämlich „[...] it is not necessary for Franciscan knowledge of this sort that there be any direct causal contact between the knower and the person known.“⁸¹ Und auch einer der von ihr diskutierten Beispielsätze für die Nicht-Reduzierbarkeit franziskanischen Wissens ist im hiesigen Kontext treffend, weil er den bereits von Kermani und Neuwirth bemühten Vergleich zur sakramentalen Gegenwart Christi erneut aufruft: „Thomas Aquinas knew the

Zusammenhang auch dann nicht zulassen, wenn die Betonung auf die bleibende Differenz zur Inkarnation gelegt sein soll.

80 Vgl. STUMP, *Wandering*, 75f.: „(1) Paula is aware of Jerome as a person (call the relation Paula has to Jerome in this condition ‚personal interaction‘), (2) Paula’s personal interaction with Jerome is of a direct and immediate sort, and (3) Jerome is conscious.“

81 Ebd., 53. Das ist für sie der Anknüpfungspunkt, um auch darauf hinzuweisen, dass ein gewisser Grad von *franciscan knowledge* sogar von fiktiven Charakteren möglich ist, vgl. ebd., 79, auch wenn dies keine eigentliche *second-person experience* darstelle. Es gelte jedoch mindestens, „we gain some knowledge of persons from fiction“ (ebd.) Außerdem gilt, ebd., 76: „It is possible for one person to be aware of another as a person without seeing, hearing, smelling, touching, or tasting that other person.“

presence of God in the Eucharist.“⁸² Da sich eine *second-person experience* zudem auch dann ereignen könne, wenn die Kommunikation etwa per E-Mail vermittelt wird,⁸³ scheint die Art, wie die Weise der Gegenwart gedacht wird, nicht verengt festgelegt.⁸⁴ Adäquat genutzt erscheint mir der Begriff in Bezug auf unsere Frage immer dann, wenn sich ein Hörer des Koran von der göttlichen Du-Anrede selbst angesprochen wissen darf.

Das schließt nicht aus, dass auch ein offenbarungstheologischer Zugang, der die Subjektivität des Menschen in der koranischen Verkündigung besonders betont, eine Möglichkeit hätte, an die Terminologie Stumps anzuknüpfen.⁸⁵ Es ist also nicht ein Begriff, der mystischen Erfahrungen vorbehalten wäre. Zugleich muss eingestanden werden, dass ein koranhermeneutischer Zugang, der den Koran nicht als Rezitation des Wortes Gottes, sondern als Prophetenwort versteht, ohne dass ersteres im letzteren *selbst* zur Sprache käme, den Begriff der *second-person experience* in einem anderen Sinne verwenden würde. Es bliebe jedoch auch dann die Möglichkeit, von einem *second-person account* der Erfahrung des Propheten zu sprechen und den Koran als die entsprechende Versprachlichung *dieser* Erfahrung zu sehen, die so den Hörenden zugänglich gemacht wird.

Aus alledem folgt erneut keineswegs, dass diese Art, die sich im Koran ereignende Begegnungserfahrung der Nähe Gottes mithilfe der Kategorie franziskanischen Wissens zu beschreiben, einen möglichen „dominikanisch“ vorgehenden exegetischen Zugang zum Koran relativieren würde. Im Gegenteil.

82 Ebd., 54.

83 Vgl. ebd., 76.

84 Damit soll keine Analogie zum Koran hervorgerufen, sondern erinnert werden, dass interpersonale Begegnung mehr umfassen kann als ein direktes Gespräch zwischen zwei Menschen, die einander physisch gegenüberstehen. Der Vergleich mit einem Brief ist für den Koran sowohl genutzt als auch kritisiert worden. Schon wegen des oben dargestellten Rezitationscharakters scheint er mir eher problematisch – hier geht es jedoch nur darum, auszuloten, ob der Begriff *second-person experience* angemessen verwendet werden kann. Vgl. zur durch einen Brief vermittelten *second-person experience* auch STUMP, *Wandering*, 515, FN 73. Eindeutig ist an dieser Stelle KHORCHIDE, MOUHANAD: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i.Br. 2015, 123f.: „Der Koran ist mehr als ein Liebesbrief an die Menschen. Im Koran begegnet mir auch Gott selbst.“

85 Vgl. etwa SCHABESTARI, MUHAMMAD MODJTAHED: *Die prophetische Lesart der Welt*, in: STOSCH, KLAUS VON/MOHAGHEGHI, HAMIDEH (Hg.): *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie* (Beiträge zur Komparativen Theologie 2), Paderborn 2010, 13–29, 19: „Der Prophet hat Gott erfahren, aber das bedeutet nicht, dass seine Adressaten Gott erfahren haben.“ Der Koran gilt ihm nicht als Offenbarung, sondern als „Frucht der Offenbarung“ (ebd., 23), so dass hier noch von einem *second-person account*, der Weitergabe einer gemachten Erfahrung, nicht im selben Sinne jedoch von der *second-person experience* Gottes die Rede sein könnte.

Man kann diesen sogar gefordert sehen, um eine Einseitigkeit nicht um den Preis einer anderen aufzulösen.⁸⁶ Auch hier gilt, dass beide Seiten eher als Verbündete auftreten und sich gegenseitig bereichern und korrigieren können, so wie ein Lungenflügel nicht gegen den anderen ausgespielt werden kann, sondern beide zusammenarbeiten, um Angelika Neuwirths Bild ein weiteres Mal aufzugreifen.

Indem ich zunächst nur von einer *second-person experience* spreche, lasse ich offen, ob darüber hinaus auch sinnvoll von einer *significant personal presence* und gegenseitiger Nähe die Rede sein kann,⁸⁷ die sich durch die koranische Ansprache zwischen Mensch und Gott ereignen könnte. Denn erstere ist lediglich Voraussetzung von letzterer, die geteilte Aufmerksamkeit voraussetzte⁸⁸ und so etwa die Erfahrung beschreibt, die zwischen Menschen, die sich nahestehen, geschieht, die aber auch Hiob in der Anrede Gottes erfahren hatte. Die *gegenseitige* Aufmerksamkeit und Nähe sind allerdings auf der Rezipientenseite voraussetzungsreich.⁸⁹ Für die Bekehrungserzählungen und die von Kermani entfaltenen Szenen ist das sicherlich eine geeignete Deutungskategorie, denn hier bezeugen die Hörer (auf der Ebene der Erzählung) explizit die Deutung der von ihnen gemachten Erfahrung. Insofern sie aber die Aufmerksamkeit der Angesprochenen verlangt, lässt sich nicht mehr sagen, als dass die koranische Ansprache dafür offen sein kann, auch die *significant personal presence* zu ermöglichen, in der Mensch und Gott einander gewahr werden. Dann ließe sich in der Tat formulieren, dass der Koran, „die Gegenwart Gottes wirkmächtig vermittelt, in die er einlädt.“⁹⁰ Par excellence dürfte es die Situation des Ritualgebets sein, in der sich die menschliche Antwort auf den Ruf Gottes und so die Konstitution von Nähe ausmachen lässt.⁹¹

86 Vgl. auch die Ausführungen bei STUMP, *Wandering*, 62 zur „Gefahr“ der Einseitigkeit frankoziskanischen Wissens und zur Notwendigkeit kriterialer Prüfung desselben ebd., 73–75. Auch dies lässt sich anhand der Bekehrungserfahrung ‘Umars plausibilisieren: denn gerade eine „überwältigende“ Erfahrung sollte (ggf. rückblickend) noch einmal darauf hin befragt werden können, ob ihr getraut werden sollte.

87 Wie sie ebd., 110–128 beschrieben ist.

88 Vgl. ebd., 127.

89 Vgl. ebd., 117.

90 KHORCHIDE/STOSCH, *Der andere Prophet*, 241.

91 Vgl. etwa die Überlegungen bei IZUTSU, TOSHIHIKO: *God and Man in the Qur’an. Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*, Tokio 1964, 147–150, der die Kommunikation zwischen Gott und Mensch als „reciprocal phenomenon“ (ebd., 147) entfaltet und der *ṣalāt* dabei eine besondere Rolle zuspricht. Das Ritualgebet (nicht exklusiv verstanden, sondern in herausragender Weise) ist dann das Explizitmachen des Wissens um die Nähe Gottes, und so die Spur, der zu folgen wäre, um die menschliche Seite der Kommunikation darzustellen, beginnend bei der „geteilten Aufmerksamkeit“, als die sich bereits die Vorbereitung zum Ritualgebet interpretieren ließe. Treffend ist so auch die Tradition,

Die koranische Ansprache in der Rezitation ließe sich dann als die *Einladung* zu dieser Nähe verstehen und die Aufforderungen zum „Nachdenken“⁹² und „Gedenken“⁹³ als der Appell, die Aufmerksamkeit auf bestimmte erinnerte Geschichte oder die Zeichen der Schöpfung zu lenken, um hier in „joint attention“ mit Gott zu treten.⁹⁴ Während die Frage nach der Bereitschaft des Menschen dazu auf die einzelne Hörerin des Koran ankommt, berührt auch die Frage nach der Möglichkeit einer Nähe Gottes zum Menschen das Offenbarungsverständnis. Denn zur Eröffnung von *gegenseitiger* Nähe wäre vorausgesetzt, dass auch Gott sich in einer Weise „öffnet“, die ihn selbst zu erkennen gibt.

Ad 2) Gerade der von Neuwirth ausgehende Blick auf die formale Textstruktur als einer Du-Anrede, die den Prozess der Gemeindewerdung spiegelt, sollte zeigen, dass zunächst keine zwingende Vorannahme über das Offenbarungsverständnis damit einhergeht, wenn der Koran als *offen* für eine *second-person experience* charakterisiert wird. Dass vor allem mithilfe der Rekonstruktion Kermanis dargelegt wurde, wie der Begriff angewandt werden könnte, ist dabei nicht exklusiv zu verstehen. Erstens aber beansprucht seine Darstellung eines ästhetischen Erlebens des Koran eine breite Grundierung in der Tradition, zweitens scheint mir diese besonders geeignet, um die Gegenwart der göttlichen Rede im Modus franziskanischen Wissens aussagen

im Gebet die „Himmelfahrt des Gläubigen“ zu sehen. Den Hinweis darauf verdanke ich Muna Tatari.

- 92 Vgl. zu den mit *‘-q-l* gebildeten Verben, KERMANI, NAVID: Appelliert Gott an den Verstand? Eine Randbemerkung zum koranischen Begriff *‘ql* und seiner Paret’schen Übersetzung, in: EDZARD, LUTZ/SZYSKA, CHRISTIAN (Hg.): Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday, March 2, 1997, Presented by His Pupils in Bonn, Hildesheim 1997 (Arabistische Texte und Studien 10), 43–66.
- 93 Für den vielschichtigen Begriff *dikr* gilt dies in besonderem Maße. Zunächst ist er koranischer Zentralbegriff, der etwa in der unten zu betrachtenden Hiobepisode auftaucht. In der systematisch-theologischen Rezeption wird mitunter die Hauptsünde des Menschen darin gesehen, vergessen zu haben, wer er eigentlich sei; vgl. dazu ROUZATI, Trial, 115 mit Verweis auf NASR, The Ideals and Realities, 10. Zugleich wird man die sufische Praxis mitbedenken, die auf das Gewahrwerden Gottes abzielt; vgl. dazu SCHIMMEL, ANNE-MARIE: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik, München ⁵2014, 19f. sowie ROUZATI, Trial, 120. Schließlich schwingt für den christlichen Leser die gleichlautende hebräische Wurzel mit, die laut SCHROFFNER, PAUL: Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricoeur und J.B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung (Innsbrucker theologische Studien 94), Innsbruck-Wien 2018, 16 „eine theologische geprägte Beziehungskategorie“ darstellt, wie sie etwa in der Ethik des Dtn zum Ausdruck kommt (vgl. ebd., 18).
- 94 Dieser Gedanke wird im Folgenden erneut aufgegriffen. Vgl. für den umfassenden und relationalen Charakter der *āyāt* erneut IZUTSU, God and Man, 133–139.

zu können – schon deshalb, weil sie selbst auf diese Weise rekonstruiert wird. Doch selbst wenn auf andere Weise das Ereignis der Ansprache Gottes an den Menschen beschrieben wird, könnte sich auch dort ein Anknüpfungspunkt für die Kategorie der *second-person experience* finden lassen.

Für die Frage, ob es auch angemessen sein könnte, von einer *gegenseitigen* Nähe zu sprechen, ist eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsverständnis relevant, die hier natürlich nur angedeutet werden kann. Par excellence nahegelegt ist dies, wo der Begriff der Selbstmitteilung affirmativ verwendet wird.⁹⁵ Bei Mouhanad Khorchide wird dies besonders deutlich, dessen Beschreibung des Koran auch geeignet ist, erneut die Angemessenheit der von Stump verwendeten Kategorien personaler Gegenwart aufzuweisen. Denn laut Khorchide gilt:

Der Koran ist kein Buch wie jedes andere, denn er hat den Anspruch, an erster Stelle die Selbstoffenbarung Gottes zu sein. Im Koran, in seinem Klang, in seiner Schönheit, die zur Liebe entzünden will, vergegenwärtigt sich Gott selbst.⁹⁶

Auch auf die eingangs zitierte Bekehrungsgeschichte ‘Umars angewandt ist nahegelegt, dass die Interpretation als *second-person experience* adäquat ist, wenn Khorchide die „Begegnung mit dem Koran“ als „Begegnung mit einem zur Freiheit rufenden Gott“ versteht.⁹⁷ Bemerkenswert ist der Begriff der Selbstoffenbarung, der es zudem klar erlaubt, Gottes Ansprache als die Eröffnung einer gegenseitigen Nähe zu verstehen, die schließlich eine „Selbstoffenbarung“

95 So formuliert KERMANI, Gott ist schön, 213: „Offenbarung ist prinzipiell eine Selbstmitteilung Gottes an die Welt [...]“. Gleichzeitig sollte man hier wohl zurückhaltend sein, sofort die Bedeutung ausmachen zu wollen, welche die jüngere christliche Theologiegeschichte dem Begriff gibt.

96 KHORCHIDE, MOUHANAD: Gottes Offenbarung im Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit (Herders Theologischer Koran-Kommentar 1), Freiburg i.Br. 2018, 78. Er parallelisiert dies ebd., 80 mit *al-ḥaḍra al-ilāhīya*, der „Selbstgegenwart Gottes“. Knapp zum Programm DERS.: Selbstoffenbarung Gottes im Islam, in: HerKorr 73 (2019), 34–38. Vgl. als christlichen Kommentar dazu GÄDE, GERHARD: Der Koran als Selbstmitteilung Gottes? Theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit, in: ThPh 94 (2019), 235–250. Nachvollziehbar ist sein Hinweis, dass Relationalität in Gott selbst zu denken ist, was, wie er ebenfalls festhält, von KHORCHIDE, Gottes Offenbarung, 136 ebenso versucht wird. Die bei GÄDE, Der Koran, 243 aufgeführten Anfragen scheinen aber von der Annahme auszugehen, dass dies *nur* innerhalb einer bestimmten Lesart der Trinitätslehre (bzw. einer an Peter Knauer anschließenden Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses) möglich ist. Vgl. zur Frage der Selbstoffenbarung auch die Ausführungen bei KHORCHIDE/STOSCH, Der andere Prophet, 229–240.

97 KHORCHIDE, Gottes Offenbarung, 126f.

zur Voraussetzung hat. Da der Begriff jedoch mehrfach problematisiert wird⁹⁸ und Khorchides Zuspitzung hier eher eine Ausnahme bilden dürfte, ist der Hinweis wichtig, dass dabei keineswegs auf dem theologischen *terminus technicus* beharrt werden muss und so auch die Anschlussfähigkeit an ein traditionelles Offenbarungsverständnis möglich ist. Selbst eine instruktionstheoretische Lesart ließe den Raum dafür, sofern die Offenbarung des göttlichen Willens, anthropomorph gesprochen, mitteilt, *was Gott bedeutsam ist*⁹⁹ und dessen Zurückweisung ihn insofern auch selbst betreffen würde, um erneut an Madigans Analogien zur Passionserzählung anzuschließen. Daher scheint mir auch die Möglichkeit zur Nähe zwischen Gott und Mensch gegeben, wenn der Selbstoffenbarungsbegriff im technischen Sinne zurückgewiesen und, in den Vokabeln der muslimischen Tradition, stärker betont wird, dass Gott im Koran seinen Willen kundtue oder den Menschen rechtleiten wolle. Denn was für ein Wille wäre einer, der für den Wollenden nicht bedeutsam wäre, und was ein Wille, der nichts über den Wollenden selbst aussagte?¹⁰⁰

98 Dies tut m.E. einer Anschlussfähigkeit an die Idee einer Nähe Gottes zum Menschen im Sinne der *significant personal presence* keinen Abbruch. So setzt sich ISIK, Die Bedeutung, 145 kritisch mit dem Selbstmitteilungsbezug auseinander, spricht jedoch ebd., 147 von einer „relationale[n] Offenbarung, relational in dem Sinne, dass sie eine Beziehung zwischen Gott und Mensch konstatiert, da sich Gott durch den Qur‘ān in ein Verhältnis zum Menschen setzt.“ Entschieden formuliert auch KARIMI, Hingabe, 182, dass „der Islam keine Selbstoffenbarung Gottes annehmen [könne], ohne dabei seinen eigenen Prinzipien zu widersprechen.“ Im Hintergrund steht die Bewahrung der in sich nicht differenzierten Einheit Gottes sowie die direkte christliche Verbindung des Selbstoffenbarungsbegriffs zur Trinitätslehre. Vgl. dazu auch HEUPTS, CORDULA: Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 33), Paderborn 2021, 391. Ebd., 408 hält sie fest: „Wenn aber die Zuwendung Gottes erlebbar ist, seine Gegenwart spürbar wird, dann ist Gott als er selbst anwesend und es bleibt nur aus Gründen der Absetzung gegen das christlich-trinitarische Denken verständlich, warum Karimi nicht von Selbstoffenbarung sprechen kann.“ Denn dass in der Rezitation „die Gegenwart Gottes sinnlich wahrnehmbar“ werde, ist auch für KARIMI, Hingabe, 191 zentral. Affirmativ verwendet den Begriff zudem POURMOHAMMADI, NAEME: Überprüfung des Problems „Erlösung“, in: LANGENFELD/STOSCH: Streitfall, 83–93, 90 im Ausgang von der Identität des Wesens Gottes mit seinen Attributen, wozu das Sprechen gehöre. Bei ihr wird zugleich deutlich, wie vom Koran ausgehend entfaltbar ist, *was auch sonst gilt*: „Nicht nur der Koran ist das Sprechen Gottes und Selbstoffenbarung seines Wesens mit Gott als Sprecher, vielmehr sind alle Geschöpfe der Welt Wort Gottes und die Offenbarung seines Wesens, und Gott ist ihr Sprecher.“ Vgl. auch die Zusammenfassung sufischer Denker bei SIDDIQUI, MONA: The Good Muslim. Reflections on Classical Law and Theology, Cambridge 2012, 141: „The very purpose of creation is for God to reveal himself.“

99 Selbstoffenbarung wäre sie dann im Sinne von STUMP, Wandering, 120.

100 Wie beides zudem ineinander greift, kann etwa NASR, Ideals and Realities, 39ff. verdeutlichen helfen, wo drei Arten von Botschaften im Koran ausgemacht werden: eine

8.1.6 *Zwischenfazit*

Es gibt also gute Gründe dafür, die Rezitation des Koran selbst als mögliche *second-person experience* zu beschreiben. Weder ist damit ein Automatismus ästhetischer Faszination behauptet noch relativiert, dass es auch andere Zugänge zum koranischen Text gibt. Auch wenn diese Interpretation abgelehnt wird, bleibt allerdings, dass selbst ein von der Rezitation abstrahierendes Textstudium nicht davon absehen kann, dass es die Selbstbehauptung dieser Schrift ist, Gottes Anrede an den Menschen zu sein. Auch wenn man also nicht so weitgehen will, eine (mögliche) *second-person experience* zu behaupten, bleibt es der koranische Anspruch, Erinnerung an eine solche oder Aufzeichnung derselben zu sein. In der Terminologie Stumps wäre er dann ein *second-person account*, der etwas von der gemachten Erfahrung – hier der des Propheten und der ersten Hörer – an die jetzigen Rezipienten zu vermitteln sucht, mithin die *Vermittlung einer second-person experience*. Dies wäre auch eine Möglichkeit, den Diskurs der Tradition, ob Gott selbst spricht oder ob es so ist, *als ob* Gott spräche, in Worte zu fassen. Zusammenfassend lassen sich die beiden Optionen wie folgt darstellen.

- 1) Die Rezitation des Koran *ermöglicht* eine *second-person experience*. In ihr *geschieht* die Anrede Gottes, deren Gegenwart die Hörenden gewahr sein können und die sie dazu einlädt, mit Gott in eine *significant personal presence* einzutreten.
- 2) Die Rezitation des Koran ist Nachahmung und Erinnerung an eine ergangene Anrede Gottes. Sie *vermittelt* eine *second-person experience* und macht sie, soweit möglich, „kultisch“ erfahrbar. Sie *ist* ein *second-person account*.

„doctrinal message“ (ebd., 39), in der es u.a. um rechtliche und moralische Fragen gehe sowie eine geschichtliche, anhand derer zugleich die Stellung des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott deutlich werde (ebd., 40). Sind diese beiden eher inhaltlich-dominikanisch fassbar, gibt es noch eine dritte („franziskanische“), „which is difficult to express in modern language. One might call it a divine magic, if one understands this phrase metaphysically and not literally.“ (ebd.) Zugespitzt auf die *Sprache* des Koran, ist es das *Dass* der Offenbarung, das hier angesprochen ist – denn diese Sprachmagie sei verbunden „with the presence of the Divine in the sacred language He has chosen to reveal His Word.“ (ebd., 41) Vgl. auch die pointierte Formulierung bei ISIK, *Die Bedeutung*, 147: „Durch den Qur‘ān wird der Wille Gottes in der Geschichte offenbar, er verkündet darin auch etwas *von sich* und wie er *handelt*.“ In ähnlicher Weise hält TATARI, *MUNA: Gott und Mensch im Spannungsfeld von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung* (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie 4), Münster 2016, 22 den Begriff der Selbstoffenbarung in Bezug auf den Koran für „problematisch“, hält jedoch fest: „Genauso wenig ist der Qur‘ān allerdings darauf zu beschränken, eine reine Willensbekundung Gottes zu sein, ohne dabei Rückschlüsse auf Gottes Wesen eröffnet zu sehen.“

These 1 hat den stärkeren Anspruch und beruht stark auf den von Kermani aufgerufenen Zeugnissen der ästhetischen Rezeption. Sie scheint zudem phänomenologisch gut erschließbar, wenn die Praxis der Rezitation im Ritualgebet bedacht wird. These 2 lässt sich mit dem Verweis auf Textstruktur und den „Sitz im Leben“ der Rezitation annähern und auch dann noch vertreten, wenn man, entgegen des Großteils der islamischen Tradition, eher dazu tendierte, vom Propheten- als vom Gotteswort zu sprechen. Beiden Thesen ist gemeinsam, dass sie die Begegnungserfahrung in den Mittelpunkt rücken und sich dagegen sperren, den koranischen Text als bloßen Steinbruch für theoretische Argumente, als „Informationstransfer“,¹⁰¹ zu verstehen. Für These 1) gilt zudem analog, was Kermani im Hinblick auf die mögliche Poetizität des Koran formuliert: „Auch für den Koran lässt sich zusammenfassend sagen: Er *ist* gar nichts – er ist immer nur *für* jemanden.“¹⁰² Mutatis mutandis gilt dies auch hier. Er *ist* auch keine *second-person experience*, schon deshalb nicht, weil es dafür der Hörenden bedarf, die dieser gewahr werden und sie so erst konstituieren!¹⁰³ Dass es das „Potential des Koran“¹⁰⁴ ausmacht, als solche erfahrbar zu werden, bis hin zur *significant personal presence*, lässt sich aber durch die zusammengetragenen Hinweise plausibilisieren und durch die Struktur der auf Text- und Rezitationsebene göttlichen Du-Anrede als möglicher Zugang verteidigen.

Nichts davon relativiert den teils auch im Modus dominikanischen Wissens analysierbaren „Inhalt“, sondern stellt gerade dessen Bedeutung heraus. Dieser ist dann immer gerahmt davon, Teil der Du-Ansprache zu sein, die als *second-person experience* erfahrbar werden kann. Ein solcher, auch den Bereich franziskanischen Wissens berücksichtigender Zugang zum Koran, scheint mir angemessen, um der Eigenart des Koran als „Ereignis“ gerecht zu werden.¹⁰⁵

101 UHDE, BERNHARD: Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende, Freiburg i.Br. 2013, 138.

102 KERMANI, Gott ist schön, 103.

103 Das ist nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass sie eine mögliche göttliche Anrede erst konstituieren würden. Um eine *second-person experience* zu sein, bedarf es aber auch der entsprechenden Aufmerksamkeit auf Adressaten- oder Wahrnehmenseite.

104 KERMANI, Gott ist schön, 103f.: „Die Poesie lässt sich somit als ein Potential des Koran bestimmen [...]“

105 Da der Hinweis auf einen „franziskanischen“ Zugang zum Koran irritieren könnte, sei noch einmal erinnert, dass es sich bei Stump um eine *typologische* Bezeichnung für das damit gemeinte Wissen handelt. Nichts spräche gegen eine andere Namensgebung. Islamischerseits wäre die Angemessenheit dieser Kategorie je neu zu hinterfragen und zu erproben. Mein Eindruck ist, dass es mehrere innerislamische Anknüpfungspunkte für die Kategorie des „franziskanischen“ Wissens geben könnte.

Damit ist endlich der Übergang zum eigentlichen Thema angezeigt, denn auch die Thematisierung des Leidens ist im Koran dann immer als Teil jener Du-Ansprache Gottes an den Menschen zu sehen, von der sie perspektiviert wird. Ein erster Versuch, der Frage nachzugehen, was dies für die Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem bedeutet, soll nun anhand des koranischen Hiobmotivs geschehen.

8.2 Eine koranische Perspektivierung von Leiderfahrungen

8.2.1 *Ein Blick auf Hiob im Koran*

Wie eingangs beschrieben, wird in Diskussionen des koranischen Zugangs zur Theodizeefrage festgehalten, dass das Hiobmotiv hier entweder keine Rolle spiele oder der „Rebell“ auf den „Duldner“ reduziert werde. Unterstellt wird der textliche Triumph des Hiobs der biblischen Rahmenerzählung über

Ein *koranischer Zugang* könnte von der oben knapp erwähnten Deutungsoffenheit der mit *‘-q-l* gebildeten Verben ausgehen, die nicht auf die Bedeutung von Verstand und Vernunft begrenzbar sind, sondern auch Sinneserkenntnis und „Herzenerkenntnis“ umfassen, wie KERMANI, Appelliert Gott an den Verstand? aufzeigt. Einer Tendenz zur verengten Übersetzung hält er ebd., 62 entgegen: „Aber es ist eben nicht nur der Verstand, mit dem der Mensch die Zeichen erkennen kann, und es ist auch nicht das moderne, auf der Polarität von Sinnlichkeit und Verstand beruhende Verstand-Konzept, das im Koran vorliegt [...]. Der Mensch wird beständig aufgefordert, seine Erkenntnisorgane, inklusive der Herzenswahrnehmung einzusetzen [...]“ Erkenntnis meint hier also nicht nur den Aufruf zur „dominikanischen“ Wissenssuche, sondern verweist auch auf einen „franziskanischen“ Zugang.

Ein *philosophischer Zugang* könnte bei der Thematisierung von Wissen, das nicht auf propositionalen Gehalt reduzierbar ist, ansetzen, das in der islamischen Geistesgeschichte prominent diskutiert wurde. Dies gilt etwa für die Unterscheidung von *al-‘ilm al-ḥuṣūlī* und *al-‘ilm al-ḥuḍūrī*, die auf Suhrawardi zurückgeht. YAZDI, MEHDI HA’IRI: *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence*, New York 1992 grenzt Gemeinsamkeiten und Unterschiede von *al-‘ilm al-ḥuḍūrī* mit Russells *knowledge by acquaintance* ab. Der Unterschied bestehe u.a. darin, dass letzteres noch auf ein externes Objekt referiere, während dies beim Gegenwärtigsein des Gewussten im Fall des *al-‘ilm al-ḥuḍūrī* nicht der Fall sei (vgl. ebd., 65). Ein von Yazdi vorgebrachtes Beispiel rückt nahe an die Qualia-Debatte; so erwähnt auch Suhrawardi das „Wissen“ um die eigenen Schmerzen zur Illustration der Unmittelbarkeit dieser Art von Wissen (vgl. ebd., 67f.). Eben derartige Beispiele hatte auch STUMP, *Wandering*, 51 diskutiert, um franziskanisches Wissen von *knowledge that* abzugrenzen. Auch *al-‘ilm al-ḥuḍūrī* ist innerhalb der mystischen Tradition bedeutsam geworden. Für Shah Wali Allah bedarf es für diese Art der Erkenntnis des direkten Kontakts mit der göttlichen Wirklichkeit, wie KHAN, HAFIZ: *Shāh walī allāh: On the nature, origin, definition, and classification of knowledge*, in: *Journal of Islamic Studies* 3 (1992), 203–213, 212 festhält. Für den Hinweis auf Yazdis Werk und dessen Vergleich mit Russel danke ich Muhammad Legenhausen.

den Hiob, der im Dialogteil aufbegehrt, wie Ernst Bloch es schon für den Text der hebräischen Bibel formuliert hatte,¹⁰⁶ und dann im Koran endgültig vollzogen sah.¹⁰⁷ Das Buch Hiob in dieser Weise in Absehung von den jeweiligen textlichen Eigenheiten mit den knappen koranischen Erwähnungen zu vergleichen, führt dabei leicht zu Verzerrungen.¹⁰⁸ Da die Gestalt jedoch im bisherigen Gang der Argumentation eine zentrale Rolle spielte und das Hiobmotiv in der mystischen Tradition im Folgekapitel zur Sprache kommen wird, soll auch der koranische Hiob explizit betrachtet werden. Dabei soll dafür argumentiert werden, dass die Art, wie Hiob hier in Szene gesetzt wird, der *Redesituation* des Koran entspricht. Dies geht aus von den bisher dargestellten Überlegungen im Anschluss an Kermani sowie dessen expliziter Bezugnahme auf Hiob¹⁰⁹ und soll mit Stumps Kategorien gestützt werden. Zudem ist gegen Blochs Analyse die Frage zu stellen, ob darüber hinaus nicht zumindest ein koranischer Ansatzpunkt für Hiobs an Gott gerichtete Anklage besteht, der nicht vorschnell übergangen werden sollte.

Die Person des Hiob findet im Koran an vier Stellen Erwähnung. In Q 6:84 und Q 4:163 wird sein Name ohne weitere narrative Ausgestaltung in einer

106 Vgl. BLOCH, Atheismus, 159: „Das Volksbuch hat über den Dichter gesiegt; als sanfter Duldner steht der Empörer kirchlich da.“

107 Ebd., 160: „Der Koran preist Hiob, halbiert zum Duldner und sonst nichts, als ein Ergebungs-Vorbild, das selbst im Islam auffällt, und die neunte Sure spricht sein tiefstes Ringen quietistisch aus: ‚Es gibt keine Zuflucht von Gott fort als zu ihm hin.‘“ Eine Kontrastierung notieren auch BARGA, MARÍA ENID/ALSULAIMI, NADEEN MUSTAFA A.: *My/Our Servant Job: Creation and Temptation as a Guide to Understanding Job as God's Servant*, in: VALKENBERG, PIM u.a. (Hg.): *A Companion to Comparative Theology*, Leiden-Boston 2022, 247–265, 263. Vgl. auch SCHREINER, STEFAN: *Der Prophet Ayyüb und das Theodizee-Problem im Islam. Eine Erwiderung auf Tahsin Görgün*, in: RENZ, Prüfung, 49–63, 60: „Am Beginn der islamischen Rezeptionsgeschichte, das heißt im Koran, steht in der Tat nicht mehr als eine auf die biblische Rahmenerzählung reduzierte Version der Hiob-Geschichte.“ Vgl. DERS.: *Der gottesfürchtige Rebell oder wie die Rabbinen die Frömmigkeit Ijobs deuteten*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), 159–171, 159f. für den Hinweis, wie dies auch für einen Großteil der patristischen Exegese zutrifft. Auch in Jak 5,11 ist es schließlich die „Geduld“ Hiobs (τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ), auf die Bezug genommen wird, was ZUCKERMAN, BRUCE: *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*, Oxford 1991, 13 als „source of the cliché“ gilt.

108 Vgl. den Hinweis bei JOHNS, A.H.: *Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 1 (1999), 1–25, 2 auf die Beschreibung der Hiob-Referenzen in EI² als „confused“ – ein Paradebeispiel für das, was NEUWIRTH, *Der Koran als Text*, 42ff. als Epigonität beschreibt. Vgl. auch MIDDELBECK-VARWICK, ANJA: *Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017, 265.

109 Vgl. KERMANI, Schrecken, 166.

Reihe von Propheten genannt.¹¹⁰ In Q 38:41–44 sowie Q 21:83f. wird hingegen auch seine Leidensgeschichte aufgerufen. Dies geschieht in einer gerafften und verdichteten Form, die mit wenigen Worten ein assoziatives Feld eröffnet. Eine solche geraffte Bezugnahme mit eigenem Akzent ist durchaus repräsentativ für die koranische Darstellung von Personen der biblischen Heilsgeschichte.¹¹¹ Werden die beiden Erwähnungen Hiobs, die seine Geschichte erzählen, diachron betrachtet, so ist die aus der frühmittelmeckkanischen Sure Şād die frühere.¹¹² Sie lautet:

- 41 Gedenke unseres Dieners Hiob!
Als er zu seinem Herrn rief:
,Satan hat mich mit Mühsal und Pein geschlagen.'
42 ,Scharre mit deinem Fuß!
Da ist ein kühles Wasser zum Waschen und Trinken.'
43 Wir schenkten ihm seine Angehörigen wieder
und noch einmal so viele
aus Barmherzigkeit von uns und als Mahnung für die
Einsichtsvollen.
44 ,Nimm in deine Hand ein Bündel, dann schlag damit zu,
sei nicht eidbrüchig!
Wir fanden ihn geduldig.
Welch ein guter Diener!
Er war bußfertig.

Bereits eine erste Lektüre der Verse macht verständlich, wie die geraffte Beschreibung nach weiteren Details verlangt, die entweder als bekannt

110 Auch BUBER, MARTIN: Der Gott der Leidenden, in: WIESE, CHRISTIAN (Hg.): Martin Buber-Werkausgabe (MBW) Band 13/1, Gütersloh 2019, 280–350, 316 bringt Hiob mit den Propheten in Verbindung. Dabei nimmt er Bezug auf Hiob 42,8 („Mein Knecht Ijob aber soll für euch Fürbitte einlegen [...]“): „Es ist derselbe Spruch, mit dem in der Erzählung von Abraham (Genesis 20,7) JHWH dem Patriarchen bezeugt, daß er ‚ein Nabî‘ geworden ist. In allen vorexilischen Texten, in denen das Verb in dieser Konstruktion, im Sinne der Fürbitte, steht, ist es auf Menschen bezogen, die Nebiim heißen.“ Vgl. auch den Hinweis bei LEAMAN, Evil and Suffering, 181.

111 NEUWIRTH, ANGELIKA: Der Koran. Band 2/1: Frühmittelmeckkanische Suren, Berlin 2017, 569 beschreibt dies in Bezug auf Q 38 so: „Es wird mit einzelnen herausgehobenen Details auf biblische Hergänge nur angespielt, wobei ungewiß bleibt, ob die dahinterstehenden Erzählungen als bekannt evoziert werden sollen oder ob sie bewußt verschwiegen bleiben, weil es weniger auf ihren Plot als auf ihren tieferen Sinn ankommt.“ Vgl. auch DIES.: Der Koran als Text, 613–617.

112 NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 44 gelten die mittelmekkanischen Suren als „das eigentliche Herzstück der koranischen Botschaft“, in denen „lokal in verschiedenen Kreisen im Umlauf befindliches biblisches Wissen, das theologisch noch unfokussiert in narrativer Form als ‚interpreted Bible‘ überliefert wurde, in eine neue lebendige Tradition überführt [werde]“. Die Übersetzung der folgenden Verse ist ihre und ebd., 531 entnommen.

vorausgesetzt oder der Tradition zur Entfaltung überlassen wurden. Worin genau besteht Hiobs Mühsal? Wie hat er seine Angehörigen verloren? Dass sie ihm genommen wurden, geht nur aus der in V.43 beschriebenen Wiederherstellung hervor. Was bedeutet der Hinweis, mit einem Bündel zu schlagen? (V.44) In der Auslegung der Verse sind diese Fragen detailliert beantwortet worden.¹¹³ Es fällt zudem auf, dass zwei der Schwierigkeiten, die im biblischen Buch die Interpreten umtreiben, nicht gegeben sind: es gibt keine „Wette“ mit Satan, und V.43 lässt sich so lesen, dass Hiob seine Angehörigen noch im Diesseits zurückgegeben wurden,¹¹⁴ und so der treffende Einwand gegen die biblische Episode abgeschwächt ist, dass doch das Glück neuer Kinder den Tod der früheren niemals ersetzen könne.

Zwar könnte die Referenz auf Hiobs Leiden und Gottes Zuwendung, die aus V.41 und 42–43 jedoch klar hervorgehen, knapper kaum ausfallen. Daran sollte jedoch nicht auf dessen mangelnde Bedeutung geschlossen werden. Denn zunächst ist Hiob im Kontext der Sure in eine Prophetenreihe aufgenommen, die mit dem hier erstmals erwähnten David beginnt, der in Q 38:17 ebenfalls als *auwāb* – oben: bußfertig – bezeichnet wird. Dieselbe Auszeichnung wird auch Salomo (Q 38:30) zuteil, so dass Hiob nicht nur in der formalen Aufreihung, sondern durch das verwendete Prädikat mit anderen

113 Dass er Eigentum und Familienangehörige verloren habe und sein Leiden für sieben Jahre und sieben Monate andauerte, berichtet at-Ṭabarī. Vgl. NASR, SEYYED HOSSEIN: *The Study Quran: A new Translation and Commentary*, New York 2015, 1110. Für eine Zusammenstellung aller drei bei at-Ṭabarī zusammengefassten Erzählungen vgl. JOHNS, A.H.: *Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabarī's Treatment of Job in Sūrah al-Anbiyā'* 83–4 (Part I), in: *Journal of Qur'anic Studies* 3 (2001), 39–61. Für eine knappe Übersicht zu den Hintergründen, die az-Zamaḥṣārī liefert, vgl. KELLNER, MARTIN: *Die Hiobsklage im Koran – Leid in der sunnitischen Exegeseliteratur*, in: *Hikma* 11 (2020), 40–50, 44f.

Dass V.42 eine Heilung darstellt, ist naheliegend. NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 2/1, 559 verweist darauf, dass die Hagar-Erzählung hier assoziativ aufgerufen sein könnte. Mehrere Kommentatoren, unter ihnen at-Ṭabarī und ar-Rāzī, berichten von einem Trank zur Heilung der inneren Leiden und von der Waschung zur Heilung der äußeren. Vgl. NASR, *Study Quran*, 1110.

Um den Schlag aus V.44 zu erklären, wird zumeist berichtet, Hiobs Frau habe diesen zum Paktieren mit Satan aufgefordert und solle so nach der Heilung, wie zuvor per Eid zugesichert, bestraft werden. Vgl. NASR, *Study Quran*, 1111. Dieser allerdings hält eine Bezugnahme auf Hiobs Heilmittel für wahrscheinlicher. Die Aufforderung, nicht eidbrüchig zu sein, wäre dann ein genereller Hinweis mit angedeutetem Lob, dass Hiob dies trotz seiner Leiden nicht gewesen sei. Die Rolle der Frau Hiobs ist auch in der biblischen Auslegungstradition im Anschluss an Hiob 2,9 negativ gewertet worden, so sehr, dass sie Augustinus als *adiutrix diaboli* galt. Vgl. LUX, *Hiob*, 123.

114 Bei at-Ṭabarī ist beides, auch eine eschatologische Wiederbegegnung, als Möglichkeit erwähnt. Vgl. JOHNS, *Three Stories* I, 41.

Prophetengestalten verknüpft wird.¹¹⁵ Der Eindruck, dass sein Name an prominenter Stelle in Erinnerung gerufen wird, verstärkt sich durch die Erwähnung Abrahams, Isaaks und Jakobs im unmittelbar auf die Hiob-Szene folgenden Vers. Um sich der Funktion der Sequenzen aus dem Leben der Propheten zu nähern, sind die Episoden knapp im Kontext der Gesamtsure zu verorten. Als deren Schlüsselmotiv macht Neuwirth den Streit und die Uneinigkeit aus, dem das „rechte Urteilen/Herrschen“¹¹⁶ gegenübergestellt werde. So setzt die Sure nach dem Einleitungsschwur damit ein, das Bild uneiniger Gruppen zu zeichnen, die die an sie herangetragene Botschaft verhöhrend ablehnen.¹¹⁷ Nach diesen Szenen des Zwists folgen Passagen, die das exemplarische Verhalten der Propheten erinnern und so aufzeigen, welche Charakterzüge unter widrigen Bedingungen gefragt sind.¹¹⁸ In diesem Zusammenhang tauche, an dieser Stelle erstmalig, das „Motiv der Introspektion“¹¹⁹ auf, das sich auch auf Hiob anwenden lasse:

Seine Klage darüber, daß er vom Shaitān geschlagen, wörtlich: ‚berührt‘ worden sei – was angesichts der göttlichen Abmachung mit Iblīs (Q 15:40) einem Gerechten gar nicht passieren dürfte –, läßt ahnen, daß auch er sich eine Übertretung zuschulden kommen ließ, deren Konsequenz, seine Krankheit, er geduldig trägt.¹²⁰

115 Das Prädikat *awwāb* begegnet außerdem in Vers 19 für die Vögel, die mit David bußfertig sind (vgl. auch NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 2/1, 544), und wird durch den Reim der Sure immer wieder in Erinnerung gerufen (vgl. ebd., 571). Ebd., 544 verweist sie auf eine Analogie zur griechischen *metánoia* und ebd., 571 darauf, dass der Begriff zudem eschatologische Assoziation wecke, da das ebenfalls vom Stamm *ʿ-w-b* abgeleitete Wort „*ma ʿūb*“ sich auf die „jenseitige Heimstatt“ beziehe. Bei al-Qurtubī findet sich die Erwägung, auch den Namen *Aḥyūb* von *ʿ-w-b* abzuleiten. Vgl. KELLNER, *Die Hiobsklage im Koran*, 41; für die Charakterisierung von David und Salomo als bußfertig vgl. GHAFFAR, ZISHAN: *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren*, Paderborn 2020, 63f.

116 NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 2/1, 569.

117 Vgl. V.2–16. Das geschieht auch in Bezugnahme auf den Unglauben vergangener Völker; vgl. V.12ff. Als Kontext bietet die Tradition, dass der Surenbeginn auf einen Besuch von Mekkanern bei Abū Ṭālib rekurriere, die ihn aufforderten, seinem Neffen Einhalt zu gebieten; vgl. BODMAN, WHITNEY S.: *The Poetics of Iblīs. Narrative Theology in the Qurʾān* (Harvard Theological Studies 62), Cambridge 2011, 173 mit Verweis auf at-Ṭabarī; Johns, *Narrative*, 7f.

118 Vgl. JOHNS, *Narrative*, 8 sowie den Kommentar zu V.2 bei NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 2/1, 539.

119 NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 2/1, 570.

120 Ebd., 571; vgl. auch ebd., 559.

Sowohl der Hinweis auf eine Krankheit als auch eine zugrundeliegende Schuld gehen aus dem vorliegenden Text aber keineswegs zwingend hervor. Ersteres steht in Einklang mit der Tradition und ist klar nahegelegt, wenn man dem Wasser aus V.42 heilende oder schmerzlindernde Funktion zuschreibt. Die Frage nach der Schuld ist komplizierter: Läge dem Leiden selbst eine Verfehlung zugrunde, wäre zwar der Begriff *auwāb* plausibel erklärt; die Argumentation gliche allerdings derjenigen der Freunde aus der hebräischen Bibel und handelte sich dieselben Probleme ein.¹²¹ Zudem ist die Lesart, Hiob als den *unschuldig* Leidenden par excellence zu verstehen, dann besonders plausibel, wenn er denen als Vorbild dienen soll, deren Verkündigung im ersten Teil der Sure zurückgewiesen wird.¹²² Das David, Salomo und Hiob auszeichnende Prädikat *auwāb* allein lässt noch nicht auf eine seinem Leiden zugrunde liegende Verfehlung schließen, sondern kann auch als Hiob bleibend ausmachenden Charakterzug verstanden werden, den es ihm gerade unter widrigen Umständen zu bewahren gelang.¹²³

Eine alternative Interpretation wäre es, nicht von einer Schuld Hiobs auszugehen, sondern anzunehmen, dass er sein Leiden als Prüfung aufgefasst habe. So wäre die Referenz auf den Satan als Urheber der Hinweis, dass er diese

121 Etwa Hiob 4,7: „Bedenk doch, wer geht ohne Schuld zugrunde?“ Vgl. ZENGER, Durchkreuztes Leben, 19; LUX, Hiob 154f. Vgl. für eine kompakte Übersicht der Antwortver-
suche der Freunde SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER: Ein Weg durch das
Leid. Die Theodizeefrage im Alten Testament, in: BÖHNKE, MICHAEL u.a. (Hg.): Leid
erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg i.Br. 2007, 7–49, 14. Dass
der Tun-Ergehen-Zusammenhang in der Kirchenvätertheologie präsent ist, zeigt CONTI,
MARCO/SIMONETTI, MANLIO (Hg.): Ancient Christian Commentary on Scripture. Old
Testament VI. Job, Westmont 2006, 26f. In anderem Zusammenhang weist BOWKER, The
Problem of Suffering, 192 darauf hin, dass Q 24:61 gerade davor warne, den Fehler der
Freunde Hiobs zu machen und im Leiden eine (zwingende) Folge der Sünde zu sehen.

122 Vgl. JOHNS, Narrative, 3, der seine prophetische Botschaft gerade im Umgang mit einem
unverschuldeten Leiden sieht. Vgl. DERS.: Three Stories (Part I), 42: Wahb ibn Munabbih
wird eine Hioberzählung zugeschrieben, in der, wie im biblischen Buch, Freunde auf-
tauchen, die der Ansicht sind, Hiob müsse gesündigt haben. Auch hier gilt, ebd., 44: „An
irony running through the story is that Job is suffering so terribly precisely because he has
not sinned.“

123 Vgl. die Möglichkeiten der Kommentare, die NASR, Study Quran, 1105 zusammenfasst:
al-Qurṭubī versteht es als Zustand der Reue und vergleicht es mit der Vergebungsbite
durch den Propheten; die Varianten, „that he turned to God in all his affairs“ oder „that
he lived in a state of perpetual servanthood“ deuten eher auf einen bleibenden Zustand
als auf Reue für ein bestimmtes Vergehen hin. Dazu passt auch Neuwirths Verweis auf
die Nähe zur *metánoia* gut, die sich ebenfalls als dauerhafte Aufgabe interpretieren lässt.
Hiob wäre dann „Ein stets Umkehrender“ (Karimi). Ähnlich LEAMAN, OLIVER: Contro-
versies in Contemporary Islam, London 2013, 117.

bestanden und nicht Gott für sein Schicksal verantwortlich gemacht habe.¹²⁴ Dass er sein Leiden dem Satan zuschreibt, ist in der Tat auffällig, vor allem wenn man die von Neuwirth hier eröffnete Verbindung zu Iblis aufnimmt. Denn am Ende der Sure findet sich eine der Episoden, in denen dieser sich weigert, vor dem Menschen niederzufallen (V. 71–85). Nicht nur ist hier erneut das Streitthema aufgegriffen und in den Anfang verlagert,¹²⁵ es findet sich auch ein ähnlicher Hinweis wie in Q 15:40: Iblis bittet Gott um „Aufschub“ von seiner Vertreibung und kündigt an: „Ich will sie wahrhaft allesamt verleiten bis auf deine Diener, die auserwählten!“ (V.82f.) Die Qualifikation *‘illā ‘ibādaka minhumu l-muḥlaṣīn* taucht wortgleich an beiden Stellen auf. Nun wird Hiob aber in V. 44, ebenso wie zuvor David und Salomo, als ein solcher *‘abd*, als Diener, gewürdigt. Liest man, wie von Neuwirth angedeutet, Q 15:40 damit im Zusammenhang oder versteht die Iblis-Episode als Schlüssel zur Interpretation der Sure insgesamt,¹²⁶ so ist Hiob entweder entgegen der „Vereinbarung“ mit Iblis belangt worden und zeigt dies durch den Verweis auf den Satan an – oder er erweist sich gerade durch den Umstand, dass er sich durch sein Leiden nicht beirren lässt, als der Diener, als der er am Ende gelobt wird.¹²⁷ In beiden Fällen ist die Frage nach dem *unverschuldeten* Leiden der Gerechten aufgeworfen.

124 Vgl. ROUZATI, NASRIN: Evil and Human Suffering in Islamic Thought – Towards a Mystical Theodicy, in: Religions 8 (2019), 1–13, 4.

125 Vgl. NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 571. Bedenkt man die Verbindung zur Hiobepisode, dann relativiert dies m.E. auch den „arg nachklappenden Eindruck“, den die Iblis-Passage auf HAGEDORN, ANSELM: Der Qur‘ān als „Rewritten Bible“. Aufnahme und Fortschreibung alttestamentlicher Motive in der koranischen Überlieferung, in: ECKHOLT, MARGIT/EL MALLOUKI, HABIB/ETZELMÜLLER, GREGOR (Hg.): Religiöse Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg i.Br. 2020, 98–128, 113 macht.

126 NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 577 sieht die Iblis-Episode als „eine Art Kommentar zur Sure“, die ein „exegetisch relevantes Licht auf die Sure als ganze“ (ebd., 564) wirft.

127 Der Zusammenhang von Satan und Iblis drängt sich hier auf, setzt aber eine Identifikation voraus, die sich innerkoranisch erst herausbildet. Vgl. dazu BODMAN, Poetics and NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 573 sowie DIES., Der Koran als Text, 203f. Dass Hiob in Q 38 vom Satan spricht, in Q 21,83f. aber nicht, ist ein weiteres Argument für die Verknüpfung. Eine vergleichende Analyse mit dem biblischen Buch hätte das Motiv der Iblis-Erzählungen mit der eröffnenden Himmelsszene in Hiob 1–2 zu verbinden, umso mehr, wenn Iblis sprachlich von *diábolos* abgeleitet ist (vgl. NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 566), das auch LXX im Hiobbuch verwendet. Es sind also *zwei* Gestalten aus dem biblischen Hiobbuch, die im Koran, je neu akzentuiert, erneut auftauchen! Die Rolle, die Iblis dabei zukommt, ist eng verknüpft mit der Frage nach der ätiologischen Herkunft des Bösen. Dessen „Fall“, nicht der Adams, wird koranisch geschildert, und zwar zum ersten Mal in der hier erwähnten Passage Q 15:26–48. (Es folgen: Q 20:115–127, Q 38:71–85, Q 17:61–65, Q 18:50–53, Q 7:10–30, Q 2:30–39; vgl. NEUWIRTH, ANGELIKA/HARTWIG, DIRK: Beyond Reception History: The Qur‘anic Intervention into the Late Antique

Discourse about the Origin of Evil, in: Religions 12 (2021), FN 2; online unter: <https://doi.org/10.3390/rel12080606> (letzter Zugriff: 27.12.2021). Bevor Iblis den oben genannten „Aufschub“ erhält, führt er ein Argument für seine Weigerung an, sich vor Adam niederzuwerfen: „Er sprach: ‚Es steht mir nicht an, dass ich mich vor einem Menschen niederwerfe, den du aus Ton erschaffen hast, aus wohlgeformtem Lehm.“ (Q 15:33; Übersetzung: Bobzin) Im Mittelpunkt steht hier also im Vergleich zur Genesiserzählung „not a physical act, but an act of speech that contradicts a divine ruling“ (NEUWIRTH/HARTWIG, Beyond, 3) Die Erzählung vom Fall findet also nicht einfach „ein Stockwerk höher“ statt, sondern enthält einen eigenen Akzent, der die koranischen Erzählungen als eigene Stimme in einem in der Spätantike virulenten Diskurs profiliert (vgl. zu Intertexten und Wegmarken zur Iblis-Gestalt ebenfalls ebd.). Die Ätiologie des Bösen sehen sie im Koran, [...] debated on a hermeneutical level: It triggered the discovery of the *ambiguity of evil* as a dialectical phenomenon. This perception of the initiator of evil, Iblis, the ‚Arabic Diabolos‘, has earned him the honorary title of the inventor of *qiyās*, of ‚juridic reasoning‘ – a permeability of the concept of evil that has elsewhere not been achieved.“ (ebd., 29). Dass der *diabolos* mit starken Argumenten auftritt, ist ein Topos, der aus den Versuchungen Jesu ebenso bekannt ist, wie aus dem Prozess von Schamgorod. Auf die Ambiguitäts erfahrung ist häufig reflektiert worden – denn Iblis trägt doch ein nachvollziehbares Argument vor! Aufschlussreich ist im hiesigen Zusammenhang BODMAN, Poetics. Die nun mehrfach begegnete Ansicht, dass Narrative bei der Bearbeitung des Theodizeeproblems von zentraler Bedeutung sind, hat Bodman explizit auf den koranischen Umgang mit dem Übel angewendet. Auch er hält, ähnlich wie zuvor Tilley, Metz und Stump, fest: „The two endeavors, narrative and theodicy, are connected. Certain interpretations of evil are best communicated and investigated through the medium of story.“ (ebd., 1) Daher wendet er sich den narrativen koranischen Iblis-Episoden zu und interpretiert diesen als *tragische Figur*. Deutlich wird ihm dies vor allem in sufischen Texten, die in Iblis teils den wahren Monotheisten sehen, der sich doch aus nachvollziehbaren Gründen weigert, sich vor dem geschaffenen Adam niederzuwerfen. So bemerkt al-Hallāğ: „Among the inhabitants of heaven, there was no affirmer of unity like Iblis“ (zit. nach ebd., 17; vgl. auch Al-Ğazzālī: „Wer den Eingottglauben nicht von Iblis lernt, ist ein Ketzer.“; zit. nach GRAMLICH, RICHARD: Der eine Gott. Gründung der Mystik des islamischen Monotheismus, Wiesbaden 1998, 37), oder wie BODMAN, Poetics, 25 zusammenfasst: „Rightfully, in the name of justice, Iblis must disobey the Just“. In seiner *tragischen Dimension* spricht Bodman vom „*iblisī* mode“, den er vom „*shayṭānī* mode“ (ebd., 32) abgrenzt. Unter anderem den Arbeiten Neuwirths verpflichtet, befragt er die sieben Suren, in denen die Iblis -Geschichte aufgerufen wird, auf ihre Entstehungszeit und konstatiert, dass sich eine Entwicklung vom „tragischen Iblis“ zum „satanischen Iblis“ ausmachen lasse (vgl. ebd., 54.). Dabei gelangt er zu Formulierungen, die Anklänge an eine Interpretation der Erbsündenlehre nehmen können, denn: „We live not so much in a *shayṭānī* world in which good and evil are clear and opposed as in an *iblisī* world in which evils contain more than a shadow of good, and goods are tinged, if not laden, with darker dimensions. The Qur‘ān knows this and shows this in the seven tales of Iblis.“ (ebd., 36) Vgl. auch die Überlegungen zum „*peccatum universale*“ bei RENZ, ANDREAS: Der Mensch unter dem Anspruch Gottes: Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (Christentum und Islam – Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen 1), Würzburg 2002, 440f. Bodman verdeutlicht, dass in den Iblis-Episoden in grundsätzlicher Weise auch der menschliche Hang zum Bösen reflektiert ist. Besonders deutlich wird ihm dies im auch biblisch zentralen Motiv der *Geschwisterrivalität*: „In a sense, just as the Iblis story

Hiobs Charakterisierung als „geduldig“ (V.44) hat vielleicht am stärksten den Eindruck geprägt, dass das zurückhaltende Ausharren und Erdulden mit ihm assoziiert werden.¹²⁸ An dieser Stelle nun ist es wichtig, sich die Redesituation der Episode vor Augen zu führen und sie ausgehend von den zuvor dargestellten Überlegungen zur auf eine *second-person experience* abzielenden Du-Anrede Gottes zu bedenken. Kermani begründet den Fokus auf den „Duldner“ im Unterschied zu den biblischen Dialogen knapp wie folgt:

Vor allem ist der Koran weder Rede von Gott noch zu Gott. Er ist dem eigenen Anspruch nach direkte Rede Gottes. Beklagen können sich die Menschen im Koran schon deshalb nicht über Gott, weil es dem Textkonzept nach Gott selbst ist, der im Koran in erster Person spricht [...].¹²⁹

Wird das ernst genommen, bedeutet es für die Hiob-Verse: Dies ist nicht die Situation der Gottverlassenheit, in der Hiob sich wünscht, nicht geboren worden zu sein, wie es die biblischen Klagen ebenso berichten wie die spätere

represents the bifurcation of good and evil prior to the Adamic expulsion from paradise, so the Cain story represents a similar bifurcation after the expulsion. Iblis, a creation of God ‚from fire,‘ is in direct competition with Adam, a subsequent creation of God from clay.“ (BODMAN, Poetics, 91) Zum Motiv des Aufschubs, der Iblis gewährt wird, sowie für die Rolle der Diener vgl. auch SIEVERS, Schöpfung, 105f. Der „Aufschub“ selbst ist nicht nur als Erklärungsversuch des Bösen verstanden worden – er *proviziert* schließlich auch die Theodizeefrage. Zum Ausdruck kommt dies im *Kitāb al-milal wa-al-nihāl* von aš-Šahrastānī, der Iblis Fragen stellen lässt: „[...] aber wieso hat er, als ich um Aufschub gebeten habe, mir Aufschub gewährt [...] Welche Weisheit liegt darin? Denn hätte er mich sofort zugrunde gehen lassen, hätte Adam und die Schöpfung Ruhe von mir gehabt, und keinerlei Böses wäre in der Welt verblieben.“ Zit. nach EICHNER, HEIDRUN: Sieben Zweifel des Teufels. Eine Passage zur Theodizeeproblematik in der Doxographie des Muḥammad al-Šahrastānī, in: NOLLER, JÖRG (Hg.): Über das Böse. Interdisziplinäre Perspektiven (Geist und Geisteswissenschaften 3), Freiburg-München 2020, 46–62, 60f.

128 NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 559 und SCHREINER, Der gottesfürchtige Rebell, 160 verweisen auf Jak 5,10–11 als Verbindung zur christlichen Tradition. Vgl. knapp zum hiesigen Geduldmotiv MOHAGHEGHI, HAMIDEH: Erlösung aus Leid, Unheil und Sünde?, in: LANGENFELD/STOSCH: Streitfall, 197–206, 200f. sowie für dessen Rezeption in der gegenwärtigen Seelsorge AYDINLI, FATIMA: Leid und Geduld – ein muslimisch-seelsorglicher Weg zur Bewältigung, in: BADAWIA, Grundlagen, 173–186, 179f.

129 KERMANI, Schrecken, 166. Vgl. ähnlich ZIRKER, Islam, 208 in Bezug auf die ebenfalls im Kontext der Theodizeefrage oft genannte Stelle Q 21:23: „Dabei muß man freilich von vornherein mitberücksichtigen, daß der literarische Charakter des Koran keinen unmittelbaren Vergleich mit den biblischen Texten zuläßt, da die Offenbarungsschrift des Islam formal primär und als Ganzes Rede Gottes zu den Menschen ist; wir können in ihr also das umgekehrte Verhältnis der Menschen zu Gott nicht gleichermaßen artikuliert finden.“ Vgl. auch MIDDELBECK-VARWICK, Cum Aestimatione, 258.

islamische Tradition mitunter.¹³⁰ Dies ist die Situation der *Antwort*. Beharrt man auf dem Vergleich mit dem biblischen Buch, so ist dies der Moment der mit „Und der Herr antwortete Hiob aus dem Wirbelwind“ einsetzenden Reden, an dessen Ende Hiob sich auf den Boden wirft und in Staub und Asche bereut.¹³¹ Bezeichnet Kermani den Koran im Kontext der hiesigen Passage als die direkte Rede Gottes, ist dies nicht so zu verstehen, als ob hier Gott „seine Version der Geschichte“ erzählen und Hiob deswegen übergehen könnte. Eine von Stump inspirierte Lesart wird im Hinblick auf die zuvor dargestellten Überlegungen zum Koran stärker formulieren: Die in geraffter Form aufgerufene Szene *ist* die Antwort Gottes, weil sie die *second-person experience* ins Wort bringt, die sich zwischen Hiob und Gott ereignet. Sie ist es in ihrem *Inhalt*, der die direkt auf Hiobs Gebet (41) folgende Erhörung (42) und Wiederherstellung (43) beschreibt. Sie ist es aber vor allem durch die *Form* ihrer doppelten Du-Anrede: an Hiob als den Leidenden und darüber hinaus an den Verkünder, der seiner gedenken soll. Hier *geschieht* also, was der biblische Hiob eingeklagt hatte: die Erfahrung des rettenden Eingreifens Gottes durch die Gegenwart in seiner Rede.¹³²

In einer Überlieferung, die Wahb ibn Munabbih zugeschrieben wird, ist dies eindrucksvoll in Szene gesetzt. Hier ist es eine Wolke, die erscheint, um die einsetzende Gottesrede zu markieren. Gott stellt sich vor und spricht Hiob direkt an: „Job it is I, God who speaks!“¹³³ Die Rede kulminiert in der Aufforderung von Q 38:42 und verdeutlicht so die sich *im Koran* ereignende Gottesnähe. Johns hält daher zu Recht fest, dass Gott sich Hiob nicht durch einen Erweis seiner Stärke oder seines Wissens zeige, „but through something greater: the Qur’an. And this [!; L.W.] brings Job’s cure.“¹³⁴ Das ist sehr nah an den von Kermani zusammengetragenen Beispielen für das ästhetische Erleben

130 Vgl. zum Motiv auch STRIET, MAGNUS: Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis, Ostfildern ³2018, 26ff.; 58–61.

131 Wer den Bibeltext im Hintergrund hat, könnte das Prädikat *auwāb* auch in die Nähe von Hiob 42,6 rücken und wird beim Klang des Lobs „Welch ein guter Diener“ (V. 44) die Würdigung in Hiob 42,7 assoziieren. Auf letzteres weist bereits SPEYER, HEINRICH: Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim ²1961, 411 hin, wendet sich aber gegen die Annahme einer expliziten Bezugnahme auf den Bibeltext.

132 NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 578 formuliert im vergleichenden Blick auf das biblische Buch Hiob: „In der koranischen Rezeption findet eine solche Auseinandersetzung mit Gott nicht statt. Immerhin bleibt Hiob aber auch hier ein Gesprächspartner Gottes.“ In einer auf die *second-person experience* als Antwort an Hiob abhebenden Lesart passt das Wort „Immerhin“ nicht – dass Hiob Gesprächspartner Gottes ist, *ist* gerade die Pointe.

133 Zit. nach JOHNS, A.H.: Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabarī’s Treatment of Job in *Sūrat al-Anbiyā’* 83–4 (Part II), in: Journal of Qur’anic Studies 4 (2002), 49–60, 51.

134 Ebd., 52.

des Koran und zeigt erneut, dass Stumps Vokabular hier adäquat ist. Denn die Ausgestaltung der Szene inszeniert bildhaft, was Q 38:42 eröffnet: die *second-person experience* zwischen Hiob und Gott.

Damit soll gerade nicht eine biblische Szene in die Sure hineingelesen oder diese mit späteren Traditionen vermengt werden. Vielmehr lässt sich so interpretieren, was Kermani als koranisches Charakteristikum ausgemacht hatte:

Es ist also nicht allein mit der Unterwerfungsmentalität des Islams zu erklären, wie es bei Ernst Bloch anklingt, sondern auch mit Blick auf die spezifische Textualität des Koran zu verstehen, wenn vom Aufbegehren Hiobs im Koran nichts übriggeblieben ist.¹³⁵

Ist allerdings *nichts* übriggeblieben? Die Frage ist schon deshalb relevant, um nicht auf die Spur der Annahme zu geraten, eine starke Betonung der zuvor dargestellten ästhetischen Koranhermeneutik führe zu einer triumphalen Ignoranz dem menschlichen Leiden gegenüber. Ist die Redesituation die der „direkten Rede Gottes“ und dies der Form nach die *Antwort auf Hiob*, stellt sich die Frage, auf welche Weise hier Platz für Hiobs Klage bleiben könnte. Hier kann Angelika Neuwirths zuvor knapp dargestellter Hinweis helfen, der daran erinnert, dass dem Koran, obschon „Ich- oder Wir-Rede eines als transzendent wahrgenommenen Sprechers an ein innerweltliches Du, den Verkünder“, eine Vielstimmigkeit eigne, die ihn der Gattung „Drama“ nahebringe.¹³⁶ Ansatzweise lässt sich dies an der Struktur der vorliegenden Verse und ihrem Kontext illustrieren:¹³⁷

- 41 Direkte Anrede an den Verkünder
Direkte Rede Hiobs an Gott
- 42 Direkte Rede Gottes an Hiob
- 43 Kommentierende Rede Gottes
- 44 Direkte Rede Gottes an Hiob
Urteil und Lob durch Gott

Die Eigenrede Gottes übergeht Hiob nicht, sondern gibt seinem klagenden Ausruf einen Platz: Gott *zitiert* Hiob. Dies allein lässt sich als Anerkennung seines Leidens verstehen. Ob in V. 41 auch ein Element der Anklage gesehen

135 KERMANI, Schrecken, 167 mit Bezug auf BLOCH, Atheismus, 160.

136 NEUWIRTH, Der Koran als Text, 563. Vgl. auch DIES., Die koranische Verzauberung, 36.

137 Vgl. die Analyse bei JOHNS, Narrative, 4: „In part one, Job cries aloud (direct speech); God responds giving an order (direct speech); God then speaks in narrative mode. In part two, God gives an order (direct speech) then speaks in narrative mode.“ NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/1, 71 stellt „Wechselreden“ als Charakteristikum der mittelmekkanischen Suren heraus.

werden kann, soll explizit thematisiert werden, wenn die Passage aus Q 21 hinzugenommen wird. Zunächst ist zur obigen Struktur ein weiterer Hinweis zu ergänzen: Denn der Sprecherwechsel im genannten Abschnitt ist selbst Teil des Kontexts einer Sure, die als Ermahnung (*dīkr*, V.1) zu rezitierender Text präsentiert wird, was an ihrem Ende erneut aufgegriffen wird.¹³⁸ So ist die an Hiob ergehende direkte Anrede in V.42 von einer weiteren direkten Anrede umklammert, die sich an die Adressaten der Sure richtet. Die Aufforderung, der rettenden Interaktion Gottes mit Hiob zu gedenken, fungiert strukturell ähnlich wie die Berichte über Gottes Interaktion mit der Natur im biblischen Buch. Es kann an dieser Stelle helfen, sich erneut vor Augen zu führen, wie Eleonore Stump die verschachtelten dialogischen Elemente des Hiobbuches beschrieben hatte, in denen sich die Zugewandtheit Gottes zur Schöpfung zeigte.

[...] there is an intricate set of nested second-person accounts in the book of Job. The description of God's personal relations with the non-human parts of his creation is contained within an account of God's conversation with Job, which is part of the dialogues commenting on God's relations with Job, which relations are themselves the subject of the story of God's relations with Job, which is in turn part of the framing story about God's exchanges with Satan. All of this taken together constitutes the book of Job.¹³⁹

So wie in Q 38:42–44 Hiob selbst der direkte Adressat der göttlichen Anrede ist, so weist der Imperativ zu Beginn der Passage (*wa-dkur*; V.41) darauf hin, dass die darin miterlebbar gemachte göttliche Zuwendung nun dem Verkünder und, noch einmal geweitet, *allen, die die Sure hören*, zudedacht ist. Zeigt sich die Situation der ursprünglichen Adressaten im ersten Surenteil als eine „Glaubensverkündigung unter Schmähungen“ und lässt so selbst eine „Leidensgeschichte“ ahnen,¹⁴⁰ verstärkt sich dieser Eindruck. Analog gilt dies für die Aufforderung zur Geduld, die in V.17 ergeht („Sei du geduldig mit dem, was wie sagen!“) und die durch die Beschreibung von Hiobs Charakter erneut aufgegriffen wird.¹⁴¹ Gibt sie zunächst ein Handlungsbeispiel, kann implizit

138 Vgl. ebd., 574. Vgl. Q 38,17; 45; 48; sowie die entsprechende Verwendung in Q19; dazu: REYNOLDS, GABRIEL SAID: *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, London 2012, 235.

139 STUMP, *Wandering*, 183.

140 ASGHAR-ZADEH, DARIUS: *Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um?*, in: *ThPQ* 168 (2020), 32–42, 33.

141 Vgl. JOHNS, *Narrative*, 8 sowie Neuwirth, *Der Koran*, Band 2/1, 578f.: „Während die den ersten (Polemik-)Teil zusammenfassende Liste von früheren Ablehnungen der Botschaft noch Präzedenzfälle für das Verhalten der Gegner liefert, wendet sich die den Mittelteil füllende ‚Lesung‘ mit der Exemplifizierung von Geduld und Bußfertigkeit anhand

mitgehört werden, dass die rettende Zuwendung, die Hiob einst erfahren hat, auch denen zuteilwerden wird, die sich *hier und jetzt* in Bedrängnis finden.¹⁴² Was Kermani besonders für die Poetizität eines Textes festhält, gilt hier ganz allgemein: dass die Offenheit dafür sorgt, dass dieser „Assoziationen weckt auch in Zusammenhängen, von denen er gar nichts wissen konnte [...]“.¹⁴³ Stumps Kategorien können ein mögliches Vokabular anbieten, um diese Vernetzung aufzeigen. Hiobs eigene *second-person experience* mit Gott wird als *second-person account* Teil jener *second-person experience*, die in der Du-Anrede Gottes an die Adressaten der Sure Wirklichkeit werden soll.

Ähnliches ist in Bezug auf die kürzere Hiob-Episode in der spätmittelmeckanischen Sure al-Anbiyā' zu sagen, in der Hiobs Auftreten noch klarer als ein Zeichen für diejenigen fungiert, die sich aktuell in Bedrängnis finden:¹⁴⁴

- 83 Und Hiob, als er seinen Herrn anrief:
„Mich traf das Unglück,
doch du bist der barmherzigste Erbarmer!“
- 84 Da erhörten wir ihn und behoben das Unglück, das ihn getroffen hatte.
Wir gaben ihm seine Familie und verdoppelten sie,
aus Barmherzigkeit von uns und als Mahnung für die Diener.

Hier ist die Szene noch einmal geraffter dargestellt, folgt aber wiederum dem schnellen Wechsel von direkter Rede Hiobs an Gott (V.83) und der unmittelbar folgenden Antwort Gottes (V.84). Das Wortpaar *nādā – fa-stağabnā lahū* bildet die kürzeste Charakterisierung der Hiobgeschichte und gehört refrainartig zum Grundvokabular der Sure, was den Berichten von Gebet und Erhörung einen „antiphonischen Charakter“¹⁴⁵ verleiht. Die Erwähnung Hiobs steht hier im Kontext der Aufzählung weiterer Beispiele der errettenden Zuwendung Gottes. Sie folgt wie in Q 38 auf Episoden aus dem Leben Davids und Salomos; im darauffolgenden Vers werden Ismael, Idris und Dhu l-Kifl aufgerufen.

biblischer Erzählungen eindeutig den – in ihrer bedrängten Lage aufzurichtenden – Gläubigen zu.“

- 142 Dies erhält zudem einen warnenden Zug, wenn der Ruf Hiobs nach Rettung (V. 41) mit dem der untergegangenen Geschlechter aus V. 3 kontrastiert wird: „[...] sie riefen um Hilfe, doch es war keine Zeit mehr zu entkommen.“ Vgl. JOHNS, Narrative, 8.
- 143 KERMANI, Gott ist schön, 132 mit dem Zusatz: „wobei natürlich in der muslimischen Annahme das Besondere dieses Textes ist, daß sein Autor allwissend ist, auch über die Resonanzen seiner Rede.“
- 144 Vgl. dazu GHAFFAR, Der Koran, 187–251. Die Übersetzungen der Verse sind ebd., 201 entnommen. Zur Chronologie der mittelmeckanischen Suren vgl. knapp Neuwirth, Der Koran, 16f.
- 145 So NEUWIRTH, ANGELIKA/HARTWIG, DIRK: Der Koran. Band 2/2: Spätmittelmeckanische Suren, Berlin 2021, 681, die auf eine Nähe zur ostkirchlichen Liturgie verweisen.

(V.85) Das Motiv der erfolgten Gebetserhörung teilt Hiob mit den Geschichten von Jona und Zacharias, so dass sich an allen die Treue Gottes zu seinen Verheißungen verkörpert,¹⁴⁶ die Ghaffar als das die Sure durchziehende Leitthema ausmacht.¹⁴⁷ Die Referenzen auf die Gestalten, an denen sich Gottes Wirken in dieser Weise zeigt, fungieren als Zeichen für die sie hörende Gemeinde, darauf ebenfalls vertrauen zu dürfen.¹⁴⁸ Denn die zu Beginn der Sure gezeichnete Szene ist wiederum von Ablehnung, Nichtbeachtung der Mahnung (vgl. etwa Q 21:2) und sogar Spott (V.5) geprägt. Dieser Zeichencharakter ließe sich erneut mithilfe der oben aufgegriffenen Kategorien bedenken. Denn der erinnernde Verweis auf Gestalten des geschichtlichen Wirkens Gottes fungiert als Aufforderung an die Hörenden, die Aufmerksamkeit darauf zu richten und sich so der eigenen Situation und ihrer Beziehung zu Gott zu vergewissern. Wird diese Aufforderung als Teil der göttlichen Ansprache verstanden, so ist sie die Einladung zur „joint attention“ mit Gott, in der gegenseitige Nähe etwa dadurch konstituiert wird, dass sich zwei Personen einem gemeinsamen Dritten zuwenden und sich auf diese Weise begegnen.¹⁴⁹

Dass hier die kurze Referenz auf Hiob vielleicht noch deutlicher als ein *Beispiel* vor Augen gestellt wird, zeigt sich auch in einem Vergleich mit der Episode in Sure Šād. Es gibt keinen Hiob direkt adressierenden Imperativ mehr wie in Q 38:42. Der Bericht über die Erhörung wird referiert. Dazu passt auch der Hinweis auf die „Mahnung für die Diener“ *dikrā li-l-‘ābidīn* (V. 84), der in Q 38:43 ähnlich auftaucht. Wird in Q 38:44 aber nur Hiob als Diener gelobt, ist der Begriff hier ausgedehnt auf diejenigen, die Gottes Antwort an Hiob antizipativ auf sich selbst beziehen können. Dies geschieht sogar in doppelter Weise. Denn zunächst „bilden die *‘ibād* in Mittelmekka die typologische

146 Vgl. GHAFFAR, Der Koran, 247. Vgl. zu Jona: V. 87f.; Zacharias: V. 89f. Alle drei riefen (*nādā*) und erhielten Antwort (*fa-šağabnā lahū*), ebenso Noah: V.76f. Dabei kann Q 21:9 als programmatisches Wort gelten, das die Episoden aus dem Leben der Propheten verdeutlichen: „Sodann erfüllten wir die Verheißung an Ihnen, sodass wir sie und – wen wir wollten – erretteten, und wir vernichteten die Maßlosen.“ Vgl. dazu GHAFFAR, Der Koran, 213 sowie JOHNS, Narrative, 14.

147 Vgl. GHAFFAR, Der Koran, 247. Daher könne man sie sogar als *surat al-wu‘ūd* bezeichnen. Vgl. ebd., 249f. für die Darstellung, wie auch die *Form* der Sure dem Inhalt entspricht; vgl. ebd., 210 sowie Q 21:1 für die eschatologische Dringlichkeit dieser Mahnung.

148 Vgl. ebd., 247ff. sowie GHAFFAR, ZISHAN: Einordnung in die koranische Prophetologie, in: STOSCH/KHORCHIDE, Der andere Prophet, 176–226, 192 für den Hinweis, wie sich die Zeichen Gottes in der mittelmekkanischen Phase diversifizieren.

149 Genau auf dieser Linie wären auch die knappen Referenzen auf Hiob (und die übrigen dort genannten Propheten) in Q 6:84 und Q 4:163 interpretierbar: der Name fungiert dann als Fingerzeig, der die Errettungsgeschichte präsent macht – und als Aufforderung, die Aufmerksamkeit darauf zu richten.

Projektionsfläche für die Selbstvergewisserung der Gemeinde und werden heilsgeschichtlich/eschatologisch den Leugnern von Gottes Zeichen gegenübergestellt.¹⁵⁰ Bereits innerkoranisch, ab der spätmekkanischen Phase, wird der Begriff allerdings auf die Menschheit insgesamt ausgeweitet,¹⁵¹ so dass diese Ausweitung der Ansprache für Ohren heutiger Hörer mitklingen kann. Der Moment, der hier erinnert wird, ist also ebenfalls der des rettenden Eingreifens. Hiobs eigene direkte Rede an Gott bleibt jedoch erhalten. Der Vers eröffnet erneut ein ganzes Universum. Im Vergleich zu Q 38 fällt auf, dass der Hinweis auf den Satan als Urheber des Unglücks nun fehlt, auch wenn der Versuch unternommen wird, ihn als mitgehörten Subtext zu verstehen.¹⁵² Zugleich tritt in Hiobs direkter Rede ein Verweis auf die besondere Barmherzigkeit des Angesprochenen hinzu,¹⁵³ die durch die Wiederherstellung der Familie Hiobs „aus Barmherzigkeit“ eindrucksvoll bestätigt wird.

Gibt der Koran nun der Anklage Hiobs Raum? Dem Ausruf Hiobs in Q 21:83 eignet zumindest eine gewisse Ambiguität,¹⁵⁴ deren Auflösung davon abhängt,

150 GHAFAR, Einordnung in die koranische Prophetologie, 191.

151 Vgl. ebd., 193.

152 JOHNS, Narrative, 12 verweist auf die *šayāfīn* in Q 21:82, die eine Assoziation zu Q 38:41 aufrufen könnten. Im Vergleich der beiden Episoden erscheint die Nicht-Erwähnung allerdings bedeutsam. Sollte die Satan-Referenz so gelesen worden sein, als ob sie Gott entlastete, entfällt diese Möglichkeit nun. Dies gilt auch für die Lesart, dass sich Hiobs Klage ausschließlich gegen den Satan richtete – auch dies ein möglicher Entlastungsversuch Gottes. Vgl. den Verweis bei SPEYER, Biblische Erzählungen, 411 auf *Bava batra* 16a. Auch umgekehrt lässt sich allerdings argumentieren, wenn die Satanreferenz als Chiffre für das göttliche Involviertsein in Hiobs Schicksal wahrgenommen wird, indem sie die Assoziation zum biblischen Prolog eröffnet, wie NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 739 ausführt. Q 21 würde gegenüber Q 38 dann noch deutlicher machen, dass Gott *nicht* agiert wie im biblischen Prolog.

153 GHAFAR, Der Koran, 236 hält fest, dass dies „wohl auch bewusst gegen die von Gott in der Bibel zugelassene Prüfung Hiobs durch Satan gestellt werden soll (Hi 1,6–22). Denn letzteres widerspricht der Zusage Gottes an die Gemeinde in Q 15:39–42, dass er seine gläubigen Diener vor Satans Versuchungen und Drangsal bewahren wird.“ Das macht allerdings eine gewisse Spannung zu Q 38:41 umso deutlicher, wo Hiob auf Satan verweist. Vgl. zu Q 15:39–42 auch NEUWIRTH, Der Koran als Text, 456ff. sowie DIES.: Der Koran, Band 2/1, 243 f.; DIES./HARTWIG: Der Koran, Band 2/2, 712 hält fest, dass sich die Hiobepisode aus Q 21 „nicht auf die biblische Version selbst, sondern auf deren exegetische Einbettung [beziehe].“

154 In anderer Weise rezipiert RIZVI, SAJJAD: Ineffability, Asymmetry and the Metaphysical Revolt: Some Reflections on the Narrative of Job from Muslim Traditions, in: DERS./DAVISON, SCOTT A./WEISS, SHIRA: The Protests of Job. An Interfaith Dialogue, Cham 2022, 51–81 den Ambiguitätsbegriff, wie er in der Darstellung des Denkens Mullā Šadrās verwandt wurde, um die prinzipielle Entzogenheit des Seins für menschliches Erkennen zu beschreiben; ebd., 71: „Systematic ambiguity of existence is thus why Job cannot make sense of God and of the scope of divine agency and how our own attempts at making

in welcher Stoßrichtung der *ḥāl*-Satz verstanden wird: *wa-ʿanta ʿarḥamu r-rāḥimīn*. Es ist einerseits klar, dass Hiob hier als Beispiel für ein Festhalten am Gottvertrauen inszeniert ist, als jemand, der sich noch in der größten Not ganz Gott überlässt (*sinngemäß*: „*Mich traf zwar Unheil, aber Du bist ja der Barmherzigste und wirst alles zum Guten führen.*“). Dies ist besonders nahegelegt, bedenkt man die Nähe zu den übrigen Propheten, deren Rufe zu Gott in derselben Sure erinnert werden. Und doch provoziert gerade das Insistieren auf die unüberbietbare Barmherzigkeit¹⁵⁵ die Frage nach der Herkunft dieses Unheils („*Mich traf Unheil, und das, obwohl Du doch der Barmherzigste bist!*“).¹⁵⁶

Dadurch, dass der Satan nicht mehr genannt wird, wirkt das Unheil noch weniger einordbar: Hiob kann keine „Ursache“ mehr angeben. Auch das Gebet in Q 38:41 jedoch, in dem dieser auftaucht, lässt sich nicht als stillschweigendes Einverständnis mit seinem Schicksal hören, sondern als Hilfeschrei. Es scheint kein Widerspruch zwischen dem Lob Hiobs als „geduldig“ und seinem Ruf an Gott zu bestehen,¹⁵⁷ der in jeder Lesart einen Unterschied zwischen dem, was

sense of the narrative and related notions of divine theodicy and providence fail to hit their mark.“

155 Vgl. dieselbe superlativische Wendung *ʿarḥamu r-rāḥimīn* in zwei weiteren Suren: Q 7:151; 12:64; 12:92.

156 Eine gewisse Deutungsoffenheit findet sich in Übersetzungen, die das einleitende *w* ohne weitere Ergänzungen mit „und“ wiedergeben (Karimi). JOHNS, Narrative, 10 scheint vorsichtig zur zweiten Variante zu tendieren, wenn er „an element of reproach“ wahrnimmt und fragt: „For how or why should the ‚most merciful of the merciful‘ allow ‚hurt‘ to touch His servant?“ Dementsprechend übersetzt er: „Hurt has indeed touched me though [!; L.W.] You are most merciful of the merciful.“ Auch ZIRKER, Islam, 177 sieht zumindest ein Bittgebet darin ausgedrückt: „In einigen Fällen ist die Bitte nicht formal ausgesprochen, aber implizit deutlich greifbar [...]“

157 YAZICIOGLU, ISRA: Affliction, Patience and Prayer: Reading Job (p) in the Qur’an, in: Journal of Scriptural Reasoning 4 (2004); online unter: <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-4-no-1-july-2004-the-wisdom-of-job/affliction-patience-and-prayer-reading-job-p-in-the-quran/> (letzter Zugriff: 27.11.2020): „I find it interesting that Job’s patience and his cry unto God are mentioned side by side in the text [...]. Job’s patience does not seem to be incompatible with his complaint about his situation.“ Bei Ibn al-Qayyim ist die Vereinbarkeit von Geduld und Klage jedoch als Missverständnis markiert; vgl. GHALY, Islam and Disability, 59 – und zugleich sind auch dort die Klagen der Propheten neben ihrer Qualifikation als „geduldig“ aufgeführt. Vgl. zudem WATT, Suffering, 14: „[...] it should be emphasized that this lauding of the virtue of patience in the accepting of misfortune is balanced by insistence on the duty of relieving unmerited suffering wherever possible.“ Vgl. auch den Verweis darauf bei KAM, Das Böse, 17, FN 35 der dies so zusammenfasst, dass „[...] *patience* kein Korrelat für das arabische *ṣabr* sei, da *ṣabr* auch ein aktives Verhindern von Leid einschließe.“

ist und dem, was sein *sollte*, anzeigt.¹⁵⁸ Insofern er dies tut, scheint zumindest ermöglicht, ein Element der Anklage und des Protests darin zu sehen, ohne die Redesituation des Koran aus dem Blick zu verlieren. Damit soll lediglich dafür argumentiert sein, dass der direkten Rede Hiobs an dieser Stelle eine Deutungsoffenheit inhärent ist, die es erlaubt, beide Richtungen, die sich in den *qiṣaṣ al-anbiyā'* und den Kommentaren finden, als in den Versen selbst ihren Ausgangspunkt nehmend zu sehen.¹⁵⁹

Trifft es zu, dass die Hiob-Episoden formal und inhaltlich die *Antwort auf Hiob* darstellen, ist einerseits ein Grund dafür gegeben, warum Hiobs Klage nicht in der Weise ausbuchstabiert ist, wie es Teile der Tradition und die biblischen Dialoge tun. Es ist der Moment der Rettung, auf die Hiob vertraut hatte, die hier als Zeichen vor Augen geführt wird und, nimmt man Kermanis Rekonstruktion des ästhetischen Erlebens des Koran ernst, von den Hörenden

158 Das Gebet Hiobs wäre daher mit Tilley als „directive“ aufzufassen; vgl. Kap. 2.1.

Muna Tatari hat mir im Gespräch den bislang nicht von ihr publizierten Gedanken skizziert, die Aufforderung Gottes an Hiob, mit dem Fuß zu scharren – *urkuḍ bi-riḡlika* (Q 38:42) –, als „embodied protest“ zu verstehen. Damit lehnt sie sich u.a. an eine Formulierung von SHAIKH, SA'DIYYA: *A Tafsir of Praxis. Gender, Marital Violence, and Resistance in a South African Muslim Community*, in: MAGUIRE, DANIEL/DIES. (Hg.): *Violence against Women in Contemporary World Religions. Roots and Cures*, Cleveland, Ohio 2007, 66–89, 75 an, die von „embodied tafsir“ spricht. Hiob würde so seine Haltung des Protests *verkörpern*, eine Formulierung, die auch anschließen könnte an die Deutung Hiobs als „verkörperter“ authentischer Theodizee im Sinne Kants. Vgl. LANGTHALER, *Geschichte*, 617: „[...] in ihm hat die Frage ‚Wo bleibt Gott?‘ buchstäblich Gestalt gefunden.“ Bildlich nachvollziehbar wird dies durch die Übersetzung Rudi Paret's: „Stampfe mit deinem Fuß (auf die Erde)!“ Tatari selbst erinnert zudem daran, dass die Heiligen Schriften von Judentum und Christentum eine mögliche Referenzgröße auch für Muslime seien. Auch dies könnte an dieser Stelle eine interessante Überlegung sein, um das Element des Protests zu bedenken. Vgl. TATARI, MUNA: *Ein Plädoyer für die Klage vor Gott*, in: HOFMANN, MICHAEL/STOSCH, KLAUS VON (Hg.): *Islam in der deutschen und türkischen Literatur (Beiträge zur Komparativen Theologie 4)*, Paderborn 2012, 279–285, 282: „Auf diesem Weg könnten Muslime durchaus die Geschichte von Ijob in der Bibel auch als ihre Geschichte begreifen und sich von ihr ergrößen lassen.“

159 Vgl. für den einen Pol etwa die Zusammenfassung, die KELLNER, *Die Hiobsklage im Koran*, 45f. für al-Qurtubi liefert. Unter anderem diskutiert dieser, dass es sich bei Hiobs Ausruf lediglich um die Beschreibung eines Zustands, nicht aber um eine Klage gehandelt habe oder dass diese darin begründet sei, dass Hiob sein Gebet nicht mehr habe richten können. Vgl. andererseits ebd. den Verweis auf einen bei ar-Rāzī überlieferten Ausspruch des Ibn Wahb, der Hiob den Wunsch äußern lässt, nie geboren worden zu sein. Ähnlich at-Ta'labī, bei dem Hiob ruft: „Herr! Wozu hast du mich erschaffen? Hättest du mich doch gehaßt, dann hätte meine Mutter mich ausgestoßen!“ Vgl. BUSSE, HERIBERT: *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern*, Wiesbaden 2006, 204. Vgl. auch die Ausführungen des Folgekapitels zum dies überbietenden Motiv des *tazallum 'alā r-rabb*.

der Sure prinzipiell mitvollzogen werden kann, insofern nämlich sie sich selbst als Adressaten der göttlichen Anrede verstehen.

Andererseits muss nicht angenommen werden, dass sich die narrative Ausgestaltung der *Einforderung* dieser Rettung nicht auf den Koran berufen kann, der mit seinen knappen, als Erinnerung aufgerufenen Versen zur Frage nach weiteren Details geradezu einlädt. Wenn gesagt wird, dass der Koran „[...]“ nur von Ayyübs Leiden, seiner Bewährung in Geduld (*ṣabr*) und seiner Wiederherstellung (Sure 21,83 f. und 38,42–45) [...]“¹⁶⁰ spreche, trifft dies nur zu, wenn der Ruf Hiobs zu Gott als Teil dieser Bewährung Beachtung findet. Denn indem die Hiobepisode die *Antwort* Gottes inszeniert, die der Koran als die Anwesenheit der göttlichen Rede selbst vermittelt, ist die *Frage* geradezu vorausgesetzt: Diese Antwort wird schließlich in eine je konkrete Situation hinein- und zugesagt. So ist, erneut in Analogie zu Stumps Betrachtung der verschachtelten Reden im biblischen Buch Hiob,¹⁶¹ die Episode des koranischen Hiob hier nicht minder komplex. Sie ist eingebettet in den größeren Kontext einer Sure, in der Hiob selbst zum Zeichen für den Verkünder und seine Gemeinde wird, deren Beziehung zu Gott angesichts von Leid und Bedrohung ihr Thema ist. Dies wiederum ist gerahmt dadurch, dass *all dies* Teil jenes Wortes ist, das Gott in Du-Anrede an die Hörer seines Wortes richtet.

Wie das Motiv eines klagenden Rufs an Gott in nachkoranischer Zeit fortgeführt wird, wird im Folgekapitel explizit thematisiert. Zunächst soll jedoch noch auf eine weitere koranische Thematisierung der Gottverlassenheit geschaut werden, ebenfalls unter Berücksichtigung des koranischen Ereignischarakters.

8.2.2 *Gottverlassenheit und göttliche Zuwendung: Q 93 im Licht von Ps 22*

Wie der Charakter der Ansprache, die zur *second-person experience* mit Gott einlädt, den Blick auf die Thematisierung von Leid und Klage perspektiviert, lässt sich exemplarisch im Blick auf eine weitere Sure betrachten, die zudem im Gespräch der abrahamischen Religionen gelesen werden kann. Ähnlich wie in der Hiob-Passage, zeigt sich hier erneut die koranische Situation als die der Antwort, die zugleich eine vorangegangene Notlage aufgreift, ernst- und wahrnimmt. Dabei soll der Text von Sure 93 im Licht des Psalms 22 und der darin artikulierten Erfahrung der Gottverlassenheit gelesen werden, die bereits im vorherigen Kapitel thematisiert wurde. Es scheint gute Gründe zu geben, Ps 22 als Intertext von Sure 93 zu verstehen – mit dieser Annahme steht und fällt aber nicht der hier aufzuzeigende Blick auf das Leiden. Auch wenn man

160 SCHREINER, *Der Prophet*, 60; ähnlich NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 2/1, 558.

161 Vgl. STUMP, *Wandering*, 183.

keine explizite koranische Bezugnahme auf Ps 22 vertreten möchte, erhellt die gemeinsame Betrachtung der Motive die zuvor beschriebene Zusage Gottes in die Leiderfahrung hinein.

Die Suren der mekkanischen Frühphase sind häufig mit den Psalmen verglichen worden. So formuliert Angelika Neuwirth, dass es „nur konsequent“ sei, dass „der Verkünder in den frühesten Texten [...] sich an bereits zur Verfügung stehenden liturgischen Redeformen, d.h. an psalmistischer Sprache, orientiert [habe].“¹⁶² Die Nähe bezieht sich mithin nicht nur auf inhaltliche Motive, sondern ebenfalls auf die sprachlich-poetische Form der Suren,¹⁶³ deren Struktur deutlich auf ein liturgisches Setting verweist.¹⁶⁴ Dies heißt allerdings nicht, dass es sich lediglich um eine Wiederholung von Altbekanntem für ein neues Publikum handelt. Vielmehr kann Neuwirth jeweils Akzentverschiebungen aufweisen, die für heutige Gläubige bleibender Ansatzpunkt für interreligiöse Begegnung sein könnten.¹⁶⁵ Gilt dies allgemein für die frühen Suren, soll diese Nähe bei spezifischer Differenz hier im Hinblick auf einen konkreten Psalm fokussiert werden.

Das Motiv des Schreis nach dem als abwesend erfahrenen Gott ist in den Psalmen zentral präsent und war in der Auseinandersetzung mit dem Kreuzestod Jesu auf Psalm 22, den „bekannteste[n] aller Klage- und Dankpsalmen Israels“,¹⁶⁶ konzentriert worden. Hier drückt sich, zunächst, exemplarisch die Situation des am Leiden verzweifelnden Menschen aus, ehe der Umschwung zum Lob Gottes stattfindet. Auch im Nachvollzug dieser Bewegung ist der Psalm ein „exemplarisches Gebet“.¹⁶⁷ Ohne hier nun den Versuch einer Auslegung von Ps 22 unternehmen zu wollen, genügt es zunächst, ein zentrales Element seiner Struktur zu erinnern. Der Wechsel von der Klage über Gottes ausbleibende Antwort hin zum – zumindest in der Gebetsprache postulierten – Erfolgen dieser Antwort wird ausgedrückt, indem der Wortlaut

162 NEUWIRTH, ANGELIKA: *Der Koran, Band 1: Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011, 82f. Besonders für diese frühesten Suren, zu denen Q 93 zählt, sei eine „unübersehbare Nähe zu den Psalmen“ auszumachen, so ebd., 44.

163 Vgl. DIES.: *Psalmen – Im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136)*, in: HARTWIG, DIRK (Hg.): „Im vollen Licht der Geschichte.“ *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Würzburg 2008, 157–189, 158.

164 Vgl. ebd., 162.

165 Vgl. etwa die Akzentverlagerung „von Geschichte zu Eschatologie“ (ebd., 188) im Vergleich von Ps 136 mit Q 55. Die von Neuwirth gewählte Betitelung „verwandt und doch grundverschieden“ (ebd., 187) verweist in der Tat auf ein noch unausgeschöpftes Potenzial der liturgischen Begegnung der drei abrahamischen Religionen.

166 JANOWSKI, *Konfliktgespräche*, 347.

167 Ebd., 348.

des dritten Verses am Psalmende erneut aufgegriffen wird. Der auch in den Worten Jesu präsenste Moment der Verlassenheit setzt so an:¹⁶⁸

- 2 Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen,
(der du) fern (bist) von meiner Rettung, den Worten
meines Schreiens?
- 3 ‚Mein Gott!‘ rufe ich bei Tag, doch *du antwortest nicht* (לֹא תַעֲנֶנּוּ),
und bei Nacht, doch ich finde keine Ruhe.

Am Ende der Klage des Beters taucht dann erneut das Motiv der Antwort auf:

- 22 Rette mich vor dem Rachen des Löwen,
vor den Hörnern der Wildstiere – *du hast mir geantwortet* (יַעֲנֶנּוּ)!

Darauf folgt dann in den V.23–32 der „Lobpreis des Geretteten“,¹⁶⁹ der sich geradezu als die Feier oder vorwegnehmende Antizipation dieser Antwort Gottes verstehen lässt. Der Moment des „Umschwungs“ ist also durch ein Ereignis initiiert, das mit der Hiob-Situation vergleichbar ist: *Du hast mir geantwortet*¹⁷⁰ – eine Formulierung, die das beklagte Ausbleiben dieser Antwort und die Erfahrung der Verlassenheit aus V.3 wieder aufgreift und schließlich in der Aufforderung zur Verkündung des Lobpreises kulminiert. Dies relativiert die Dramatik von V.2 nur bedingt, ist doch der Ausdruck der Verlassenheit in keinem anderen Psalmvers auf dieselbe Weise ausgedrückt.¹⁷¹

In die Situation einer Erfahrung der Notlage hinein spricht offenkundig auch Q 93, eine Sure, die sich zur Kategorie der „Trost- und Preissuren“¹⁷² zählen und mit Angelika Neuwirth wie folgt strukturieren lässt: Auf eine „gottesdienstliche Erfahrung“ folge die „Erinnerung eines Mangels, kulminierend in einer

168 Auch die folgenden Übersetzungen der Psalmverse sind Janowskis Werk entnommen (ebd., 351); Hervorhebung auch im Original.

169 JANOWSKI, Konfliktgespräche, 352.

170 Das „Perfekt propheticum“ ist hier nicht zwingend perfektisch zu übersetzen, sondern kann auch Gegenwart und Zukunft meinen. Vgl. dazu KONKEL, MICHAEL: Der Abgrund der Gottverlassenheit oder Hoffnung auf Rettung? Zur Rezeption von Ps 22,2 im Matthäusevangelium und in Johann Sebastian Bachs Matthäus-Passion, in: ALTHAUS, RÜDIGER (Hg.): In verbo autem tuo, Domine. Auf dein Wort hin, Herr. Festschrift für Hans-Josef Becker zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Paderborn 2018, 533–552, 538f.

171 Ebd., 540: „Nur an dieser Stelle im Psalter wird die Gottverlassenheit des Beters durch die Verwendung der Afformativkonjugation als ein Faktum konstatiert.“ Dabei geht es hier um die Formulierung; dass Ps 88 „der dunkelste Text des Psalters“ ist, während „Ps 22 stets getragen vom Vertrauen in die rettende Kraft Gottes“ sei, hält Konkel ebd., 543 fest.

172 NEUWIRTH, Der Koran, Band 1, 82.

Erfüllungsverheißung mit Aufforderung zu gottesdienstlichen Leistungen“.¹⁷³
Die Sure zählt zu den frühesten Suren überhaupt¹⁷⁴ und lautet im Wortlaut:¹⁷⁵

Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers!
1 Beim hellen Morgen
2 und bei der Nacht, wenn sie still ist!
3 Dein Herr hat dich nicht verlassen und nicht verworfen;
4 das Jenseits ist besser für dich als das Diesseits;
5 dein Herr wird dir geben, dass du zufrieden sein wirst.
6 Fand er dich nicht als Waise und nahm dich auf?
7 Fand er dich nicht irrend und leitete dich?
8 Fand er dich nicht bedürftig und machte dich reich?
9 So tu der Waise nicht Unrecht,
10 weise den Bittenden nicht ab
11 und kündige von der Gnade deines Herrn!

Bereits der einleitende Schwur, der die Tageszeiten erwähnt (V.1f.), erlaubt eine Bezugnahme auf ein typisches Motiv der Psalmen,¹⁷⁶ das sich nicht unähnlich auch in Ps 22,3 findet.¹⁷⁷ Zohar Hadromi-Allouche geht über die Annahme einer allgemeinen motivlichen Referenz hinaus¹⁷⁸ und verweist dabei darauf, dass sich die hebräische Wendung *ʿayyelet haššahar* als Bezeichnung des Morgeneinbruchs biblisch *nur* in Ps 22 finden lasse¹⁷⁹ und dort ebenfalls als Schwur verstanden werden könne. Zudem sei sie sprachlich eng mit

173 Ebd.

174 Vgl. ebd.

175 Die Übersetzung ist entnommen dem Chronologisch-literaturwissenschaftlichen Kommentar zum Koran, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch Nicolai Sinai unter Mitarbeit von Nora K. Schmid, unter Verwendung von Vorarbeiten Angelika Neuwirths. Online unter: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/93/verse/1/commentary> (letzter Zugriff: 10.5.2021).

176 NEUWIRTH, Der Koran, Band 1, 83 erwähnt etwa Ps 119,55, der ebenfalls mit dem an der Tageszeit orientierten Gebet ansetzt: „In der Nacht denke ich, Herr, an deinen Namen [...]“ Auch die „kuhñan-Sprüche“ allerdings haben schon ähnliche Schwüre mit Bezug auf Gegensätze und Tageszeiten aufgerufen. Vgl. dazu die Anmerkungen des Corpus-Coranicum-Kommentars zu V.1–2. Vgl. für eine Übersicht über die Einleitungsschwüre auch KANDIL, LAMYA: Die Schwüre in den mekkanischen Suren, in: WILD, The Qurʾan as Text, 41–57, bes. 46.

177 Vgl. KÖRNER, FELIX: Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung. Christentum und Islam, Freiburg i.Br. 2020, 224.

178 Ihre These in HADROMI-ALLOUCHE, ZOHAR: ‚My God? Your Lord!‘ A qurʾanic response to a biblical question, in: Journal of International Quranic Studies Association 3 (2018), 79–110, 87 lautet daher pointierter: „Sūrah 93 as a whole is a response to large parts of Psalm 22, in terms of structure, content (themes and motifs), and function.“

179 Vgl. ebd., 94.

der Wendung *al-duḥā* verbunden, der Q 93 ihren Namen verdankt.¹⁸⁰ Von da aus hinterfragt sie auch die Annahme, dass der Eingangsschwur inhaltlich nicht mit den darauffolgenden Versen verbunden sei. In Ps 22,3 sind die Tages- und Nachtzeit zudem eng mit der Verlassenheitsklage verzahnt,¹⁸¹ so dass zumindest eine Lektüre von Q 93 im Licht von Ps 22 nicht umhinkann, hier das Motiv *gespiegelt* zu sehen: So wie der Psalmist bei Tag und Nacht *klagt*, ergeht in Q 93 direkt auf die Tageszeitenreferenz folgend die *Zusage* Gottes, die den augenfälligsten Bezug auf Ps 22 erlaubt. Hadromi-Allouche gibt V.3 in der Übersetzung Richard Bells so wieder, dass biblisch-liturgisch geprägte Leser Ps 22,2 direkt mithören werden: „Your Lord has not forsaken you nor despised you.“¹⁸² Der Vers bildet die *Antwort* auf die Klage, die hier nur implizit vorausgesetzt und nicht wie im Psalm explizit artikuliert ist. Vorausgesetzt ist sie aber eindeutig, da die ausdrückliche Verneinung der Gottverlassenheit nur unter dem Eindruck ihrer Annahme sinnvoll verständlich ist.

Die Kommentartadition sieht dies ähnlich und hat den Vers, wie einen Großteil der Sure, vor allem prophetenbiographisch interpretiert.¹⁸³ Unter den verschiedenen aufgeführten Hintergründen findet sich auch der Bericht von einem Abbruch der Offenbarungserlebnisse des Propheten Muhammad.¹⁸⁴ Zumindest würde dies eindrucksvoll illustrieren, wie die Gegenwart des Koran als die *second-person experience* Gottes verstanden sowie die Abwesenheit des Koran als dessen Ferne erlebt und beklagt wurde. Al-Bağawī und at-Ṭabarī berichten zudem davon, dass der Prophet nach dem Ausbleiben des Offenbarungsempfangs verspottet worden sei,¹⁸⁵ so dass die Verse transparent für die Situation von Bedrängnis und Anfeindung sind, wie sie auch die Lage des verspotteten Psalmisten charakterisieren (Ps 22,7f.). Dass die Überwindung der

180 Vgl. ebd., 95.

181 Laut HOSSFELD, FRANK-LOTHAR: Psalm 22, in: DERS./ZENGER, ERICH (Hg.): Die Psalmen I. Psalm 1–50 (Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament), Würzburg 1993, 144–151, 149 zeigt dies an, dass die Klage „ununterbrochen“ erfolge.

182 HADROMI-ALLOUCHE, „My God? Your Lord!“, 80. Die Mehrheit der von ihr untersuchten Übersetzungen entscheiden für diese Übersetzung, die ihrerseits die häufigste Übersetzung des Verbs aus Ps 22,2 ist. In deutschen Übersetzungen findet sich eine Bandbreite: „Verlassen hat dich nicht dein Herr, noch dir sich abgeneigt.“ (Rückert); „nicht den Abschied gegeben“ (Khoury; Paret); „nicht aufgegeben noch verschmäht“ (Bobzin); „nicht verlassen und nicht verworfen“ (Zirker); „Nicht verlassen hat dich dein Herr, noch von dir sich abgewandt.“ (Karimi).

183 Vgl. HADROMI-ALLOUCHE, „My God? Your Lord!“, 81.

184 Vgl. ebd.

185 Vgl. NASR, Study Quran, 1526. Auch Nasr übersetzt Q 93,3 ebd.f. mit dem biblische Assoziationen erweckenden „thy Lord has not forsaken thee [...]“. Vgl. dazu auch HADROMI-ALLOUCHE, „My God? Your Lord!“, 82.

Gottverlassenheit durch die koranische Anrede *geschieht*, ist nicht nur gut mit der prophetenbiographischen Interpretation der Tradition, sondern ebenso mit der zuvor dargestellten Redesituation vermittelbar, die mitgedacht werden muss, wo Leid und Übel thematisiert werden. Die Beziehung von Ps 22,2 und Q 93,3 ist daher mit Recht von Hadromi-Allouche im Hinblick auf die Sprechrichtung betrachtet worden:

The first-person human lamentation (‘I’) of Ps 22:2 is replaced by the second person divine consolation (‘you’) of Q 93:3; and reminders of past benefactions (Q 93:6–8) correspond to the complaint (Ps 22:12–19).¹⁸⁶

Dass „Ich“ der Klage und „Du“ der Zusage korrespondieren, kann auch dann noch eine pointierte Verhältnisbestimmung der koranischen „Situation“ sein, wenn man keine explizite koranische Bezugnahme auf Ps 22 annehmen möchte. Das Thema von Bedrängnis und Leid ist hier erneut derart variiert, dass es der Redesituation des Koran entspricht: „Whereas the psalmist seeks God’s support in a state of need, in the *sūrah* God assures the qur’ānic prophet of divine care and provision.“¹⁸⁷

Es lohnt sich daher, auch den darüber hinaus gegebenen Hinweisen auf Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten nachzuspüren. Auch die benannten tröstenden Zuwendungen, die in V.6–8 zum Ausdruck kommen, sind häufig auf Muhammad bezogen worden, was schon deswegen naheliegt, weil dieser selbst als Waise aufwuchs.¹⁸⁸ Mit Andrew Rippin macht Angelika Neuwirth deutlich, dass eine ausschließlich prophetenbiographische Interpretation der

186 Ebd., 102f. NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 1, 79 sieht „die Erfahrung der unvorhergesehenen Hinwendung Gottes zu einem Frommen“ in V.3 hingegen in Ps 22,25 gespiegelt; vgl. auch DIES., *Der Koran als Text*, 400. Das liegt einerseits nahe, weil hier das Motiv der Rettung vorherrscht: „Denn er hat nicht verachtet und nicht verabscheut das Elend des Armen, und er hat sein Gesicht nicht verborgen vor ihm, und auf sein Schreien zu ihm hat er gehört.“ Von der Struktur des Psalms her schiene mir ein Bezug auf die lobende Verkündigung ebenso nahegelegt, da V. 25 schon zum abschließenden Preis Gottes gehört, während Q 93:3 die Gottesnähe zunächst noch zuzusichern scheint, um abschließend in den Aufruf zur Verkündigung zu münden (V.11). HADROMI-ALLOUCHE, ‘My God? Your Lord!’, 97 sieht contra Neuwirth eine engere inhaltliche Verknüpfung zu Ps 22,3 gegeben: „However, it is notable that abandonment (as in Q 93:3 and Ps 22:2) is different from contempt or mockery (Ps 22:25), and in regard to this particular motif, Q 93:3 parallels Ps 22:2 more closely.“

187 Ebd., 90.

188 Wollte man diese Spur ebenfalls weiterverfolgen, ließe sich auch hier die motivliche Nähe zu Ps 22 ausmachen. So ist die Referenz auf Gottes Wirken seit der eigenen Geburt in V.10f. mitunter im Blick auf die Geschichte Esthers und ihr Aufwachsen als Waise gelesen worden; vgl. GILLINGHAM, SUSAN: *Psalms through the centuries*. Blackwell Bible Commentaries, Hoboken 2008, 138.

V.6–8 zu einer Verengung des Textes führe¹⁸⁹ und unterschlage, dass es sich um „biblische Topoi“ handle.¹⁹⁰ Sich von ihm abgrenzend hält sie allerdings fest, dass diesen eine „reale hermeneutische Funktion“ zukomme.¹⁹¹ Entscheidend wird sein, hier keine Konkurrenz zu konstruieren. Auch wenn der Prophet selbst in direkter Du-Anrede adressiert ist, bleibt die Anrede deutungsoffen für ein verallgemeinerbares Wirken Gottes.¹⁹² Dann gilt, ähnlich wie in den Hiob-Passagen, der dem „Du“ zukommende tröstende Zuspruch erneut all jenen, die Sure 93 hörend auf sich beziehen und sich explizit-inhaltlich („*Dein* Herr hat Dich nicht verlassen und verworfen“) sowie durch das koranische Ereignis (d.h. den Akt der Rezitation) des Angesprochenenseins gewiss sein können, das die Gottesferne überwindet.

Diese in Q 93 geschilderte Fürsorge Gottes bleibt nicht folgenlos. Man kann mit Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch der Ansicht sein, dass Gott hier „Emotionen gegenüber seinem Geschöpf“¹⁹³ zeige, so dass dies eine weitere Spur ist, um die Betroffenheit Gottes in seinem Wort, vielleicht sogar die von Madigan angedeutete Vulnerabilität, ausgedrückt zu sehen. Im Blick auf Ps 22 bietet sich erneut der Vergleich mit den Versen 22,5f. an, in denen die Rettungs- und Zuwendungserfahrung thematisiert wird. Auch hier könnte man jedoch das Motiv „gespiegelt“ sehen.¹⁹⁴ So wie der Beter des Psalms, nahezu einfordernd, Gott an seine früheren Zuwendungen erinnert (Ps 22,5: „Auf dich vertrauten unsere Väter, sie vertrauten, und du hast sie errettet.“), ergeht in Q 93 die rhetorische Fragereihe an das angesprochene menschliche Du, das sich selbst an die bereits ergangenen Zuwendungen erinnern soll.¹⁹⁵ Auf der Ebene der Sure folgt aus dieser erfahrenen Zuwendung ein doppeltes:

189 Vgl. NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 1, 84; DIES., *Der Koran als Text*, 400.

190 NEUWIRTH, *Der Koran*, Band 1, 85.

191 Ebd., 85: „Denn sie sind als Elemente einer überkonfessionellen Sakralsprache für die Herausbildung der spezifisch koranischen Neuformulierung der biblischen Tradition von entscheidender Bedeutung.“

192 So spricht Sinai im Kommentar des Corpus Coranicum von einer „exemplarischen Stellung“ des koranischen Verkünders: „Indem die Sure an seinem Lebenslauf Gottes Zuwendung und Obhut demonstriert, lädt sie ihre Hörerschaft zugleich dazu ein, in ihrer eigenen Biographie ähnliche Spuren göttlicher Involviertheit aufzufinden.“

193 KHORCHIDE/VON STOSCH, *Der andere Prophet*, 276.

194 HADROMI-ALLOUCHE, „My God? Your Lord!“, 89 stellt so in ihrer überzeugenden schematischen Übersicht „memories of past deliverance (4–6, 10–11)“ im Psalm den „Reminders of past deliverance (6–8)“ in der Sure gegenüber. M.E. fungieren auch die „memories“ als „reminders“ – was sich ändert, ist die Adressatenrichtung: Einmal erinnert der Mensch Gott, einmal Gott den Menschen.

195 Durchaus „in der Weise der deuteronomischen Erinnerung“, wie KÖRNER, *Politische Religion*, 225 mit Verweis auf Dtn 32,6 festhält: „Ist er nicht dein Vater, dein Schöpfer? Hat er dich nicht geformt und hingestellt?“ Zur heilsgeschichtlichen Erinnerung in Ps 22

die Aufforderung, sich selbst in einer Weise zu verhalten, die der erfahrenen göttlichen Zuwendung korrespondiert (V.gf.) sowie die Aufforderung zur Verkündigung der Gnade Gottes (V.11). Letzteres, die „Aufforderung zu liturgischer Rezitation“¹⁹⁶, findet sich auch in anderen Suren.¹⁹⁷ Felix Körner verweist hier erneut auf Ps 22. Dort findet sich in V.31f. ebenfalls die Aufforderung zur Verkündigung angesichts der erfolgten Erhöhung des Beters.¹⁹⁸ Neuwirth zufolge zeigt dieser Auftrag „den Weg auf, auf dem göttliche Rechtleitung (*hudan*, V.7) weitergegeben wird: durch Rezitation [...]“¹⁹⁹ Liest man diese überzeugende Deutung vor dem Hintergrund der bisher bedachten Überlegungen zum Zusammenhang von *second-person experience* und Rezitation, lässt sich noch einmal konkretisieren: Die Zusage Gottes, den Verkünder nicht verlassen zu haben, wird durch die Rezitation auch dem gläubigen Hörer zuteil.

Dass aus der Zuwendung Gottes eine Aufforderung zum leidlindernden Verhalten folgt, ist ebenfalls bemerkenswert. Denn dies fungiert zugleich als koranisches Argument gegen eine Lesart, welche geduldiges Ausharren als einzig angemessene Haltung des Menschen in Bezug auf Leid und Übel sieht, präziser: den koranisch sicherlich zentralen Begriff der Geduld so interpretiert, dass er zu einem Aktivwerden im Widerspruch stünde – ein Hinweis, der gerade vor dem Hintergrund des „dulddenden“ Hiob von Bedeutung ist. V.gf. binden göttliche Zusage und praktische Theodizee eng zusammen:

vgl. FUCHS, OTTMAR: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982, 216–230.

- 196 NEUWIRTH, Der Koran, Band 1, 86. Sofern auch die einleitende Bezugnahme auf die Tageszeit einen liturgischen Verweis darstellt, schließt sich hier der Kreis. Vgl. HADROMI-ALLOUCHE, „My God? Your Lord!“, 101.
- 197 Vgl. NEUWIRTH, Der Koran als Text, 305 mit Verweis auf ein Gotteslob in Q 84:24; Q 87:9; Q 88:21.
- 198 Vgl. KÖRNER, Politische Religion, 227. NEUWIRTH, Der Koran als Text, 401 verweist hinsichtlich der Aufforderung zur Verkündigung exemplarisch auf Ps 9,14. Ps 22,31f. lautet: „Vom Herrn wird man dem künftigen Geschlecht erzählen, / seine Heilstat verkündet man dem kommenden Volk; / denn er hat das Werk getan.“
- 199 NEUWIRTH, Der Koran als Text, 401. Wie diese Aufforderung auch durch die Struktur betont wird, zeigt LAWRENCE, BRUCE: Approximating *saġ*‘ in English Renditions of the Qur’an: A Close Reading of Sura 93 (*al-Duġā*) and the *basmala*, in: Journal of Qur’anic Studies 7 (2005), 64–80, 74 auf (und verdeutlicht so viele der von Kermani beschriebenen sprachlichen Charakteristika des koranischen Textes): Nicht nur brechen Reimschema und Rhythmus in diesem Vers, auch taucht zum ersten Mal seit der einleitenden *basmala*-Formel der im Kehlkopf gebildete *h*-Laut auf: *fa-ḥaddit*. Dies führt ihn dazu, die Wucht des Verses in Szene gesetzt zu sehen, ebd.: „The final verse comes almost like a jolt.“

Gottes Zuwendung stellt leidüberwindende Praxis nicht ruhig, sondern drängt zu ihr.²⁰⁰

„Das Psalmzitat als letztes Wort Jesu verknüpft nicht nur auf eindringliche Art und Weise die beiden Hälften der einen christlichen Bibel [...]“, wie Michael Konkel in Bezug auf den Gottverlassenheitsschrei erinnert²⁰¹ – es könnte darüber hinaus alle drei Religionen fruchtbar verknüpfen, insofern eine allgemein menschliche Erfahrung artikuliert ist, die in unterschiedlichen Variationen – als exemplarisches Gebet des bedrängten Menschen im Psalter, als Schrei der Verlassenheit und Deutung der Passion Jesu im Neuen Testament,²⁰² als antwortende Zusage Gottes im Koran – neu reflektiert wird und je neue Resonanzen erzeugt.

Den für den hiesigen Kontext bedeutsamen Punkt kann allerdings auch illustriert sehen, wer von dieser intertextuellen Bezugnahme ab- und in ihr nur

200 Schon BOWKER, *The Problem of Suffering*, 198 sieht Q 93 als prophetenbiografisch motiviertes Argument *gegen* eine fatalistische Haltung und für den Einsatz für innerweltlich erfahrbare Gerechtigkeit.

201 KONKEL, *Der Abgrund der Gottverlassenheit*, 533.

202 HADROMI-ALLOUCHE, *My God? Your Lord!*, 85 greift dies auf und hält nicht nur, m.E. sehr überzeugend, fest, dass „the text of Sūrah 93 is structured as a response to Psalm 22“, sondern konkretisiert dies als „a response that is furthermore aware of the Christian understandings of the psalm.“ Eine nicht von der Hand zu weisende Vermutung, die sie dazu verleitet, ist die Annahme, dass die mündlichen Traditionen des siebten Jahrhunderts Ps 22 im Lichte seiner christlichen Rezeption als Kreuzeschrei Jesu rezipiert haben. Vgl. ebd., 108; vgl. auch die Zusammenstellung syrischer Kommentare bei RYAN, STEPHEN D.: *Psalm 22 in Syriac Tradition*, in: MILLER, ROBERT D. (Hg.): *Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium* (Gorgias Eastern Christian Studies 6), New Jersey 2008, 189–222. Es scheint daher in der Tat eine mögliche Hypothese, Q 93 auch als eine Art Antwort auf das überlieferte ultimum verbum Jesu zu lesen, und es dürfte ein lohnendes Unterfangen sein, diese Spur komparativ-theologisch zu bedenken. Die von HADROMI-ALLOUCHE, *My God? Your Lord!*, 108 vorgeschlagene Folgerung – „[...] it suggests that Q 93:3, as one might put it, takes Jesus off the cross, by asserting that he was indeed not forsaken. This interpretation agrees also with classical exegesis of the Qur’an, which argues that according to Q 4:157 Jesus was not crucified.“ – teile ich allerdings nicht. Liest man Q 93:3 neben Mk und Mt, so schiene es mir plausibler, die Zusage der Gottesnähe *in den Moment der Gottverlassenheit* des Kreuzes hinein zu verstehen, wie es auch der impliziten Situation des Adressaten von Q 93 und der expliziten Bitte aus Ps 22,2 entspräche – die ebenfalls ein Verlassenheitsmoment nicht leugnen, sondern konstatieren bzw. voraussetzen. So könnte man die vergleichende Lesart auch so zuspitzen: „Das Kreuz hat nicht das letzte Wort!“ Hinzu kommt, dass die Zusage aus Q 93:3 durchaus kompatibel mit einem Moment *echter* Verlassenheitserfahrung ist, wie er in Eleonore Stumps Interpretation des Schreis Jesu (vgl. Kap. 6.10) vorgestellt wurde. Zur Frage des koranischen Umgangs mit der Kreuzigung Jesu in Auseinandersetzung mit Q 4:157 und den klassischen Theorien vgl. KHORCHIDE/VON STOSCH, *Der andere Prophet*, 147–156.

einen kontrastierenden Vergleich sieht. So wie Hadromi-Allouche die Gattung aufgrund der direkten Adressierung in der Zweiten Person als „you-sūrahs“²⁰³ bezeichnet, ist der Koran insgesamt ein „you-event“. Wie in einem Brennglas wird dies im Vergleich von Q 93 mit Ps 22 deutlich, ist darauf aber nicht zu beschränken, sondern illustriert den Verständnisschlüssel für die Rede von Leiden und Gottverlassenheit: Was mitgeteilt wird, erhält seine entscheidende Perspektivierung, wenn es als Teil der göttlichen Anrede verstanden wird.

Die Relevanz der Ansprache-Situation für die Thematisierung von Leid ist in den bisher betrachteten Suren auch deshalb so deutlich, weil sie selbst klare dialogische Elemente enthalten. Im Folgenden soll nun noch die exemplarische Passage betrachtet werden, von der ein koranischer Umgang mit der Theodizeefrage nicht absehen kann, die neben der dialogischen Struktur auch die zuvor betonte Bedeutung von Narrativen in den Blick nimmt.

8.2.3 *Koranische reductio in mysterium?*

Der klassische Auszug, der als paradigmatischer Umgang des Koran mit der Theodizeefrage gilt, ist die Episode, in der Mose einen namenlosen Begleiter trifft, den die Tradition mit al-Ḥiḍr identifiziert.²⁰⁴ Hier ist nicht indirekt, sondern explizit durch die Fragen, die Mose seinem Begleiter stellt, die Frage nach dem Sinn unerklärlicher Schreckenstaten und Leiden aufgeworfen. Die Erzählung gilt daher nicht unzutreffend auch als „Theodizeelegende“²⁰⁵. Sie ist Teil der spätmittelmeckkanischen Sure Al-Kahf und wird zunächst in Gänze zitiert,²⁰⁶ ehe reflektiert wird, wie von hieraus ein Umgang mit dem Text

203 HADROMI-ALLOUCHE, „My God? Your Lord!“, 96.

204 Für den Prozess dieser Identifizierung vgl. FRANKE, PATRICK: Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam (Beiruter Texte und Studien 79), Stuttgart 2000, 66–70. Für einen Überblick über die moderne Rezeption des Ḥiḍr-Stoffes vgl. TOORAWA, SHAWKAT: The Modern Literary (After)Lives of al-Khidr, in: Journal of Qur'anic Studies 16 (2004), 174–195. Eine Ausnahme bildet im 20. Jahrhundert Sayyid Quṭb, dem gerade der Umstand, dass der Name nicht genannt wird, als Zeichen gilt, eine allgemeingültige Botschaft entnehmen zu können. Vgl. dazu KOLOSKA, HANNELIES: Offenbarung, Ästhetik und Koranexege. Zwei Studien zu Sure 18 (*al-Kahf*) (Diskurse der Arabistik 20), Wiesbaden 2015, 194 sowie FRANKE, Begegnung, 368f. NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 819 weist darauf hin, dass die Funktion der Ḥiḍr-Figur der einer späteren Elia-Deutung entspreche.

205 Eine Definition bietet FRANKE, Begegnung, 72, die auch NEUWIRTH, Der Koran, Band 2/2, 823 zitiert: „Das Kennzeichen solcher Legenden ist, daß hier der Held etwas erlebt, das ihn an Gottes Gerechtigkeit zweifeln läßt, dann aber von Gott über die Hintergründe des Geschehens informiert wird, wodurch er sein Vertrauen in die göttliche Gerechtigkeit wiedergewinnt.“ Vgl. auch ZIRKER, Islam, 211.

206 Die Übersetzung entnehme ich GHAFFAR, Der Koran, 127ff.

entwickelt werden kann, der oben genannte Hinweise zur Redesituation des Koran berücksichtigt.

- 60 Als Moses zu seinem Jüngling sprach:
 ‚Ich werde nicht ruhen, bis ich den Zusammenfluss der beiden
 Meere erreicht habe, auch wenn ich für eine lange Zeit unterwegs
 sein müsste.‘
- 61 Als sie den Ort ihres Zusammenflusses erreichten,
 vergaßen sie ihren Fisch.
 Da nahm er eilends seinen Weg ins Meer.
- 62 Als sie dann vorbeigezogen waren, sprach er zu seinem Jüngling:
 ‚Bring uns unser Mahl!
 Diese unsere Reise hat uns Kraft gekostet.‘
- 63 Er sprach: ‚Hast du nicht gesehen? Als wir uns bei den Felsen
 zurückzogen,
 da vergaß ich den Fisch!
 Kein anderer als der Satan ließ ihn mich vergessen,
 dass ich an ihn dachte.
 Da nahm er seinen Weg ins Meer auf wundersame Weise.‘
- 64 Er sprach: ‚Das ist es, was wir beehrten!
 So machten sie kehrt auf ihren Spuren.‘
- 65 Da fanden sie einen von unseren Dienern,
 dem wir unsere Barmherzigkeit erwiesen hatten,
 und dem wir von uns Wissen gelehrt hatten.
- 66 Moses sprach zu ihm: ‚Darf ich dir folgen,
 sodass du mich von dem lehrst, was dir an rechte Einsicht gegeben
 worden ist?‘
- 67 Er sprach: ‚Du wirst mit mir nicht geduldig sein können!
 68 Wie willst du auch geduldig gegenüber dem sein, was du an Kunde
 noch nicht erfasst hast?‘
- 69 Er sprach: ‚Du wirst mich – so Gott will – geduldig finden,
 und ich werde mich deinem Befehl nicht widersetzen!‘
- 70 Er sprach: ‚Wenn du mir nun folgst,
 dann frage mich über keine Sache,
 bis ich dir nicht selbst darüber erzähle!‘
- 71 Da eilten sie los, bis sie das Schiff bestiegen, in das er ein Loch
 machte.
 Er sprach: ‚Hast du etwa darin ein Loch gemacht, um seine
 Insassen ertrinken zu lassen?
 Da hast du etwas Entsetzliches getan!‘
- 72 Er sprach: ‚Hatte ich dir nicht gesagt, dass du nicht in der Lage sein
 wirst, mit mir geduldig zu sein?‘
- 73 Er sprach: ‚Bestraf mich nicht für meine Vergesslichkeit!
 Und lass mir in meiner Angelegenheit nichts Schweres
 erleiden!‘
- 74 So eilten sie wieder los, bis sie auf einen Jungen trafen, den er tötete.
 Er sprach: ‚Hast du etwa eine unschuldige Seele ohne Vergeltung
 getötet?‘

- Du hast etwas Schreckliches getan!
75 Er sprach: ‚Hatte ich dir nicht gesagt, dass du nicht in der Lage sein wirst, mit mir geduldig zu sein?‘
76 Er sprach: ‚Wenn ich dich danach über etwas frage, dann begleite mich nicht mehr! Von meiner Seite bist du dann entschuldigt.‘
77 So eilten sie weiter, bis sie zu den Bewohnern einer Stadt kamen. Sie baten ihre Einwohner um Speise, doch lehnten sie es ab, sie als Gäste zu bewirten. Dann fanden sie dort eine Mauer, die einzustürzen drohte, und er setzte sie in Stand. Er sprach: ‚Wenn du gewollt hättest, dann hättest du dafür einen Lohn bekommen können!‘
78 Er sprach: ‚Das ist die Trennung zwischen mir und zwischen dir, ich werde dir nun die Deutung dessen offenlegen, was du nicht geduldig ertragen konntest.
79 Was das Schiff betrifft, so gehörte es armen Leuten, die auf dem Meer arbeiteten. Ich wollte es sabotieren, weil ein König hinter ihnen her war, der jedes Schiff gewaltsam an sich nahm.
80 Und was den Jungen angeht, so waren seine Eltern gläubig. Wir fürchteten, dass er sie durch Grausamkeit und Unglauben zusetzen würde.
81 So wünschten wir, dass ihr Herr ihnen im Tausch einen gebe, der lauterer und fürsorglicher als jener wäre.
82 Und was die Mauer angeht, so gehörte sie zwei Waisenjungen in der Stadt, und es war ein Schatz darunter für beide. Ihr Vater war rechtschaffen gewesen, so wollte dein Herr, dass sie erst ihre männliche Reife erreichen, und dann ihren Schatz als Barmherzigkeit von deinem Herrn herausholen sollten. Ich tat es also nicht aus eigener Motivation. Das ist die Deutung dessen, was du nicht geduldig ertragen konntest.‘

Im oben zuerst zitierten Vers 60 tritt Mose zum ersten Mal in der Sure auf den Plan, so dass die meisten Einteilungen der Sure die komplette Passage als eine narrative Einheit betrachten.²⁰⁷ In Vers 65 beginnt die eigentliche

207 Vgl. die Übersicht bei KLAR, MARIANNA: Re-examining Textual Boundaries: Towards a Form-Critical Sūrat al-Kahf, in: SALEH, WALID/DANESHGAR, MAJID (Hg.): Islamic Studies Today. Essays in Honor of Andrew Rippin, Leiden 2016, 215–238, 220. Auch GHAFAR, Der Koran, 153 sieht in der ab V. 64 ansetzenden Erzählung eine Fortsetzung der vorangehenden Reise. Für einen Überblick über die Diskussion zu Intertexten und ähnlichen

„Theodizeelegende“ mit dem Auftritt des namenlosen Dieners, der nur durch eine doppelte Qualifikation vorgestellt wird: ihm sind Barmherzigkeit und besonderes Wissen zuteilgeworden. Dass letzteres ihn von Mose unterscheidet, wird bereits in seiner Ankündigung deutlich, dieser werde es nicht mit ihm aushalten (V.67–68). Erneut tritt hier das schon in der Hiobpassage zentrale Attribut der Geduld (V.67) auf: Mose sichert seinem Begleiter zu, sich entsprechend zu verhalten und dessen Tun nicht anzuzweifeln. Diese Zusage wird von ihm im Fortgang der Erzählung dreifach verletzt (V. 71; 74; 77) – zweimal auf besonders harsche Weise: „Du hast etwas Schreckliches getan“ –, ehe der unbekannte Begleiter ihm die Deutung der Ereignisse offenlegt und so das ihn von Mose unterscheidende Wissen verdeutlicht, das ihm zuteilgeworden war.

a) *Entüblung?*

Eine erste naheliegende Möglichkeit, sich der Erzählung zu nähern, ist es, sie als eine Strategie zur Umdeutung des Übels aufzufassen. Übel wird dabei in einem sehr weiten Sinne verstanden, allgemeiner ließe sich vom Unverständlich-Absurden reden. Ereignisse, die paradigmatisch *sinnlos* oder ethisch verwerflich sind, werden unter der Perspektive eines höheren, dem Menschen nicht zugänglichen Wissens, doch noch mit einem Sinngehalt versehen, und es ist der unbekannte Begleiter, der das Wissen um diesen verborgenen Sinn zum Ausdruck bringt. Dass das Schiff den Feinden nicht in die Hände fallen (V. 79) und die Mauer den Schatz noch eine Weile verbergen soll (V. 82), mag auf Ebene der Erzählung noch als eine Auflösung der Ereignisse verstanden werden: Was auf den ersten Blick falsch erscheint, ist aus der Perspektive dieses höheren Wissens gut und hat einen verborgenen Sinn. Man könnte sogar eine Analogie zu Stumps Defense ausmachen, die schließlich auf Thomas' Ansicht beruht, dass Gott auch aus dem größten Übel noch Gutes hervorbringen könne und es die uns zunächst verborgenen Details einer Geschichte brauche, die es allererst erlaubten, die Rolle des Leidens im Leben eines Menschen zu verstehen.²⁰⁸ Mose hätte dann nur die „newspaper version“²⁰⁹ der Ereignisse erblickt, die kein Urteil über die ihm verborgene tiefere Lösung erlaubte. Dies wäre eine sehr klassische Herangehensweise, die durchaus an christliche Parallelen anknüpfen könnte. So wie dort dem Leiden medizinische Wirkung zugesprochen worden war, ist im Hadith zumindest im

Motiven vgl. KOLOSKA, Offenbarung, 136–143. Nicht nur ist inhaltlich allerdings ein Neueinsatz erkennbar, zudem erfolgt nach V. 64 ein Reimwechsel, wie NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 810 hervorheben.

²⁰⁸ Vgl. Kap. 6.7.

²⁰⁹ STUMP, Wandering, 411.

Hinblick auf die Gläubigen festgehalten, „God does not decree anything for a believer, save that it is better for him.“²¹⁰ Derart verstanden *erscheinen* Mose die Handlungen des Begleiters als sinnlos oder gar grausam, sie *sind* es aber nicht: „Es scheint fast so, als ob ein Übel, das eine zentrale Rolle in der Hervorbringung des Guten spielt, kein Übel darstellt.“²¹¹ Die Pointe folgte dann der altbekannten Theodizeestrategie, „daß es nur Verstöße wider die menschliche Weisheit seien; da die göttliche sie nach ganz andern, uns unbegreiflichen Regeln beurtheile [...]“.²¹²

Abgesehen davon, dass die sich später einmal als falsch erweisende Vermutung, es handle sich um Übel, selbst ein leidverursachendes „Erkenntnis-Übel“ darstellt,²¹³ scheitert diese Annahme spätestens bei dem mittleren Beispiel, dem Mord an einem unschuldigen Kind (V.74). Es scheint wenig plausibel anzunehmen, dieses Szenario stelle lediglich aus der Perspektive *heutiger* Hörer des Koran ein schwerwiegendes ethisches Problem dar.²¹⁴ Das Entsetzen über die Tat wird schließlich innerkoranisch durch Mose selbst unmissverständlich artikuliert und durch die Beschreibung des Jungen geradezu provoziert: eine „reine“ Seele (*nafsan zakīyatan*) habe der Begleiter getötet, und

210 NASR, Study Quran, 755. Ibn Kaṭīr zitiert den Hadith in seiner Auseinandersetzung mit Q 18.

211 ASLAN, Sündenfall, 55.

212 KANT, Mißlingen, AA VIII 258. Dessen Zurückweisung ebd. könnte deutlicher nicht ausfallen: „Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.“ Vgl. auch STRIET, MAGNUS: Über den Verlust der verlorenen Mitte – oder: Warum mit Hiob über Gott zu reden ist, in: DÜRNBERGER, MARTIN u.a. (Hg.): Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60), Regensburg 2017, 121–129, 128.

213 Vgl. HERMANNI, Metaphysik, 118: „Demnach sind entweder die Tatbestände, die wir üblicherweise für Übel halten, tatsächlich Übel oder es ist ein Übel, sie dafür zu halten.“

214 So könnte man im Anschluss an NEUHAUS, GERD: Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung, in: WAGNER, Mit Gott, 11–47 argumentieren, dass unser Urteil darüber, *was* ein theodizeerelevantes Übel ist, selbst abhängig davon ist, in welcher Situation wir uns befinden. So hält er ebd., 15 im Blick auf die im Diskurs immer wieder thematisierte Frage nach dem Leid der Kinder (i.e.: der per definitionem Unschuldigen) fest, „daß der dargestellte Absolutheitsanspruch des sittlichen Urteils selbst empirischen Bedingungen unterliegt. Denn es gibt zu denken, daß erst im 19. und 20. Jahrhundert das leidende Kind im genannten Sinne zum Grund des Aufschreis werden konnte, während etwa im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit, wo die Kindersterblichkeit innerhalb der ersten Lebensjahre teilweise bis zu 40 Prozent betrug, demgegenüber der Tod eines Kindes mit einer relativen Gefaßtheit erlebt wurde.“ Das Leiden und besonders der Tod der Kinder ist in der islamischen Tradition allerdings vielfach thematisiert und bedacht worden. Vgl. dazu ESS, Theologie III, 124f. und IV, 510; WATT, WILLIAM MONTGOMERY: Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948, 140.

zwar ohne dass diese selbst schuldig geworden sei – und so exakt entgegen der später in Q 5:32 referierten mosaischen Weisung.²¹⁵ Dies spitzt zu, wieso hier innerkoranisch zurecht die Theodizeeproblematik ausgemacht werden kann; schon hier scheint es das Leiden der Kinder *par excellence*, das sich gegen die Einordnung in größere Sinnzusammenhänge versperrt. Die Zusage des Mose, das ihn Erwartende geduldig zu akzeptieren (V.69), wird daher nicht zufällig an dieser Stelle auf radikale Weise durchbrochen, und er beschwert sich, indem er die Tat mit demselben Wort versieht, das der Koran in V.87 für die Beschreibung der eschatologischen Strafe der Frevler verwendet: schrecklich, *nukrā*.²¹⁶ Auch die Auslegungstradition hat den Gedanken mehrfach problematisiert, hier zeige sich eine höhere göttliche Ethik, die in keinem Bezug zum menschlichen Verstehen stehe. Denn die Lesart, dass aus schlechten Taten plötzlich gute würden, erschien auch hier problematisch, zumal sie dazu führen könnte, das koranisch verbürgte Insistieren auf gerechtes Handeln zu konterkarieren. Aus *ḥarām* könne auch aus der Perspektive des dem Begleiter zuteil gewordenen Wissens unmöglich *ḥalāl* werden.²¹⁷ Ein gangbarer Weg, einen Sinn in der Erzählung zu sehen, ist es daher, sie einer mystischen Lesart zu unterziehen und die Geschichte der Tötung des Jungen allegorisch zu verstehen. In diesem Sinne interpretiert etwa der sufische Autor ‘Abd ar-Razzāq

215 Vgl. NASR, *Study Quran*, 753. Vgl. auch KOLOSKA, *Offenbarung*, 127. ALBAYRAK, ISMAIL: *The Classical Exegetes' Analysis of the Qur'anic Narrative 18:60–82*, in: *Islamic Studies* 42 (2003), 289–315, 309 betont, dass die klassischen Kommentatoren das Wort alle im Sinne der Unschuld des Jungen verstanden haben, während das Alter umstritten blieb.

216 Q 18:87: „Er sprach: ‚Wer gefrevelt hat, den werden wir bestrafen. Dann wird er zu seinem Herrn zurückgebracht, und der wird ihn schrecklich (*nukrā*) bestrafen.“ (Übersetzung: GHAFFAR, *Der Koran*, 129.) Vgl. den Verweis bei KLAR, *Re-examining*, 233.

217 ALBAYRAK, *The Classical*, 304: „So *‘ilm ladun* cannot change *ḥalāl* into *ḥarām* and *vice versa*.“ Dahinter steckt die Debatte, ob die tiefere, etwa den Mystikern zugängliche Bedeutung (*bāṭin*) die äußere (*ẓāhir*) inkl. ihrer rechtlichen Bedeutungen etc. überflüssig mache. Vgl. dazu ebd.f.; SANDS, KRISTIN: *Ṣūfī Commentaries on the Qur’ān in Classical Islam*, New York 2006, 81 sowie FRANKE, *Begegnung*, 314–318, der das mit dem Rekurs auf Ḥiḍr begründete „Antinomismus-Modell“ und dessen Kritik zusammenfasst. Die Begriffe öffnen die Surenauslegung auf die Frage der Koranhermeneutik überhaupt. Dies ist hier nicht nur aufgrund der vielen bildhaften Narrative naheliegend, sondern auch, weil in V. 78 ein zentrales Stichwort fällt, das für die Frage der Schriftinterpretation entscheidend wurde: *ta’wīl*, nicht selten von *tafsīr* abgegrenzt, um auf eine tiefere Bedeutungsebene Bezug zu nehmen. Vgl. etwa NASR, *Ideals and Realities*, 48ff. Auch AL-Ġazzālī nutzt den Begriff im *Kitāb al-arba‘in* im Sinne von „hidden explanation“; vgl. dazu ORMSBY, ERIC: *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over Al-Ghazālī’s „Best of All Possible Worlds“*, Princeton 1984, 73.

al-Kāšānī die Tötung des Jungen als Überwindung des durch diesen repräsentierten Hangs zum Bösen im Inneren des Menschen.²¹⁸

b) *Die problematische Lösung*

Die Lösung auf der Textebene erscheint jedoch deshalb so verstörend, weil sie einen sehr konkreten Grund angibt. Die vom unbekanntem Begleiter selbst angebotene Deutung war es, dass der Junge später zu einem Ungläubigen geworden wäre, so dass es für seine Eltern besser war, er würde durch ein anderes Kind ersetzt. Blendet man an dieser Stelle die Frage nach der Möglichkeit des Vorauswissens durch den unbekanntem Begleiter aus und nimmt man ferner um der Geschichte willen und in Anlehnung an Stumps Vorgehen an, dass es sogar *für das Kind* besser gewesen ist, nicht zu der Person zu werden, die es andernfalls geworden wäre, so bleibt dies auch dann unzufriedenstellend, wenn man die Rückfragen, die sich allein aus diesen Annahmen ergeben, zurückstellt. Bleibt man streng bei der koranischen Erzählung, so ist auch mit keinem Wort erwähnt, dass Mose sich von der Deutung des Mordes durch den Begleiter überzeugt erklärt habe.²¹⁹ Auch dies ist nicht erst ein neuzeitlicher Blick, sondern spiegelt sich in Problematisierungen des Sachverhalts in der Tradition. Berühmtestes Beispiel ist die Geschichte der drei Brüder, einer gläubig, einer ungläubig, einer, wie in der vorliegenden Episode, bereits als Junge verstorben, die sich im Jenseits über ihr Schicksal unterhalten. Es ist, auch wenn der Kontext ein anderer ist, exakt die Deutung des unbekanntem Begleiters, die hier problematisiert wird: denn immer stellt sich die Rückfrage, wieso *dieser*, nicht aber *jener* rechtzeitig gestorben ist, um nicht zu der Person zu werden, die nun zu Recht eine Strafe verbüßen muss.²²⁰ Mehr noch: Wenn Gott

218 Vgl. NASR, Study Quran, 753. In ähnlicher Weise steht so verstanden das sinkende Schiff dafür, die eigene Seele nicht von den Grenzen der materiell-körperlichen Welt bestimmen zu lassen, während der Schatz unter der Mauer das verborgene Wissen symbolisiert (vgl. ebd., 756). Vgl. zu derartigen Interpretationen auch SANDS, Šūfi, 94.

219 Vgl. PENCHANSKY, DAVID: A Qur'anic Theodicy: Moses in the *Sūrat al-Kahf* (Q 18), in: SIRRY, MUN'IM (Hg.): New Trends in Qur'anic Studies. Text, Context, and Interpretation, Atlanta 2019, 95–108, 107. Daher ist auch nicht eindeutig, dass sich die Lage darstellt, wie ZIRKER, Islam, 212 sie zusammenfasst: „So wird am Ende dieser Geschichte alles, was Mose zuvor rätselhaft, ja empörend erscheinen mußte, nach der Sicht des Koran zufriedenstellend gelöst.“

220 GWYNNE, ROSALIND: Al-Jubbā'ī, Al-Ash'arī and the three brothers: The Uses of Fiction, in: The Muslim World 75 (1985), 132–161 listet gleich zehn Versionen der Geschichte auf. Meistens wird sie als narratives Argument gegen die mu'tazilitische *al-aṣlah*-Theorie und mitunter als Begründung vorgebracht, warum al-Aš'arī sich von der Mu'tazila abwandte. (vgl. ebd., 156f.) In der Version von 'Abd al-Qāhir ibn Tāhir al-Baġdādī lautet die entscheidende Rückfrage; ebd., 134: „If he says ‚Causing you to die a child was better (*aṣlah*) for you, because if I had kept you alive you would have disbelieved,‘ we say, ‚If that is a

bereits über entsprechendes Wissen verfügte, warum hat er den Jungen jemals erschaffen?²²¹ Insbesondere der Hinweis auf die eschatologische Gerechtigkeit mag zumindest zweifeln lassen, ob die Erzählung sich unmittelbar in ein *kalām*-Argument transferieren lässt, und auch die mystische Lesart der Passage verdeutlicht, dass eine Interpretation der Geschichte als *Informationsübermittlung* über den verborgenen Sinn *konkreter* Leiden fehllaufen dürfte. Die islamische Tradition selbst scheint diese Lesart jedenfalls problematisiert zu haben.

c) *Die Grenzen des Wissens*

Zur Einordnung der Passage lohnt ein Blick auf den Gesamtkontext der Sure Al-Kahf, die als ganze unter dem Thema des *Wissens* und der Grenzen desselben steht. Sie besteht gleich aus mehreren narrativen Einheiten, die diesen Topos variieren. Besonders eindrücklich wird dies an der namensgebenden Erzählung der *aṣḥāb al-kaḥf*, den „Leuten der Höhle“ (V. 9–26),²²² die in einen Schlaf versetzt werden, ohne dass jemand bei ihrem Erwachen sagen könnte, wie lange sie in der Höhle gewesen sind.²²³ Selbst die Anzahl der Schlafenden ist unklar (V.22). Dass eben in dieser Frage nach der Dauer des Schlafes das göttliche Motiv hinter der Höhlenepisode besteht, ist, so macht Zishan Ghaffar deutlich, keineswegs ein „albernes Ratespiel“, sondern Verweis „[...] auf die eschatologische Erkenntnis und die Frage nach dem Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts.“²²⁴ So kann hier exemplarisch deutlich werden, was für die Sure

valid excuse, then the one of them who disbelieved after growing up will say, 'Oh Lord, if You caused my brother to die a child because You knew that if You had kept him alive he would have disbelieved, why did You not cause me to die, knowing that I would disbelieve after I grew up?' Thus one who holds the doctrine of al-aṣḥāb is forced to admit that his Lord is precluded from answering this petitioner. May God be far exalted above that!"

221 So eine der Fragen bei MOHAGHEGHI, Erlösung, 202, die nah entlang der Geschichte der drei Brüder argumentiert.

222 Vgl. BODMAN, *The Poetics*, 115; zur Episode selbst ebd., 117f. Auch AKHTAR, SHABBIR: *The Quran and the Secular Mind. A philosophy of Islam*, London 2008, 370 sieht in diesem Gleichnis verdeutlicht: „The Quran protests against our search for knowledge beyond the bounds of religiously legitimate interest.“ Im Hintergrund der Episode steht wohl die Erzählung von den Sieben Schläfern von Ephesus; vgl. dazu sowie für eine produktive vergleichende Auseinandersetzung mit den platonischen Gleichnissen GHAFFAR, *Der Koran*, 133–145; für die Einbettung der Erzählung in die außerkoranische Umwelt vgl. auch NEUWIRTH/HARTWIG, *Der Koran*, Band 2/2, bes. 786–790.

223 Vgl. etwa Q 18:19: „Einer von ihnen sprach: ‚Wie lange habt ihr verweilt?‘ Sie sprachen: ‚Wir verweilten einen Tag oder den Teil eines Tages.‘ Sie sprachen: ‚Euer Herr weiß am besten, wie lange ihr verweilt habt.‘ (Übersetzung nach GHAFFAR, *Der Koran*, 122.) Vgl. auch V. 25f.

224 GHAFFAR, *Der Koran*, 138.

insgesamt gilt. Denn der im Mittelpunkt stehende Topos des Wissens lässt sich mit Ghaffar präzisieren: „Es geht um das Wissen der eschatologischen Zeit, das allein bei Gott ist: Wann die Stunde beginnt, das weiß nur Gott allein!“²²⁵ Wird dies hier in besonderer Weise deutlich, gilt es zugleich mit jeweiliger Fokusverlagerung auch für die übrigen Narrative der Sure. Ghaffar sieht diese insgesamt als *Gleichnisse* und verweist dabei auf die herausgehobene Stellung des Verses 54 in der Surenmitte: „Wir haben in dieser Lesung für den Menschen allerlei Gleichnisse abgeleitet.“²²⁶

Blicken wir zunächst auf die in der „Theodizeelegende“ beschriebene Art des Wissens, ein Thema, das offenkundig auch hier im Mittelpunkt steht.²²⁷ Welcher Art ist dieses Wissen? Dazu ist es sinnvoll, die Einführung des Begleiters noch einmal zu betrachten. Diesem sei Barmherzigkeit zuteilgeworden (V.65), was nach einigen Kommentatoren als eine Propheteninitiation verstanden werden kann.²²⁸ Interessanter aber ist der Hinweis auf die zweite ihn auszeichnende Gabe im selben Vers: *wa-‘allamnāhu min ladunnā ‘ilmā* – „und dem wir von uns Wissen gelehrt hatten.“²²⁹ Angezeigt ist dadurch die *Herkünftigkeit* dieses Wissens von der in der Ersten Person Plural verkündenden Autorität, so dass unmissverständlich deutlich wird: „Knowledge comes from one source, one alone.“²³⁰ Nasr übersetzt dies mit der Wendung „taught knowledge from Our Presence“ und weist auf, dass der Begriff in der späteren sufischen Tradition eine herausragende Rolle spiele.²³¹ In ähnlicher Weise spricht Patrick

225 Ebd., 144.

226 Ebd., 148.

227 Dazu passt auch, dass die meisten klassischen Kommentatoren den Grund der Reise des Mose ab V.60 in der *Suche nach Wissen* sehen. Vgl. ALBAYRAK, *The Classical*, 292; NASR, *Study Quran*, 749. Überliefert wird etwa die Frage des Mose an Gott, von wem er mehr Wissen erhalten könne; auch der von Mose angezielte „Zusammenfluss der beiden Meere“ (V. 60) wird derart interpretiert, dass sie das Mose bereits zugängliche und das ihm bislang verborgene Wissen bildhaft darstellen; NASR, *Study Quran*, 749: „To the extent that this story is a symbolic narrative about knowledge, the two seas represent two kinds of knowledge.“

228 Vgl. ebd., 751.

229 Umschrift und Übersetzung folgen erneut GHAFAR, *Der Koran*, 117; 127.

230 BODMAN, *Poetics*, 137. Vgl. ebd., 136f., worin er dies plausiblerweise ausgedrückt sieht: „The diction emphasizes the first person of God: the *-nā* suffix of the *maiestatis pluralis* occurs five times in a short verse of twelve words.“ Dazu ebenfalls ALBAYRAK, *The Classical*, 301f. KOŁOSKA, *Offenbarung*, 132 weist zudem darauf hin, dass dies die einzige Stelle in der Erzählung ist, an der der göttliche Sprecher aufträte.

231 NASR, *Study Quran*, 751. So etwa bei Al-Ġazzālī in seiner *Ar-Risāla al-laduniyya*, in der dieses Wissen als Eingebung qualifiziert wird. Vgl. FRANKE, *Begegnung*, 199; SANDS, *Sūfi*, 85f., vgl. ebd., 82–88 insgesamt zur sufischen Diskussion sowie zur Frage, *wem* ein solches Wissen zuteilwerden könne.

Franke vom „ladunischen Wissen“ oder „Bei-Gott-Wissen“.²³² Stimmig ist so auch ein terminologischer Hinweis. Der Begleiter sagt Mose seine mangelnde Bereitschaft zur Geduld mit dem Verweis voraus, dass er die „Kunde“ (*hubrā*) noch nicht erfasst habe (V.68). Der Ausdruck taucht im Folgenarrativ wieder auf und wird dort Gott selbst zugeschrieben: „Und wir wissen (*hubrā*) genau, wie es bei ihm war.“ (V. 91).²³³

Wieso zeigt sich dieser herausragende Prophet in seinem Wissen derart begrenzt? Es wird unter anderem diese Frage gewesen sein, die einen möglichen Ausweg aufkommen ließ: Der Protagonist der Erzählung sei nicht *der* Mose, wird etwa schon in Hadith-Sammlungen vertreten.²³⁴ Und tatsächlich ist keineswegs eindeutig, dass es sich hier um den Mose der biblischen Tradition handelt.²³⁵ Betrachtet man die Präzisierung des Wissens als *eschatologisches*, ist jedoch nahegelegt, dass hier die *prinzipiellen* Erkenntnisgrenzen des Menschen im Blick sind und der namenlose Begleiter als „homo eschatologicus“ inszeniert ist.²³⁶ Die Pointe der Erzählung könnte dann gerade sein, dass es menschliches Vermögen sprengte, dem im Endlichen begegnenden Absurden eine Deutung zu geben, die, wenn überhaupt, allein Gott möglich ist. Ähnlich wie die Frage nach der genauen Jahreszahl des Schlags oder der Zusammensetzung der *Leute der Höhle* geradezu spöttisch kommentiert wurde,²³⁷ könnte auch der Versuch der konkreten Einordnung sinnloser Ereignisse in einen nachträglichen Sinnzusammenhang durch das Gleichnis karikiert

232 FRANKE, Begegnung, 79.

233 Vgl. für die Bezüge KLAR, Re-examining, 233.

234 FRANKE, Begegnung, 70 erwähnt z.B. Nawf al-Bikālī (um 95/714). Vgl. zur innerkoranischen Bedeutung des Mose etwa ROUZATI, Trial, 69.

235 So hält NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 811 die These für „problematisch“, denn es sei hier nicht der Prophet Mose gemeint, „[...] sondern der – im Mose-Gewand auftretende – prätentöse Wahrheitssucher *par excellence*, der legendäre Alexander.“ (ebd., 52) Vgl. auch den Exkurs zur Namensfrage ebd., 813–818. So eigne der Erzählung ein Element von Herrscherkritik, denn Alexander personifiziere nicht nur allgemein einen Herrscher, sondern fungiere als „Idealfigur für den realen Herrscher Herakleios“ (ebd., 845).

236 GHAFAR, Der Koran, 155: „Auch der Zweigehörnte symbolisiert wie die wiederauferstandenen *aṣḥāb al-kaḥf* und der Gottesdiener den *homo eschatologicus*.“

237 Vgl. bes. V. 22. Auch dass hier ein Hund auftaucht, sieht GHAFAR, Der Koran, 143 als „ridikülisierende Lesart von apokalyptischen Spekulationen“, wobei im Hintergrund die Vision aus Dan 7 stehen könnte. Vgl. Ghaffar, Der Koran, 143: „Anstelle einer furchteinflößenden Chimäre steht im Koran ein Hund. Diese animalische Verniedlichung und die damit einhergehende Abweisung apokalyptischer Spekulationen kann zumindest als ein Teilaspekt der Negierung der realgeschichtlichen Interpretation der Siebenschläferlegende verstanden werden.“ Gegen diese Deutung wendet sich NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 798.

werden, so dass es insgesamt als Provokation fungieren würde und gerade verstörend wirken *soll*. Auch wenn man so weit nicht gehen und stärker berücksichtigen möchte, dass der Begleiter schließlich über jenes eschatologische Wissen verfügt, das dem Menschen noch nicht zukommt, so bleibt dieses in Form eines *Gleichnisses* ins Bild gesetzt. In jedem Fall wird man auch hier sagen können: Das Narrativ bietet keine Informationsmitteilung über den konkreten Sinn geschichtlicher Gräuel, sondern gibt a) der Grenze menschlicher Erkenntnis und b) der Hoffnung auf das je größere Wissen und die größeren Möglichkeiten Gottes eine Anschauung. Diese beiden Punkte können dabei in Spannung stehen – denn im Falle a) dürfte auch die Ablehnung der Lösung intendiert sein.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch die Art, wie rätselhaft der Begleiter eingeführt wird. Er ist in Raum und Zeit nicht konkret festzumachen, er taucht auf und verschwindet wieder, er trägt keinen Namen. Ein Bewusstsein dafür findet sich auch noch in der Kommentartadition, in der meist selbstverständlich von al-Ḥiḍr die Rede ist.²³⁸ Auch die dort geführte Diskussion, ob es sich bei diesem um einen Engel handle,²³⁹ erstaunt kaum: denn sein Wissen, seine Taten – und vielleicht auch die Deutung derselben – scheinen nicht *menschlich*, sie sind „nicht zu fassen“.

d) *Der Wille Gottes und das Absurde*

Der Mensch stößt an seine Grenze, wenn er meint, Gottes Sicht auf die Welt selbst durchschauen zu können. Man könnte meinen, mit diesem Satz sei ein Thema ausgemacht, das nicht unmittelbar auf die Theodizeeproblematik abziele. Schließlich ist es auch in der Erzählung zunächst das Verhalten des anonymen Begleiters, nicht aber das Verhalten Gottes selbst, das in Frage gestellt wird und gegen das Mose protestierend Einwand erhebt.²⁴⁰ Nicht nur

238 Mitunter gehen auch Darstellungen von Q 18 selbstverständlich davon aus, den Namen angeben zu können. PENCHANSKY, A Qur'anic Theodicy, 102 spricht treffend von „the Stranger“.

239 Vgl. ALBAYRAK, The Classical, 298; ÖZSOY, ÖMER: „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2,214) – Die Theodizeeproblematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes, in RENZ, Prüfung, 199–211, 208. Vgl. auch den Hinweis bei WENSINCK, A.J.: Art. „al-Khaḍir (al-Khiḍr)“, in: BEARMAN, P. u.a. (Hg.): EI²; online unter: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0483 (letzter Zugriff: 10.01.2021): „He is, however, also human, angelic, mundane and celestial (al-Ṭabarī, ii 544, 798). Popular piety as well as Ṣūfī circles readily regard him as a saint (*walī*). According to one Ṣūfī view, every age has its Khaḍir [...]“ Vgl. auch NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 819.

240 So der nachdenkenswerteste Hinweis bei WHEELER, BRANNON: The Jewish Origins of Qur'ān 18:65–82? Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory, in: Journal of the American Oriental Society 118 (1998), 153–171, 159. Vgl. auch KOŁOSKA, Offenbarung, 143; bedacht ist

aber war schon bedacht worden, dass der Begleiter explizit als mit besonderem Wissen ausgestatteter Gottesdiener eingeführt wird, so dass ihn bereits dies nah an die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit rückt. Ein weiteres Element in der Erzählung könnte umso mehr begründen, warum zurecht von einer „Theodizeelegende“ und nicht nur vom protestwürdigen Verhalten des anonymen Begleiters die Rede ist.

Ähnlich wie bei der Hiobepisode darf auch hier der Redekontext nicht vernachlässigt werden. In Vers 23f. der Sure ergeht inmitten der Erzählung von den Leuten der Höhle recht unmittelbar die Aufforderung, sich in Bezug auf zukünftige Ereignisse dem Willen Gottes anheimzugeben.²⁴¹ Ghaffar sieht darin einen Schlüsselvers für die Deutung der Narrative. So ließen sich auch die ersten vier oben zitierten Verse der Reise des Mose mit dem Jüngling (V. 60–64) derart verstehen, dass der verlorene Fisch (V. 63) zeichenhaft verdeutliche, dass Mose es gerade versäumt hatte, vorab den Willen Gottes zu adressieren.²⁴² Nun aber, in der Begegnung mit dem Begleiter, tut er dies ausdrücklich: „Er sprach: ‚Du wirst mich – so Gott will (*ʾin šāʾa llāhu*) – geduldig finden, und ich werde mich deinem Befehl nicht widersetzen!“ (V. 69) Das theodizeerelevante Problem ist nun: *Trotz* der expliziten Hingabe an den göttlichen Willen widerfahren Mose im Folgenden die Ereignisse, zu denen er nicht schweigen und angesichts derer er nur protestieren kann. Die Erzählung ist so anschlussfähig für die im Leben des Verkünders und der ersten Hörer zur mekkanischen Zeit sehr präsente Erfahrung, dass Hingabe an den Willen Gottes und Widerfahrnis von Unverständlichem, Bedrängnis und Leid einander nicht ausschließen, sondern Hand in Hand gehen können. Ähnlich wie

dies auch bei SULEIMAN, Gut und Böse, 201. Entschieden dagegen argumentiert PENCHANSKY, A Qurʾanic Theodicy, 106f.; kritisch auch NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 823.

- 241 „Und sag ja nicht von einer Sache: ‚Ich tue das morgen!‘, ohne hinzuzufügen: ‚Gott möge es wollen!‘ [...]“ Aṭ-Ṭabarī berichtet, dass dies eine direkt an den Propheten ergelnde Aufforderung und eine Reaktion auf sein Versprechen an die Mekkaner sei, ihnen *morgen* Rede und Antwort zur Höhlen-Episode zu stehen. Auf diese Weise werde er gemahnt, explizit zu artikulieren, wie das Eintreffen künftiger Ereignisse von Gott abhängig sei und habe daraufhin 15 Tage auf eine weitere göttliche Offenbarung warten müssen. Vgl. NASR, Study Quran, 737. Der verzögerten Antwort Gottes in Form einer koranischen Herabsendung entspricht in der hier besprochenen Episode die ausstehende Antwort auf die Spuren von Sinn inmitten der Erfahrung von Absurdität.
- 242 GHAFAR, Der Koran, 151: „Die ganze Episode um Moses und den Jüngling steht wie beim Weingartenbesitzer exemplarisch für jemanden, der eben nicht seinen Lebensweg (*sabīl*) unter dem Vorbehalt göttlichen Willens stellt und für den Fall, dass er es vergessen hat, nachsichtig um göttliche Leitung bittet.“ Vgl. für den Verweis auf den Weingartenbesitzer v.a. Q 18:39.

die Hiobepisoden so als transparent für die Erfahrung der Adressaten ausgemacht wurden, gilt dies auch für das vorliegende Gleichnis. So kann Ghaffar festhalten:

Innerweltlich bedeutet deshalb die Ausrichtung des eigenen Lebens unter Vorbehalt des göttlichen Willens eine enorme Herausforderung, da die innerweltlichen Zusammenhänge aus der endlichen Perspektive immer beschränkt bleiben.²⁴³

Damit ist erneut nicht nur die Erfahrung der ersten Gläubigen, sondern eine allgemein menschliche im Blick. Sieht man etwa den unverständlichen Tod des Jungen durch die Hand des namenlosen Begleiters als „similar to the works of the angel of death“,²⁴⁴ so kann man hier narrativ die Konfrontation mit der Erfahrung von Absurdität und Nicht-sein-Sollendem *überhaupt* ausgedrückt sehen, wie sie im Tod eines Kindes *vor seiner Zeit* exemplarisch deutlich wird. Die durch das Gleichnis vermittelte vertrauende Hoffnung darauf, dass die ausstehende Deutung, die Sinnhaftigkeit sich in der göttlichen Präsenz zeigen möge, ist etwas anderes als die Behauptung, dass der Zustand der Welt bereits gut *ist*.²⁴⁵ Es kann sogar zugespitzt werden: *Wie* das noch einmal gelingen soll, ist aus menschlicher Sicht nicht ausdenkbar – und das nicht einmal durch den Propheten, zu dem Gott selbst gesprochen hat.²⁴⁶ Das Zusammengehen von „Kunstweisheit“ und „moralischer Weisheit“ ist auch für ihn nicht an der realen Erfahrung abzulesen. Beides, die provokante Verdeutlichung der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit und das Ausgreifen nach eschatologischem

243 GHAFAR, *Der Koran*, 153.

244 ALBAYRAK, *The Classical*, 313.

245 Vgl. etwa die Deutung bei NETTON, IAN RICHARD: *Towards a Modern Tafṣīr of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 2 (2000), 67–87, 77: „The function of the mystical archetype here is to interpret God's ways (which are not man's ways) to man in a sometimes painful theodicy, where the interpreter is conscious that he acts not of his own accord, but nonetheless participates in a traditional master-disciple relationship in which the former seeks to instruct the latter in that higher theodicy. It is a hard lesson.“ Es scheint mir eine mögliche Lesart, dass die „hard lesson“ gerade in der bleibenden Ausständigkeit und nur bildlichen Vorwegnahme der göttlichen Antwort besteht.

246 Vgl. Q 4:164 mit dem Nachdruck der figura etymologica: *wa-kallama llāhu mūsā taklīman*. Dies setzt natürlich die Identifizierung der Figur mit dem Mose der biblischen Tradition voraus, die zumindest assoziativ aufgrund der Prominenz des Namens auch dann aufgerufen ist, wenn man sich der Deutung Neuwirths und Hartwigs anschließt – denn auch Alexander erschiene ja im „Mose-Gewand“! KERMANI, Schrecken, 28 formuliert: „Kaum zufällig veranschaulicht der Koran am Beispiel des jüdischen Propheten, daß Gottes Gerechtigkeit auch dort waltet, wo der Mensch sie nicht sieht.“

Sinn, der dort erfahrbar wird, wo *Wissen der göttlichen Gegenwart* gegeben ist, macht die Erzählung aus.

Die Betonung der durch das Wissen des Begleiters vermittelten Gegenwart Gottes greift Nasrs Übersetzung von *ilm laduna* auf und rückt so erneut nahe an die Beschreibung einer *second-person experience*. Nach der Betonung des franziskanischen Wissens in den von Kermani referierten Zeugnissen wird man besonders versucht sein, dies dort auszumachen, wo dem Begleiter in der sufischen Tradition „Divine knowledge in direct and immediate form, the acquisition of which is the goal of the mystical path“²⁴⁷ zugeschrieben wird. Ohne sich auf die mystische Deutung festlegen zu müssen, kann die Kategorie franziskanischen Wissens erklären helfen, warum überhaupt die Form des *Gleichnisses* angemessen ist: die Deutungen der Ereignisse – und ebenso wichtig: die Grenzen dieser Deutungskompetenz – sind (nur) narrativ vermittelbar, insofern sie die Ausständigkeit des Sinns betonen, der erst in der eschatologischen Begegnung von Gott und Mensch offenbar wird. Eine Begegnung aber ist angemessen nicht dominikanisch-propositional, sondern franziskanisch-narrativ in Worte zu fassen. Insofern das Gleichnis, wie oben bedacht, selbst Teil der göttlichen Anrede an den Menschen ist, bleibt es deutungsoffen dafür, als Zusage verstanden zu werden: dass die Frage nach dem Unverständlichen und Leidvollen eine Antwort erhalten wird. Mehr gilt dies noch, wenn das koranische Ereignis selbst als *second-person experience* aufgefasst wird und so die angemessene Wissenskategorie diejenige personaler Begegnung – das heißt: Vertrauen – ist. Die Deutungen des Begleiters bleiben auf der Sachebene dann ebenso hinter dieser Bedeutung zurück, wie die Gottesreden im Hiobbuch nicht auf ihre „Naturkunde“ reduziert werden können, ohne missverstanden zu werden. Sie sind, um erneut in derselben Sprache zu bleiben, nicht dominikanisch-analytisches Urteil über den Grund des Todes von Kleinkindern, sondern franziskanisch-narrative Vermittlung der Erkenntnisgrenzen des Menschen.

Nahegelegt könnte so eher der Schluss auf die noch einmal größeren, bislang nur im Gleichnis darstellbaren Möglichkeiten Gottes sein. Wenn schon der ungenannte Begleiter Deutungsangebote bieten kann – wieviel größer könnte die Macht Gottes sein?²⁴⁸ Der entscheidende Kippunkt wird es dabei sein, die protestierende praktische Vernunft des Menschen nicht ebenfalls in ihre Schranken zu verweisen, sondern ihr ein Recht zu belassen. Auch

247 NASR, Study Quran, 749.

248 Vgl. etwa den Kommentar von Muqātil; zit. nach ALBAYRAK, *The Classical*, 307: „The knowledge of Moses and Khidr compared with the knowledge of God is like the sea water which I have drunk compared to all the waters of the sea“.

diese Mahnung kann man allerdings bereits innerkoranisch reflektiert finden. Mose fragt dreifach protestierend nach; seine Reaktion auf die ihm am Ende gebotenen Deutungen ist nicht Teil des Gleichnisses.²⁴⁹ Insofern auch ein herausragender Prophet, der zudem mit dem Überbringen von Geboten und somit der Frage nach dem rechten Handeln assoziiert wird,²⁵⁰ mit Widerspruch auf Sinnlosigkeits- und Schreckenserfahrung reagiert und auch der Rekurs auf den göttlichen Willen nicht davon dispensiert, diese Erfahrungen zu durchleben, ist das Gleichnis offen für eine nicht-quietistische Lesart, die sich mit dem Zustand der Welt nicht abfindet und keineswegs gezwungen ist, dem Übel seinen Charakter zu nehmen.²⁵¹ David Penchansky sieht in diesem Sinne Mose als Repräsentanten einer Antwortstrategie im Umgang mit

249 Auch so lässt sich die Trennung in V. 78 verstehen, dass Mose, der Mensch, nicht bereit ist, die „letztlich unerträglichen Paradoxien des irdischen Lebens“ (NEUWIRTH, *Der Koran als Text*, 588) in der hier angebotenen Weise aufgelöst zu sehen.

250 Vgl. SULEIMAN, *Gut und Böse*, 201: „Moses steht wie kein anderer der Propheten vor Muḥammad für den Überbringer einer Gebotenlehre. Er selbst ist also ein ausgezeichnete Kenner der göttlichen Normen und der mit ihr einhergehenden Moralvorstellungen, die über ihn den Stämmen Israels offenbart wurden. Daher ist er auch am meisten dazu qualifiziert, die Handlungen Hiḍrs zu bewerten, und er tut dies ja durch eindeutige Urteile.“ Ein ähnlicher Verweis findet sich auch bei KOŁOSKA, *Offenbarung*, 130, auf den NEUWIRTH/HARTWIG, *Der Koran*, Band 2/2, 81 kritisch Bezug nimmt: „Die Übertragung dieses Gesetzgeberbildes vom biblischen Mose auf den Koran ist aber gewagt, da Mose zwar in der westlichen Tradition, nicht aber im Koran der große Gesetzgeber ist.“ Es muss also präzisiert werden, dass mindestens für spätere Auslegungen das Mosebild des Gesetzgebers durchaus mitschwingt und insofern relevant wurde; zudem scheint die Klassifikation „westlich“ verengt, da es sich ja, wie Neuwirth selbst festhält, um ein sich innerbiblisch entwickelndes Motiv handelt.

251 Daher meine ich, dass die Lesart, die ZIRKER, *Islam*, 212 bietet, modifiziert werden müsste, mindestens jedoch nicht die einzig mögliche darstellt: „Wenn wir etwas in unserer Welt nicht verstehen, wenn es uns als ungerecht oder schlicht sinnlos erscheinen mag, dann sind wir nach dieser Erzählung völlig unzuständig, uns auch nur Gedanken darüber zu machen. Selbst die Nachfrage ist schon vermessen; denn der Gläubige muß sich immer das Wort des Koran vergegenwärtigen: ‚Gott weiß, ihr aber wißt nicht‘ (2,216 u.ö.).“ Wenn der erste Satz in diese Form zuträfe, wäre jeder Einsatz für Gerechtigkeit sowie das Tun des Gebotenen unterlaufen. Ob die Nachfrage vermessen ist, bleibt ebenfalls Auslegungssache – denn der fragende Mensch ist gerade nicht der *homo eschatologicus*. Das Zitat aus Q 2 (das freilich in anderem Zusammenhang steht) bleibt dabei völlig unberührt: der Verweis auf das größere Wissen Gottes kann in der Tat Hoffnungsaussage sein; aus dem konkreten So-Sein das Sein-Sollen zu folgern, scheint mir nicht daraus ableitbar. Ähnlich wie Zirker fasst LEAMAN, *Controversies*, 116 sein Fazit zusammen: „We can be confident that when it comes from God that it has a good reason behind it and will end up well for those who deserve it.“ Vgl. auch die Zusammenfassung bei MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 223–227.

Sinnlosigkeit, die sich gerade nicht zufrieden mit der Erklärung gibt. Seiner Interpretation zufolge verwebt die Erzählung zwei Stränge:

The story weaves together two distinct voices that respond to suffering – the voice of piety, represented by the Stranger, who urges trust, patience and, above all, no questions; and that of Moses, who, although silenced, protests pointless pain and suffering inflicted upon the innocent. Neither voice effectively dominates the story. The attentive reader hears both.²⁵²

Entsprechend sind die Zuhörer selbst provoziert und in die Auslegung involviert.²⁵³ Es ist an dieser Stelle hilfreich, das Gleichnis aus der Perspektive der von Tilley rezipierten Sprechakttheorie zu betrachten und mit ihm festzuhalten, dass, ähnlich wie bei seiner Hioblektüre, hier keine Beschreibung des Ist-Zustandes der (wenn auch verborgenen) Wirklichkeit gegeben, sondern wiederum ein Unterschied zwischen Sein und Seinsollendem beschrieben wird.²⁵⁴ Dies geht in die Handlungsanweisung über, die dann unterschiedlich interpretiert werden kann: als Versprechen (*Es wird gut werden*) oder als Handlungsaufforderung in doppelter, nicht spannungsfreier Stoßrichtung: geduldiges Ertragen, wie vom Begleiter empfohlen, *und* empörtes Fragen wie Mose.

In ähnlicher Weise sieht auch Ömer Özsoy Mose in seinem fragenden Widerspruch weiterhin als das entscheidende Vorbild. Er hält darum fest:

Der Mensch soll und muss Dinge und Taten mit Hilfe des ihm gegebenen Maßstabs ethisch beurteilen und sich dementsprechend verhalten – eventuell aktiven Widerstand leisten, weil Gott Menschen wie Moses, aber nicht Wesen wie al-Ḥiḍr als Propheten und Vorbilder sendet. In der Erzählung wird Moses wegen seiner Widerstände nicht kritisiert, sondern er wird auf die Begrenztheit seiner Erkenntnisfähigkeit aufmerksam gemacht.²⁵⁵

252 PENCHANSKY, A Qur'anic Theodicy, 108.

253 Daher kann m.E. auch hier ausgemacht werden, was KÖRNER, FELIX: Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008, 231 festhält, wenn er formuliert, dass gleichnishafte Sprache „[...] mehr Engagement seitens des Zuhörers braucht, als es eine begründende Antwort verlangt.“ Demgegenüber bezeichnet er „[d]ie koranischen Gleichnisse“ mit Verweis auf Q 18:45 als „nur illustrativ-didaktisch“.

254 Vgl. Kap. 2.1.

255 ÖZSOY, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“, 210. Für Özsoy ist also die Klassifikation des Propheten Mose als ungeduldiger Nachfrager ein wichtiger Bestandteil der Deutung – für NEUWIRTH/HARTWIG, Der Koran, Band 2/2, 824 bildet genau dies einen der Gründe, die Identifizierung mit der biblischen Gestalt abzulehnen, da in einer solchen Weise koranisch nicht von einer derart prominenten Figur gesprochen worden wäre.

Beim Aufweis der Grenze bleibt die Erzählung nicht stehen, sondern öffnet die Hoffnung auf die noch verborgene göttliche Gerechtigkeit. *Insofern der Koran als Modus der Gegenwart des göttlichen Wortes verstanden wird*, ist es auch plausibel, dass diese Hoffnung in der Erzählung bereits eine konkrete Gestalt annimmt. Diese ist jedoch nicht ohne weiteres in ein „dominikanisches“ Argument übertragbar und bleibt aufgrund der in der gesamten Sure dargestellten Grenze des Menschen in Bezug auf eschatologisches Wissen nur im Gleichnis möglich. Die „Doppelgesichtigkeit der Welt“²⁵⁶ bleibt also bestehen. Aus der Erzählung folgern zu wollen, *welche Sinnlosigkeitserfahrung einem größeren göttlichen Plan folge* oder die Fragen des Mose insgesamt als unangemessen zu qualifizieren,²⁵⁷ hieße gerade, die hier angemahnte Grenze menschlichen Wissens wieder einzureißen und sich als der namenlose Begleiter zu verstehen, der gerade *nicht* als der exemplarische Mensch, sondern mit Ghaffar als *homo eschatologicus*, mit Mawdudi als Engel, mit der Tradition als al-Ḥiḍr, der große Unbekannte, erscheint.

8.2.4 Zwischenfazit und Erträge

8.2.4.1 Second-person experience und Leiderfahrung

Die Kategorie der *second-person experience* stellt eine angemessene Kategorie bereit, um auszudrücken, was in Bezug auf den Koran und seine Rezitation mehr und anders gilt als in Bezug auf biblische Texte. Sie kann die Bedeutung des koranischen Ereignisses in Worte fassen helfen und könnte so auch für weitere theologische Annäherungen, etwa für die Offenbarungstheologie, ein wichtiges Werkzeug bereitstellen. Eine mögliche Rückbindung des dargestellten und im Koran selbst *geschehenen* Verhältnisses zwischen Gott und Mensch an den koranischen Sprachgebrauch könnte über zwei Zentralbegriffe gelingen, die Darius Asghar-Zadeh im Kontext einer islamischen Anthropologie bedenkt: *rabb* und *‘abd*, die sich beide zentral in der Hiobepisode finden. Für den hiesigen Kontext ist zunächst entscheidend, dass beides Relationalität implizierende Begriffe sind. Sie verfügen über keinen Gehalt, sofern sie nicht die Beziehung zwischen Gott und Mensch ausdrücken, und insofern sie dies tun, avancieren sie zu Theologumena, die Grundlegendes über das Menschsein aussagen. Asghar-Zadeh spricht daher vom Begriff *‘abd* als einer

²⁵⁶ NEUWIRTH, Der Koran als Text, 587.

²⁵⁷ Daher stimme ich MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 225 zu, dass die Erzählung verdeutlicht, „dass das in der Welt Unverständliche, Widersinnige, Ungerechte, nicht von vordergründigen menschlichen Gedanken erklärt werden kann“, teile jedoch nicht ihr m.E. zu weitreichendes Fazit ebd., 227: „Die Theodizeelegende wie Vers 23 der 21. Sure illustrieren, dass das Befragen Gottes im Koran zurückgewiesen wird und so als unangemessen erscheint.“

„theologisch-anthropologischen Konstante“²⁵⁸, die zugleich die Verantwortung des Menschen unterstreiche. Denn „die grundlegende *rabb-‘abd*-Relation [...] darf daher nicht als Tyrann-Sklave-Beziehung fehlgedeutet werden“²⁵⁹, wie es die deutsche Übersetzung des Begriffs zunächst nahelegen könnte. Mindern könnte dieser Eindruck bereits der Verweis auf den hebräischen Begriffgebrauch *ebed*, der in der Verbindung mit dem Gottesnamen mitunter einem Ehrentitel gleicht und Gott als denjenigen charakterisiert, der seinerseits eine Verantwortung für den „Knecht“ hat. Für den Begriff *rabb* gilt Ähnliches. Denn auch dieser verweist auf eine fürsorgend-beschützende Rolle Gottes, drückt mithin eine echte Verbindung aus.²⁶⁰ Bezeichnend ist zudem, dass Asghar-Zadeh das Ereignis dieser Verbindung in den Zusammenhang mit dem koranischen Ereignis bringt:

Als ‚Hörer des Wortes‘ (im ästhesologisch-offenbarungstheologischen Denken des Islam noch präziser formuliert: als ‚Hörer des Klanges‘) ist er zu einem Lebensweg der Ordnungsgemäßheit berufen, der sich im Anspruch der Dienerschaft konstituiert [...]²⁶¹

-
- 258 ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 371. Dort ebenso mit Verweis auf die Zentralität des Begriffs *ḥalīfa*. Im Begriff der Dienerschaft selbst sieht Asghar-Zadeh ein zur Verantwortung rufendes Freiheitsmoment impliziert. Vom Menschen gilt; ebd. 374: „Er darf Gott dienen, und diese Dienerschaft fällt mit der Herrschafts- und Verantwortungsbegründenden Rolle der Stellvertreterschaft (*ḥilāfa*) zusammen, in der der Mensch durch die verantwortliche Pflege der Erde (vgl. Q 33,17), durch die respektvolle Wahrnehmung des ‚Anvertrauten‘ (*amāna*), seine eigene Würde dienstbar macht.“
- 259 Ebd., 372. Vgl. dazu auch SIDDIQUI, MONA: Being Human in Islam, in: IPGRAVE, MICHAEL/MARSHALL, DAVID (Hg.): *Humanity: Texts and Contexts. Christian and Muslim Perspectives*, Washington 2011, 15–21, 18.
- 260 Zur Bedeutung und zur Problematik, reduktiv mit „Herr“ zu übersetzen, vgl. TATARI, Gott und Mensch, 79f. Ebenso ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 362, FN 441: „Entsprechend ist die Herrschaftlichkeit Gottes als *rabb* im Sinne von Fürsorglichkeit und nicht von *tyrannis* zu verstehen“ mit Verweis auf BOUMAAIZ, AMINA/FEININGER, BERND/SCHRÖTER, JÖRG IMRAN: „Bin Ich nicht Euer Herr?“ (Sure 7,172). Aspekte zum Menschenbild im Islam, in: BOEHME, KATJA (Hg.): „Wer ist der Mensch?“ Anthropologie im interreligiösen Lernen und Lehren, Berlin 2013, 101–143, 114f. Der von ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 483 vorgenommene Vergleich kann verdeutlichen helfen, wie sehr hier eine *Beziehung* ausgedrückt wird: „Wenn die theologisch-anthropologische ‚Wer-Frage in christlicher Perspektive mit den Sein-in-Christus (Kelsey) und in islamischer Perspektive mit dem Diener-Sein (*‘abd*-Sein) beantwortet wird, bestehen darin bereits tiefengrammatisch funktionsäquivalente, man darf gar sagen: tiefengrammatisch ineinandergreifende Aussagen, in denen sich beide Traditionen letztlich zweifelsohne gemeinsam zum *Sein-auf-Gott-Hin*, zum *Sein-in-Gott* und zum *Sein-in-Gottes-Wort* bekennen.“
- 261 Ebd., 375.

Die Kategorie der *second-person experience* fasst also das sich im Koran ereignende Beziehungsgeschehen ins Wort. Für das hier zu verfolgende Thema perspektiviert sie zudem die Weise, wie im Koran Leiderfahrungen thematisch werden und wie der Koran selbst als eine Antwort in diese Situationen hinein ergeht. „Suffering is given repeated consideration in the Qur’an, but there is a sense in which it is almost dissolved as a problem“, hatte John Bowker festgestellt.²⁶² Mir scheint das „almost“ zwar sehr bedeutsam, um nicht die teils implizite Artikulation von Leiderfahrungen zu relativieren, die sich in den betrachteten Suren schließlich auch findet. Zugleich trifft die Beobachtung einen Kern und berührt sich mit Kermanis Verweis auf die im Vergleich mit dem biblischen Buch anders akzentuierte Hiobdarstellung.

Gottes zusagende Ansprache *ist* die Redesituation des Koran. Ihr korrespondiert auf inhaltlicher Ebene die Erfahrung der göttlichen Antwort in die Situation des Leidens hinein: in ergעהnder wörtlicher Rede und Wiederherstellung wie bei Hiob, in der Zusicherung der göttlichen Gegenwart im Moment der implizit vorausgesetzten Verlassenheitserfahrung (Sure 93), in der narrativen Antizipation eschatologischen Sinns im Gleichnis von Mose und seinem Begleiter. Deshalb ist das Problem des Leidens, mit Bowker, *beinahe* aufgelöst. Ist die Gegenwart Gottes die einzig letztlich überzeugende Antwort auf das Theodizeeproblem und der Koran der Modus der Gegenwart des Gotteswortes in der Welt, so ist diese Antwort angezielt und in dem Maße erfahrbar, in dem durch den Koran eine *second-person experience* mit *significant personal presence* vermittelt wird.

Beinahe besagt zugleich, dass die Leiderfahrung selbst nicht einfach ignoriert und übergangen wird. Allen betrachteten Passagen ist zugleich die Spannung eigen, dass trotz der so gegebenen Antwort das Leiden bleibend die Welterfahrung ausmacht. Hiob ist deutlich transparent für alle bedrängten Glaubenden, denen nur bleibt, mit dem Fuß aufzustampfen; ebenso ist Moses Ruf „Du hast etwas furchtbares getan“ nicht ausgelöscht, sondern findet als Teil der Erzählung selbst einen Platz in der göttlichen Anrede an den Menschen, repräsentiert durch einen der herausragendsten Propheten der biblisch-koranischen Tradition. Die Zusage in Sure 93 geht zudem explizit mit der Aufforderung einher, selbst leidlindernd aktiv zu werden. Von einer verklärt-idealisierten Sicht auf die Welt kann also keine Rede sein. Es ist, gerade mit Blick auf Sure 18, plausibel, eine „Theodizeeabwehr“ (Zirker) auszumachen. Darüber hinaus scheint es jedoch möglich, von einer *Antwort* auf die Frage zu sprechen, da der Koran, als Ansprache-Ereignis verstanden, die Gegenwart

262 BOWKER, *The Problem of Suffering*, 186.

dessen vermittelt, dessen Abwesenheit in der durch Leiderfahrungen provozierten Klage artikuliert wird.

8.2.4.2 Theodizeesensibilität

Dies könnte auch die Richtung sein, in die sich eine Antwort auf die zunächst naheliegende Befürchtung geben ließe, eine ästhetisch vermittelte Offenbarung, die Gottes Schönheit erfahrbar werden lässt, stehe im Verdacht, leid- und theodizeeunsensibel zu sein. So stellt Aaron Langenfeld in Auseinandersetzung mit der Offenbarungstheologie Milad Karimis eine Frage, die auch hier einschlägig ist: „Erscheint nicht Gott als geradezu erniedrigend und keineswegs als liebend, wenn er sich nicht in der Niedrigkeit des Leidens, sondern im ästhetischen Triumph zeigt?“²⁶³ Der ästhetische Triumph wäre, wie hier entfaltet, allerdings die Art des Gewährwerdens der göttlichen Gegenwart im Modus franziskanischen Wissens und so die erhoffte Zuwendung *in die Leidsituation hinein*, die selbst ihrerseits nicht übergangen, sondern, den Menschen in Gottes Eigenrede zu Wort kommen lassend, adressiert und ernstgenommen wird. Christlicherseits wird die Frage bleiben, ob dies die Radikalität der Gottverlassenheitserfahrung und die Solidarisierung mit denen, die sie erfahren, ausdrückt, wie sie im Schrei Jesu am Kreuz zum Ausdruck kommt. Beide Zugänge bleiben dabei nicht frei von Risiken und könnten einander erinnern, die Balance nicht zu verlieren. Wie Metz gemahnt hatte, steht auch die Kreuzestheologie in der Gefahr, das Leiden selbst in Gott einzutragen, es so zu verklären oder gar in einer Weise zu stilisieren, die es als besonders erstrebenswerten Ort der Christusbegegnung ansieht. Seine Kritik an Moltmann bleibt hier einschlägig. So kann der Eindruck aufkommen, Gottes mächtige Antwort sei nicht mehr *leidüberwindend*, sondern das Leid selbst in den Gottesbegriff eingeschrieben – von muslimischer Seite lässt sich der von Metz artikuliert Verdacht daher ebenfalls formulieren: „Im Christentum jedoch ist Gott nicht nur der Autor, sondern auch einer der Darsteller, die im Stück leiden.“²⁶⁴

263 LANGENFELD, Das Schweigen brechen, 393. Ebd.f. verweist er auf islamische Antwortmöglichkeiten auf seine Anfrage, u.a. auf Kermanis explizite Thematisierung des Schreckens Gottes, die in Kapitel 9.4 dieser Arbeit adressiert wird. Ähnlich STOSCH, KLAUS VON: Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani, in: DERS./HOFMANN: Islam in der deutschen und türkischen Literatur, 267–278, 272f.: „Die Abgründe der Leidensgeschichte dieser Welt lassen gerade bei einem solchen ästhetischen Zugang zum Offenbarungsglauben die Frage dringlich werden, wie Leidens- und Heilerfahrungen, Schrecken und Schönheit Gottes zusammengedacht werden können.“

264 ASLAN, Sündenfall, 48.

So kann die Kritik der mangelnden Theodizeesensibilität sowohl einer in bestimmter Weise akzentuierten Kreuzestheologie wie einer ästhetischen Koranrezeption gemacht werden. Beiden jedoch scheint auch die Möglichkeit innezuwohnen, als die zugesagte Gegenwart Gottes in die Tiefe des Abgrunds hinein verstanden zu werden. Die dabei unterschiedliche Akzentuierung, je nach der zugrundeliegenden „Redesituation“, mag besonders im Vergleich von Ps 22 und Q 93 deutlich geworden sein. Die Weise, wie der Koran hier den Umgang mit Leid und Sinnlosigkeit thematisiert, kann Christen an die zu ergehende, rettend-mächtige Antwort der göttlichen Gegenwart erinnern und neu entdecken helfen, wie diese auch biblisch schon inszeniert ist. Umgekehrt lässt sich sowohl aus dem Geist der Klagepsalmen und des protestierenden Hiob sowie aus einer das Leiden nicht verklärenden Kreuzestheologie die doppelte Rückfrage formulieren, ob auch der tiefste Abgrund des Leidens in den Blick genommen ist und ob Gott selbst „verletzlich“, vom Leid des Menschen berührt gezeigt wird? Es sollte anhand der betrachteten exemplarischen Auszüge deutlich werden, wie die erste Teilfrage beantwortet werden könnte. Denn ist die koranische Zusage die *Antwort* auf die als abwesend erfahrene Zuwendung Gottes und zudem transparent auf die Situation der heutigen Hörer, dann ergeht sie auch in deren Situation der Gottesferne hinein, setzt also die erfahrene Verlassenheit voraus, auf die sie antwortet. Gottes Vulnerabilität andererseits wird in dem Maße thematisch werden können, in dem die innerkoranisch aufgegriffene Zurückweisung des Gotteswortes als auch Gott selbst betreffend verstanden wird, wie Madigan es vorschlägt und es die Kategorien Eleonore Stumps plausibel erscheinen lassen. Denn diese Zurückweisung wäre dann zu verstehen als die Zurückweisung einer Einheit, deren Zustandekommen auch Gott nicht einfach produzieren kann, sondern bei der er auf die freie Zustimmung der Hörenden angewiesen bleibt.²⁶⁵

8.2.4.3 Franziskanische Antwort und logisches Theodizeeproblem

Der Spur, der hier gefolgt wurde, bedenkt das „koranische Ereignis“ sehr grundsätzlich. Zwar wurde dies anhand konkreter Suren fokussiert in den Blick genommen, jedoch macht nichts von diesem Zugang es überflüssig, die konkret-„dominikanischen“ Umgehensversuche mit dem Leiden weiterhin in

²⁶⁵ Vgl. STUMP, *Wandering*, 138; denn auch hier gilt, „[...] what is mutual cannot be produced unilaterally.“ Eine solche Beziehung eingehen zu wollen, impliziert bereits eine mögliche Form der Verletzbarkeit – will Gott *rabb* für den Menschen sein, ist er dieser ausgesetzt. Für Gott gälte dann ebenfalls, was MOYAERT, MARIANNE: *In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*, London 2014, 39 für zwischenmenschliche Beziehungen im Anschluss an Ricoeur formuliert: „To be vulnerable is to be relational.“

den Blick zu nehmen, die im Koran angeboten werden. Dies gilt insbesondere für den der Prüfung, der an unterschiedlichen Stellen auch in der Folge noch aufgegriffen wird. Entscheidend bleibt jedoch auch für diese Zugänge, dass sie gerahmt sind von der Anrede Gottes an den Menschen, die selbst die Antwort ist.

Antwort ist sie allerdings nicht im Sinne einer (dominikanischen) Defense, die ergründen könnte, wieso überhaupt Menschen sich in der Leidsituation vorfinden. Die franziskanische *second-person experience*, die Antwort, die Hiob zuteilwurde, ist eine Hiob (!) in der Begegnung überzeugende Antwort, was hoffen lässt, jedoch keine Auflösung des theoretischen Problems bietet. So wie die sich am Kreuz zeigende Solidarität Gottes mit den Leidenden Hoffnungszeichen und in *dem* Sinne Antwort ist, als diese sich der Gegenwart Gottes auch im tiefsten Abgrund versichern dürfen, so sehr lässt sich dies, wie gesehen, umkehren – denn gerade, wenn Gott hier den unbedingten Ernst seiner Liebe²⁶⁶ offenbart, schlägt die Frage umso stärker zu, ob dieses Leiden seinen Preis wert gewesen sein sollte. Auch die Vorwegnahme einer *second-person experience* relativiert die je aus der Ich-Perspektive zu vollziehende Zustimmung des betroffenen Menschen also keineswegs. In ähnlicher Weise lässt sich die Frage in Bezug auf die koranische *second-person experience* zuspitzen, denn gerade die Zeichenhaftigkeit der Schöpfung und die bereits erfahrbare Gegenwart Gottes machen die Frage umso drängender, wieso die bleibende Ambivalenz der Welt bestehen bleibt. Obschon die Vorwegnahme der *second-person experience* ein unerlässlicher Bestandteil im Umgang mit der Theodizeefrage ist, ist auch der dominikanische Umgang mit dem Problem nicht obsolet. In diesem Sinne zitiert Zishan Ghaffar Tilman Nagels Anfrage und gesteht ihm zu, „den Finger auf die Wunde koranischer Theologie [zu legen]“, wenn er formuliert:

Wie aber kommt es, daß im Diesseits, im Kosmos der allwirkenden Schöpferkraft des Einen, das Sein in so auffälliger Weise mißdeutet werden kann? Wir berühren damit die schwierigste Seite der koranischen Heilsbotschaft; eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Bösen in einer ganz und gar von Gott bestimmten Welt haben die Muslime nicht gefunden.²⁶⁷

266 Vgl. erneut PRÖPPER, Erlösungsglaube, 197.

267 NAGEL, TILMAN: Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, 29, zit. nach: GHAFAR, ZISHAN: Erlösung, Offenbarung und Schöpfung, in: LANGENFELD/STOSCH: Streitfall, 115–122, 122.

8.2.4.4 Lernort: Ästhetischer Zugang

Es wurde zunächst versucht, ein koranisches Spezifikum aus christlicher Perspektive zugänglich zu machen, indem Stumps Kategorien als Brücken genutzt wurden, um die angezielte Kommunikationssituation in Worte zu fassen. Umgekehrt gilt aber auch: Die vor allem ausgehend von Kermani entfaltete ästhetische Rezeptionsweise des Koran kann neu entdecken helfen, was auch in der Auslegungstradition des Hiobbuches mitunter als bemerkenswert aufgeführt wird, nämlich die sprachliche Gestalt der Dichtung insgesamt und der Gottesreden im Besonderen. Es wurde bereits festgehalten, dass in diesen nicht primär neue inhaltliche Theodizee-Argumente geliefert werden, sondern eine Begegnungserfahrung vermittelt wird. Dass eine solche auch in der *Schönheit* ästhetisch erfahrbar werden kann, zeigt die hier vorgestellte Lesart der Rezeptionserfahrung des Koran. Diese Einsicht ergänzt aber auch die beschriebene Begegnungserfahrung im Hiobbuch. Denn nicht nur formal (in der an Hiob ergehenden Anrede) und inhaltlich (im Aufweis der mütterlichen Zugewandtheit zur Schöpfung), sondern auch in der ästhetischen Gestalt der Gottesreden könnte dann die Zusage Gottes erfahrbar werden. Das ist nicht der Versuch, sich aus christlicher Sicht das Theologumenon des *ʿġāz* anzueignen.²⁶⁸ Vielmehr weitet es die Perspektive auf einen mitunter vernachlässigten Aspekt. Der im Dialog mit Hiob ausgedrückten Gegenwart Gottes korrespondiert die Schönheit der Dichtung. Zunächst ist dies eine allgemeine Einsicht, die auch Stump andernorts festgehalten hatte, wenn sie „Beauty as a road to God“ charakterisiert. Und insofern ein solcher Weg zu Gott meint, eine *Beziehung* aufzubauen, verhilft die Erfahrung von Schönheit dabei.²⁶⁹

Die Rezeptionserfahrung des Koran kann dazu inspirieren, diese allgemeine Einsicht im Hinblick auf die Begegnungserfahrung Hiobs zu konkretisieren und so Stumps eigene Hioblektüre um ein weiteres Element bereichern. Sie kann dabei zudem auf die häufig gemachte Beobachtung rekurrieren, die die Sprache des Hiobbuches herausstellt, dessen Kraft sich nicht zuletzt deren Poesie verdanke: „The tension between silence and speech, between the

268 Wie sehr sich zugleich in Zugängen zu diesem Konzept auch ein Lernort für christliche Offenbarungstheologie insgesamt finden lässt, reflektiert SPECKER, Gottes Wort. Ebd., 529 hält er als eine Anregung in Bezug auf die Sprache biblischer Texte fest, „[...] in offenbarungstheologischer Hinsicht, in der sprachlichen Gestaltwerdung, im Zeugnis der biblischen Schriften, mehr zu sehen als nur einen uneigentlichen Ausdruck oder eine nachträgliche Übermittlung der eigentlichen, außersprachlichen Offenbarungsereignisse.“

269 Vgl. STUMP, Beauty, 15. Sie bedenkt dies ebd., 17 vor allem im Hinblick auf Musik und Liturgie: „Beauty can mediate this presence to us also, insofar as it helps us open to God’s love and grace. And so, even while it is a road to God, the beauty of music, sacred music, music of the liturgy, can also be an occasion for a moment of encounter with God, not only in yearning, but also in gratitude, peace, and joy.“

representation of Job's difficult, limiting circumstances and some of the most beautiful and expansive poetry of the Hebrew Bible is retained throughout the text and is part of its power.²⁷⁰ So ist auch stimmig, dass Hieronymus und Luther jeweils die besondere Herausforderung betonten, die eine Übersetzung des Hiobbuches darstellt.²⁷¹ Für seine durch die Jahrtausende fortwirkende Faszinations- und Rezeptionsgeschichte macht Oliver Leaman neben der darin ausgedrückten universellen Erfahrung einen zweiten Hauptgrund aus:

Der andere Aspekt dieses Buches ist seine Schönheit. Sie besteht in einem scharfsinnigen und dramatischen, dialektischen Text, in dem die Argumente zwischen Hiob und seinen Gefährten hin- und hergehen, sowie in einer wundervoll-poetischen Antwort von Gott, die die Angelegenheit, soweit sie Gott und Hiob, aber auch fast jeden anderen betrifft, löst.²⁷²

Das Hiobbuch insgesamt wird nicht selten charakterisiert „as a masterpiece of Hebrew poetry (really as ‚the masterpiece‘)“²⁷³. Dass es dabei die Sprache ist, die den Gottesreden – „the most dazzling poetic rhetoric of the book“²⁷⁴ – noch einmal besonderes Gewicht verleiht, ist ebenfalls häufig festgehalten worden. Robert Alter sieht etwa mit deren Einsetzen eine neue Stufe von Poesie beginnen:

The poet, having given Job such vividly powerful language for the articulation of his outrage and his anguish, now fashions still greater poetry for God. The wide-ranging panorama of creation in the Voice from the Whirlwind shows a sublimity of expression, a plasticity of description, an ability to evoke the complex and dynamic interplay of beauty and violence in the natural world, and

270 RAZ, YOSEFA: Reading Pain in the Book of Job, in: BATNITZKY, LEORA/PARDES, ILANA (Hg.): *The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 1)*, Berlin u.a. 2015, 77–97, 87, FN 38. KUSCHEL, Vorwort, in: LANGENHORST, Hiob, 13 zählt das Buch Hiob zu den „größten Kunst-Werken, literarisch wie theologisch“.

271 Vgl. WITTE, *Das Buch Hiob*, 10.

272 LEAMAN, *Hiob und das Leid*, 104. In der deutschsprachigen Rezeption ist etwa Johann Gottfried Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie* bedeutsam; vgl. LANGENHORST, *Hiob*, 49ff.

273 RATA, CRISTIAN: Observations on the Language of the Book of Job, in: *Scripture and Interpretation 2* (2008), 5–24, 11. Vgl. auch FOKKELMAN, JAN P.: *The Book of Job in Form. A Literary Translation with Commentary (Studia Semitica Neerlandica 58)*, Leiden-Boston 2012, bes. 3–9 sowie GRAY, JOHN: *The Book of Job*, Sheffield 2010, 39: „The Book of Job has an aesthetic appeal and an arresting power far beyond any work of Hebrew wisdom.“

274 NEWSOM, CAROL: *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, Oxford 2009, 19.

even an originality of metaphoric inventiveness, that surpasses all the poetry, great as it is, that Job has spoken.²⁷⁵

Die sprachliche Gestalt der Gottesreden wird auch da noch wahrgenommen, wo festgehalten ist, dass sie „eigentlich keine Antwort“²⁷⁶ beinhaltet: „Gott verweigert nicht einfach nur eine Erklärung, er schlägt Hiob mit Poesie zu Boden.“²⁷⁷ Demgegenüber kann nach bisher Gesagtem angedeutet werden, dass diese Poesie nicht zu Boden schlägt, sondern auf sprachlicher Ebene die geschehene Anrede und damit die von Hiob erhoffte Antwort *face to face* spiegelt. Sie ist strikt an diese transformierende Begegnungserfahrung gebunden, die sie ausdrückt, also keine „ästhetische Theodizee“, die Hiobs Leid, mit dem Verweis auf die größere Schönheit des Gesamtbildes der Schöpfung, relativierend einordnet.²⁷⁸ Daher ist weder sein Protest überflüssig noch die Anstößigkeit des Prologs überwunden, der schließlich der Begegnung vorausgeht und Teil der Beziehungsgeschichte zwischen Hiob und Gott ist. Der Umgang mit dem koranischen Ereignis kann jedoch entdecken helfen, wie die Antwort an Hiob inszeniert ist, die ihn auf der Ebene des Textes überzeugt, und so auf eine Dimension aufmerksam machen, die in einer bloßen Inhaltswiedergabe des Hiobbuches unterschlagen würde.²⁷⁹

275 ALTER, ROBERT: *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes. A Translation with Commentary*, New York 2010, 10.

276 WEIDEMANN, CHRISTIAN: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg i.Br. 2007, 173.

277 Ebd., 174.

278 Vgl. zum Problemkomplex auch TALIAFERRO, CHARLES: *Beauty and the Problem of Evil*, in: MEISTER/MOSER, *Companion*, 27–44.

279 Beides könnte dazu anregen, Hiob auch *liturgisch* nicht verstummen zu lassen. Vgl. etwa das Eintreten für die Klage als Gebet bei FUCHS, *Die Klage*, 354–359. Denn auch hier gilt in Stumps Spuren, dass Hiobs eigene Begegnungserfahrung dafür offen ist, die heute Lesenden, Hörenden und Liturgiefeiern bis zu einem gewissen Grad zu involvieren; vgl. auch die Überlegungen zum „Beziehungsraum“ bei BUNZEL, MARLEN: *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch (HBS 89)*, Freiburg i. Br. 2018, 309: „In diesen *kann* der/die LeserIn eintreten, indem er/sie Ijobs Weg der Auseinandersetzung mit Gott mitgeht.“

Zugänge aus der mystischen Tradition

9.1 Der Ausgangspunkt: Das Leid als göttliche Prüfung

Bis hier stand ein Zugang zum Koran im Mittelpunkt, der vor allem die ästhetische Rezeption wahrnehmen wollte, um zu einer Neuperspektivierung der Thematisierung von Leid zu gelangen. Dies geschah daher vor allem in den Spuren franziskanischen Wissens, das die Begegnungserfahrung zwischen Gott und Mensch ins Wort zu fassen sucht. Nun soll ein häufig aufgerufener Umgang mit dem Leid thematisiert werden, der an das koranische Zeugnis anknüpft und dann in unterschiedlichen Varianten durchdacht wurde: die Auffassung des Übels als göttlicher Prüfung. Auch für die betrachteten Episoden, die das Leben von Hiob und Mose schildern, gilt dies exemplarisch. Beide fordern schließlich zur Geduld auf und lassen sich in diesem Sinne als Erprobung auffassen. Das Leiden auf diese Weise zu verstehen, ist selbstverständlich in der jüdischen und christlichen Tradition ebenfalls eine prominente Lesart und findet sich in vielen biblischen Texten gespiegelt.¹ In besonders prominenter Weise bringt etwa Q 11:7 zum Ausdruck: „Er ist es, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen schuf– indes sein Thron auf dem Wasser ruhte –, um euch zu prüfen, wer von euch am besten handelt.“²

Nicht nur wäre ein Zugang zum Koran, der dies unerwähnt ließe, unvollständig, es ist auch eine Kategorie, die in der Gegenwart immer wieder herangezogen wird. Exemplarisch lässt sich dies mit einem Aufsatz Mohammad Ali Mobinis verdeutlichen, der seinen Ausgang ebenfalls vom koranischen Befund³ nimmt und von dort ausgehend ein epistemisches Argument entwickelt. Der Mensch könne ohne die in der Welt gemachten Erfahrungen, die auch Leid beinhalten, nicht *auf dieselbe Weise* wissen, dass er gottesbedürftig sei. In diesem Sinne gilt ihm die Welt als „laboratory“⁴ und „testing ground“⁵, damit der Mensch diese Erfahrung machen könne und eine Anschauung davon erhalte,

1. erinnert sei v.a. und exemplarisch an Gen 22.

2. Übersetzung: Bobzin.

3. Dies durchzieht den ganzen Beitrag von MOBINI, ALI MOHAMMAD: Earth's epistemic fruits for harmony with God: an Islamic theodicy, in: MCBRAYER/HOWARD-SNYDER, The Blackwell Companion, 296–308; vgl. aber v.a. den Bezug auf den epistemischen Unterschied zu den Engeln in Q 2:31 (ebd., 299f.).

4. Ebd., 303.

5. Ebd.

wie es ist, mit oder gegen Gott zu leben. Genau in diesem Erfahrungscharakter liegt für Mobini auch der Grund, wieso Gott dieses Wissen nicht auf andere Weise hätte mitteilen können. So stimme es zwar, dass „God could have given us all such knowledge without sending us to this testing ground, but this would not have been experiential knowledge“.⁶ Man mag sich erneut daran erinnern, was Mary an Neuem lernt, wenn sie das Neue nicht nur beschrieben bekommt, sondern „am eigenen Leibe“ erfährt. Der Sinn der Schöpfung besteht laut Mobini also darin, dass der Mensch den Wert des Lebens in Harmonie mit Gott *erfährt*, während der Testcharakter prüft, wie er sich dabei verhält.⁷ Zugleich könne das Verhalten und Erleben von Menschen in dieser Welt sogar noch aus der jenseitigen Beobachterperspektive fruchtbar sein, damit auf diesem Wege Erkenntnis des guten Lebens vermittelt werde. So sei die diesseitige Welt „[...] not the only chance for soul development, because this world is only a part of God’s program, and people, even children we may say, in the other world could have epistemic development while they are watching what happens in this world.“⁸ Mobini weist zudem darauf hin, dass ein „Labor“ eigenen Regeln folge, so dass dort erlaubt sei, was andernorts unangemessen wäre. Dies führt allerdings unweigerlich zu einer abwertenden Relativierung des hiesigen Lebens, denn: „The consoling thing that makes the life in a testing ground tolerable is that the laboratory is very ephemeral and passing.“⁹ Wenn zudem nicht direkt beteiligten Zuschauern ebenfalls eine Erfahrung ermöglicht wird, werden nicht nur die irdischen Leiden verzweckt; es fragt sich auch, ob diese Art von Erfahrung nicht auf weniger leiderzeugende Weise hätte vermittelt werden können. Schließlich machen die „Zuschauer“ die Erfahrung ja auch in der hier beschriebenen Vorstellung nicht selbst, sondern kriegen sie vermittelt. Die zugrunde liegende Vorstellung weist punktuell Gemeinsamkeiten mit Stumps Defense auf, mehr noch mit Hicks Theorie eines Seelenbildungsprozesses, dessen Ansatz hier koranisch rekonstruiert wird. So trifft beide allerdings auch die ähnliche Kritik, dass das Leiden kaum mehr als sinnlos in den Blick rücken kann. Der folgende Ansatz stellt das Thema der Prüfung durch Gott in

6 Ebd. Auch wenn das Ziel der Erfahrung anders gelagert ist, argumentiert Mobini hier ähnlich wie SWINBURNE, Providence, 191.

7 MOBINI, Earth’s epistemic fruits, 306.: „We are confronted with some degree of disharmonies in order that the degree of our commitment to our knowledge and our patience with harmony with God’s lordship is tested. Only those who can remain constant in their devotion to God under any circumstances deserve God’s blessings: „And We will surely test you with something of fear and hunger and loss of wealth and lives and fruits. And give glad tidings to the patient (2:155).“

8 Ebd., 307f.

9 Ebd., 303. Koranisch unterstützt er diese Sicht mit Verweis auf Q 13:26.

den größeren Zusammenhang der islamischen Mystik und bemüht sich, den Begriff zu weiten.

9.2 Die mystische Theodizee in der Rekonstruktion Nasrin Rouzatis

Nasrin Rouzati untersucht in ihrer Arbeit „Trial and Tribulation in the Qur’an“ ebenfalls das Motiv der göttlichen „Prüfung“ im Koran und verdeutlicht, dass dieses Thema nicht auf das Leiden enggeführt werden dürfte. Sie nimmt dabei ernst, dass *balā*, die Prüfung, vielmehr der Grund der Schöpfung überhaupt ist, wie es im bereits zitierten Vers Q 11:7 zum Ausdruck kommt.¹⁰ Rouzati wendet sich gegen die Vorstellung, es handle sich bei dieser göttlichen Prüfung lediglich um eine Methode, um Belohnungs- oder Strafwürdigkeit des Menschen herauszustellen. Diese ziele auf etwas anderes ab, nämlich „to provide a context for the actualization of man’s full potential in this world.“¹¹ Immer nur dann von *balā*, Prüfung, zu sprechen, wenn die Widrigkeiten des Lebens in den Blick kommen, ist ihr zufolge ein unkoranisches Missverständnis. Vielmehr sei explizit betont, dass sich diese Prüfung im Guten wie im Schlechten ereigne.¹² Es sei daher eine menschliche Grundgegebenheit, sich in dieser *balā*-Situation zu befinden, die sich an unterschiedlichen Gegebenheiten konkretisiert. Explizit gemacht sieht Rouzati dies etwa in der „Hiob-Sure“ *al-Anbiyāʾ*, V. 35: „Jede Seele bekommt den Tod zu schmecken. Wir bringen euch mit Schlechtem und mit Gutem in Versuchung, und zu uns werdet ihr zurückgebracht.“¹³ Dies erinnere die Menschen an ihre Grundsituation, „once again reminding man to be attentive of the diverse circumstances of his life and not lose sight of the fact that, at any given time, he might be experiencing a test.“¹⁴ Ist *alles*, die gesamte Schöpfung in diesem Sinne „Test“, so ist der Verweis auf

10 So hält ROUZATI, Trial, 1 mit dem Verweis auf Q 11:7 gleich zu Beginn ihrer Arbeit fest, dass „*balā* is introduced as the *raison d'être* of the creation itself [...]“. Auch in der zuvor betrachteten Sure *Al-Kahf* erscheine das *balā*-Motiv als in die Schöpfungsstruktur selbst eingelassen; vgl. ebd., 16. GHAFAR übersetzt Q 18:7: „Wir haben das, was auf der Erde ist, ihr zur Zierde gemacht, um sie zu prüfen, wer von ihnen besser handelt.“

11 ROUZATI, Trial, 2.

12 Vgl. Q 21:35; ebd., 10. Es geht also nicht nur um eine mögliche Verdienstmöglichkeit. Vgl. etwa BROOKS, PATRICK/HAMDAN, OMAR: Glück, Leid und Theodizee im Lichte der koranischen Soteriologie – Ein praktisch-theologischer Erklärungsversuch, in: Hikma 11 (2015), 123–146, 146: „Die Tatsache, dass das diesseitige Leben aus koranischer Sicht eine Prüfung darstellt, erfordert also auch, dass es das Böse gibt, denn andernfalls läge in der Gerechtigkeit des Rechtschaffenen kein Verdienst.“

13 Die Übersetzung entstammt erneut GHAFAR, Der Koran, 197.

14 ROUZATI, Trial, 18.

die besonderen Kategorien, unter denen der Koran das Motiv verhandelt, etwa im militärischen Bereich¹⁵ oder der Frage, ob finanzielle Unterstützung gegeben wird,¹⁶ nicht exklusiv zu verstehen, sondern als konkrete Zuspitzung einer Gegebenheit, die ohnehin immer für den Menschen gilt.¹⁷

Zugleich zeige sich laut Rouzati die Hadithtradition überwiegend mehr an dem Aspekt der Prüfung durch Widrigkeiten und Leiden interessiert¹⁸ und auch die exegetischen Kommentare „generally fail to engage in an intellectual and in-depth discussion of the notion of *balā* in its most complete form; i.e. as a fundamental component of the structure of the universe which the Qur'an seems to suggest.“¹⁹ Eine dem koranischen Verständnis angemessenere Sicht auf die Bedeutung der „Prüfung“ insgesamt sowie auf die theodizeerelevante Frage, welche Rolle dem Leiden dabei zukommt, sieht Rouzati in Werken der islamischen Mystik gegeben. Sie weitet ihren Blick daher auf das Weltbild des Rumi, für den die Schöpfung, wie koranisch grundgelegt, einen einzigen Verweis auf die Namen und Attribute Gottes darstellt.²⁰ Den Sinn der Schöpfung, so führt sie aus, gibt dieser durch die Wiedergabe eines Hadith an, dem in der islamischen Mystik eine zentrale Rolle zukommt: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden; darum schuf Ich die Welt.“²¹ Damit allerdings ist der Schöpfungssinn noch einmal geweitet, und es wird deutlich, dass in seinem Mittelpunkt die Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer steht. So wie die Schöpfung auf die Eigenschaften Gottes verweist, ist es zugleich Aufgabe des Menschen, diese in seinem Leben zur Darstellung zu bringen.²² Tut er dies, realisiert er seine Möglichkeit als *ḥalīfa* Gottes. Darüber hinaus ist es vor allem die *amāna* aus Q 33:72, die dabei eine zentrale Rolle spielt und die in Verbindung mit der *Freiheit* des Menschen gebracht wird – eine Gabe

15 Vgl. ebd., 22.

16 Vgl. ebd., 12.

17 Dass auch Kinder ein Test sind, wie Q 8:28 betont (vgl. dazu ebd., 25), ist dann auch keine „Verzweckung“, wenn *alles* unter dieser Kategorie betrachtet wird – natürlich auch die Frage, wie sich der Mensch im Moment des Glücks und der Erfüllung verhält.

18 Vgl. ebd., 59.

19 Ebd., 94.

20 Vgl. ebd., 103.

21 Vgl. ebd. Deutsch zit. nach SCHIMMEL, *Sufismus*, 42. Vgl. etwa ROUZATI, *Trial*, 112 für die Zusammenfassung der Ansicht des Rashīd al-Dīn Maybudī: „God created man in the perfect and most complete nature, capable of loving God and becoming the friend of God.“

22 Ebd., 104: „That man's ultimate responsibility is to live according to the potentials of his inner-nature, capable of fully manifesting the Divine attributes, and yet, realize that the key element in actualization of these potentials is his ‚free volition and choice‘ may be understood from numerous verses of *Mathnawī*, as well as other works of Rumi.“

und Verantwortung, auf die Himmel, Erde und Berge verzichtet hatten.²³ Mit Rouzati:

As for Rumi, the fulfilment of the viceregal role – which in its most complete form is probable by the prophets and the saints – is conceivable only if man is able to exercise free will, for man to choose to become *muslim*.²⁴

Es wäre sicherlich vorschnell, hier einen bestimmten Freiheitsbegriff hineinlesen zu wollen. Festhalten wird man allerdings können, dass es um eine enge Verknüpfung zur Möglichkeit der Verantwortung des Menschen geht, die schließlich vorausgesetzt ist, damit von *balā* überhaupt die Rede sein kann.²⁵ Für *amāna*, so führt Rouzati weiter aus, verwendet Rumi neben dem Begriff der Wahl einen zweiten Begriff, der zuerst wie ein Widerspruch erscheine:

- 23 Q 33:72 lautet in der Übersetzung Bobzins: „Wir haben den Himmeln, der Erde und den Bergen das anvertraute Gut angeboten, doch sie weigerten sich, es auf sich zu nehmen, und fürchteten sich davor. Da nahm der Mensch es auf sich. Doch er ist frevlerisch und ignorant.“ Vgl. dazu ROUZATI, Trial, 107. Was das den Menschen anvertraute Gut ist, ist auch in der Kommentartadition keinesfalls klar. Vgl. für die Zusammenstellung NASR, Study Quran, 1040 sowie RENZ, Der Mensch, 369. Auch wenn es etwa mit „Gehorsam“ in Verbindung gebracht wird, ist ein Bezug zur implizit vorausgesetzten Freiheit naheliegend. Einen Überblick unter Einbeziehung biblischer Quellen bietet STEVERS, MIRA: Zum Begriff der *amāna* in Q 33/72, in: BAŞOL, AYŞE (Hg.): Untersuchungen zu Sure 33 *al-Aḥzāb*, Berlin 2019, 29–58.
- 24 ROUZATI, Trial, 107. Vgl. für die motivliche Einordnung der zuvor betrachteten koranischen Episoden die Ausführungen zu Mose ebd., 69–74 und für Hiob ebd., 76f.
- 25 REYNOLDS, GABRIEL SAID: „The Human Was Created Out of Haste.“ On Prophecy and the Problem of Human Nature in the Qur’an, in: Religions 12:589, online unter: <https://doi.org/10.3390/rel12080589> (letzter Zugriff: 26.10.2021) sieht, u.a. in Auseinandersetzung mit Q 7:172, hingegen einen Ansatzpunkt für die Entfaltung einer „pessimistic anthropology“ (ebd., 2) im Koran. Auf diese eng mit Q 33:72 verwobene Stelle verweist ROUZATI, Trial, 107 ebenfalls. Dem vorzeitlichen Bund kommt laut REYNOLDS, The Human, 4 selbst die Rolle einer Art Theodizee zu: „God cannot be blamed for condemning humanity to punishment on the Day of Resurrection as though they were not warned. They have been warned, at that primordial moment.“ Bei der Betonung der pessimistischen Sicht scheint mir die Größe und Würde zu gering veranschlagt, die aus der Verantwortung des Menschen erwächst. Daher wäre ich auch hinsichtlich des ebd., 5 angestellten Vergleichs mit der Erbsündenlehre Augustins zurückhaltender, in der Reynolds eine strukturelle Gemeinsamkeit zum Bundesschluss sieht und jeweils den Grund für die zu erwartende Gerichtssituation ausmacht. Häufig wird contra Reynolds im Koran eher eine gegenüber der biblischen Sündenfallerzählung *weniger* pessimistische anthropologische Sicht ausgemacht; vgl. exemplarisch ASLAN, Sündenfall, 46f., der hier allerdings den späteren Begriff der „Erbsünde“ in die Genesis-Szene einträgt. Zur Frage der koranisch reflektierten Herkunft des Bösen vgl. auch die Rolle des Iblīs; vgl. die Verweise in Kap. 8.2.1 dieser Arbeit.

maʿrifat, Wissen.²⁶ Beide Facetten müssen allerdings zusammengesehen werden und können so auch helfen, *balā* eine Rolle zuzuweisen. So gilt:

[...] it is through his intrinsic ability of free will (*ikhtiār*) that man encounters life's challenges, Divine tests and trials, *balā*. It is through his choices, and how he responds to various circumstances of life, both good and bad, as well as the level of commitment in his spiritual development, that man's knowledge of the Divine grows and becomes fruitful.²⁷

So sieht Rouzati das Verständnis von „Prüfung“ in umfassender Weise und nicht verengt auf die Frage des Leidens zum Ausdruck gebracht. Durch die im Leben getroffenen Entscheidungen wird der Mensch in die Lage versetzt, sich Gott anzunähern: *darin* besteht seine Prüfung. Ist Willensfreiheit als Ermöglichung der Darstellung der göttlichen Attribute einerseits eine herausragende Gabe, ist sie dennoch Grund für Unruhe und Leiden des Menschen, der so von der Hingabe an Gott entzweit werden kann.²⁸ In diesem Sinne, so Rouzati, ist Rumis Wunsch zu interpretieren, *nicht* über die Qual der Entscheidung zu verfügen:²⁹ als der Wunsch der völligen *Übereinstimmung mit* und des *Aufgehens in* den göttlichen Willen.

Wie gelingt dem Menschen dies in der Perspektive islamischer Mystik? Der erste Schritt dazu sei die Selbsterkenntnis des Menschen (*maʿrifat al-nafs*), von seiner göttlichen Herkunft getrennt zu sein.³⁰ In dieser Trennung bestehe das eigentliche Leid des Menschen, dessen Aufgabe daher die Rückkehr zur göttlichen Quelle sei. So ist auch verständlich, worin der „Prüfungscharakter“ irdischer Freuden gesehen werden könnte: nämlich darin, dass dem Menschen sein eigentliches Ziel nicht aus dem Blick gerät.³¹ Versteht sich der Mensch als derjenige, dessen Innerstes die Rückkehr zu Gott anstrebt, so hat er damit bereits an die Gotteserkenntnis selbst gerührt: sein Mühen um „[...] self-knowlege (*maʿrifat al-nafs*), Rumi informs us, results in God-awareness (*maʿrifat Allah*).“³² Diese Erkenntnis allerdings ist ein Prozess, ein Weg, auf

26 Vgl. ROUZATI, Trial, 108.

27 Ebd.

28 Vgl. ebd., 125.

29 Vgl. ebd.f.

30 Vgl. ebd., 112f.

31 Hier wird man je deutlich machen müssen, dass es sich nicht um eine Konkurrenz-situation handeln kann, so dass nicht gilt: Gottesliebe *oder* irdisches Glück. Ein Weg könnte die Andeutung Stumps sein, dass der Beziehungscharakter zwischen Gott und Mensch gerade auch darin zum Ausdruck kommt, dass irdisches Glück in seinem Charakter als Gabe aufgefasst wird.

32 Ebd., 115.

dem die *tazkiyyat al-nafs*, die „Reinigung der Seele“ geschieht.³³ Bei Rumi ist dieser Prozess etwa durch das Bild der Reise oder der Leiter verdeutlicht.³⁴ Dabei ist das Festhalten an äußeren Regeln lediglich der erste, obgleich wichtige Schritt auf dem Weg des Menschen, der zur Einheit mit Gott gelangen will. Entsprechend strukturiert eine typische sufische Anordnung die Schritte derart, dass auf die äußere Befolgung der Regeln, der Scharia, der Eintritt in den mystischen Pfad, *ṭarīqa*, folge, ehe dem Menschen die Erkenntnis der Wahrheit, *ḥaqīqa*, möglich sei.³⁵ Es ist dieser Zusammenhang, in dem nun auch der der negative Aspekt von *balā* einen instrumentellen Nutzen erhält, insofern er den Menschen erinnert, sich nicht in irdischen Gütern zu verlieren und sich als derjenige zu verhalten, *der er sein soll*. Bis in den Wortlaut erinnert Rouzatis Rekonstruktion dieser „mystischen Theodizee“ mitunter ebenfalls an Ansätze einer *soul-building*-Theodizee, denn „[...] the difficulty and pain which accompanies *balā* is instrumental in building one's character.“³⁶ Die dem Menschen angemessenen Verhaltensweisen gegenüber dem Leiden sind daher zwei koranische Zentralbegriffe, wie sie auch in beiden zuvor betrachteten Passagen zu Hiob und Mose exemplarisch ausgedrückt gesehen werden können: *ṣabr*, Geduld, und *tawakkul*, das Vertrauen auf Gott.³⁷ Auf diesem Pfad der spirituellen Reifung und Verwirklichung der eigenen Berufung des Menschen spielt Leiden eine Rolle, die der von Stump rekonstruierten nicht unähnlich ist – etwa, wenn Rouzati an Rumis Erzählung erinnert, dass auch die Kichererbsen im Kochtopf den schmerzhaften Zubereitungsprozess bereitwillig über sich ergehen lassen müssten, um genießbar zu sein.³⁸ So könne der

33 Ebd., 116f.

34 Vgl. ebd., 119.

35 Vgl. ebd. Die Anordnung wird wie folgt beschrieben – mit einer Charakterisierung der Scharia, die an ein Karl Rahner zugeschriebenes Wort über den Sinn von Dogmen erinnert: „The Law [*sharīʿat*] is like a candle that shows the way: Without the candle in hand, there is no setting forth on the road. And when you are on the road: that journey is the Way [*ṭarīqat*]; and when you have reached the destination, that is the Real-Truth [*ḥaqīqat*].“ Jalāl-ud-Dīn Rūmī, zit. nach AHMED, SHAHAB: What is Islam? The Importance of Being Islamic, Princeton 2015, 21. Vgl. ebd., 289 den ähnlichen Vergleich der Scharia mit dem Ufer des Ozeans, der das Wissen der Göttlichen Wahrheit darstellt.

36 ROUZATI, Trial, 129.

37 Vgl. ebd., 130f. Vgl. auch MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 227ff. So gibt NASR, SEYED HOSSEIN: Remarks on Evil, Suffering, and the Global Pandemic, in: FARUQUE, MUHAMMAD U./RUSTOM, MOHAMMED (Hg.): From the Divine to the Human. Contemporary Islamic Thinkers on Evil, Suffering, and the Global Pandemic, New York 2023, 7–13, 12, in einer zeitgenössischen Leiddeutung seiner Hoffnung Ausdruck, dass die Erfahrung der Corona-Pandemie zu größerem Gottvertrauen, *tawakkul*, führen solle.

38 Vgl. ROUZATI, Trial, 131.

Leidensaspekt der Prüfungssituation dem Menschen helfen „[...] to realize the divine essence of his nature and detach from the material world.“³⁹

9.3 Zwischenfazit

Es ist sehr deutlich, wie hier eine gemeinsame monotheistische Leidbewältigungsstrategie vorliegt, die dem Leiden mittelbar einen Sinn zuzuschreiben versucht. Nasrin Rouzatis Rekonstruktion geht darüber einen Schritt hinaus, insofern sie den Begriff der „Prüfung“ als die Hinwendung des Geschöpfes zum Schöpfer auffasst und so ermöglicht, den Schöpfungssinn in den Kategorien von Beziehung und Freiheit zu sehen. Insofern das gesamte menschliche Leben unter dem anvertrauten Gut der *amāna* steht, ist eine erste Anschlussfähigkeit an die *free will defense* gegeben; insofern der Mensch im Fortschreiten auf dem Pfad der spirituellen Reifung seinen Charakter formt und Leiden dabei eine, aber keine exklusive, Rolle spielt, sind Gemeinsamkeiten zu *soul-making*-Konzepten deutlich. Zugleich muss sie nicht annehmen, dass mit „Prüfung“ ein dem Hiobprolog vergleichbares Vorgehen Gottes gemeint sei. Da das Leiden, wie alles, was dem Menschen an Gutem oder Schlechtem begegnet, seine eigentliche Bedeutung *im Lichte der Gottesbeziehung* und der Haltung des Gottvertrauens erhält, lässt sich zudem erneut auf die konstitutive *second-person experience* verweisen, im Licht derer es gelingen mag, das im eigenen Leben erfahrene Leiden als Station des Pfades zur Freundschaft mit Gott wahrzunehmen. So sehr dies als Deuteangebot unaufgebbar zum monotheistischen Repertoire des Umgangs mit Leiderfahrungen gehört, so sehr bleibt die Gefahr einer entsprechenden Generaltheorie, nicht theodizeensensibel zu sein. Denn die Frage drängt sich auf, wie das, was kategorisch nicht sein soll, als solches beschreibbar bleibt: Welche Sprache hat die Theologie für Leiden, das sich partout nicht in den größeren Sinnzusammenhang einordnen lässt? Der folgende Ansatz bietet einen Umgang mit dieser Frage und lässt sich als die Möglichkeit verstehen, dieses Problem auszubalancieren.

9.4 Der Protest der Mystiker

9.4.1 Navid Kermanis „Der Schrecken Gottes“

Kermani zeigt in seinem Werk „Der Schrecken Gottes“ nicht nur überzeugend auf, wie die Antworten der Gläubigen auf Leiderfahrungen sich nicht strikt

³⁹ Ebd., 161.

anhand von Religionsgrenzen festmachen lassen. Auch er greift den Strang auf, dass sich biblische und koranische Tradition ebenso wie ihre jeweiligen Rezeptionsgeschichten häufig darin begegnen, das Leid als Prüfung oder göttliche Pädagogik zu interpretieren.⁴⁰ So wurde einer Lesart der Boden bereitet, die einer Umdeutung und Einordnung des Übels den Vorzug vor der Möglichkeit von Klage und Protest gab. Es war dieser Umstand, der Tilley zur Mahnung gebracht hatte, dass Hiob nicht zum Verstummen gebracht werden dürfe. War zuvor dafür argumentiert worden, dass dies auch innerkoranisch nicht in dieser Weise verstanden werden muss, so dass die *nach*koranische Hiobrezeption ihren Anhaltspunkt im Text selbst finden kann, ist nun das Motiv der explizit an Gott gerichteten Klage wieder aufzunehmen. Diese und den Protest angesichts der Sinnlosigkeitserfahrungen, die der Schöpfung inhärent sind, sieht Kermani im Werk Faridoddin Attars⁴¹ auf den Punkt gebracht: „Seine Antwort auf Hiobs Frage ist ein ‚Buch des Leidens‘“⁴² – so die Übersetzung des persischen Werks *Musibatname* –, „wahrscheinlich eines der düstersten Werke der Weltliteratur überhaupt“⁴³, das es Kermani erlaubt, einen Bogen zu spannen, der Attars Schaffen im Kontext islamischer Mystik und persischer Dichtung, aber „auch mit Büchner und Beckett“⁴⁴ in Berührung bringt. Diese von Kermani aufgemachte Verknüpfung ist nicht nur innovativ, sie erlaubt es auch, als Lernort für christliche Theologie zu fungieren. Zunächst soll der Inhalt des Werks Attars dargestellt und dabei besonders Kermanis Rezeption der Hiob-Motivik berücksichtigt werden, ehe die Frage nach der Anklage Gottes noch einmal knapp geweitet und abschließend gefragt wird, wie sich dieser Ansatz zu den bisher bedachten Zugängen zur Leidfrage verhält.

40 Vgl. KERMANI, Schrecken, 27.

41 Kermani hält fest, dass kaum etwas über Attars Leben gesichert sei (ebd., 39), außer dass „[...] ein Dichter seines Namens um die Wende zum 13. Jahrhundert in oder bei Nischapur, der wichtigsten Stadt der Region Chorasán im Nordosten des heutigen Irans, gelebt und als Apotheker oder ‚Drogist‘ gearbeitet hat [...]“. Im Vergleich zum von Rouzati rezipierten Rumi sei Attar „[m]ehr Dichter denn Mystiker“ (ebd.f.) gewesen. Die Legendenbildung weiß von einem Treffen zwischen den beiden, vgl. ebd. 42. Vgl. zu Leben und Werk ebd. 38–50; vgl. knapp auch RITTER, HELLMUT: Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin ‘Attār, Leiden 1955, 1f. sowie DERS.: Art. ‘Attār, in: EI². Das zumeist angegebene Todesdatum ist 1230, wobei sein Tod ein Jahrzehnt zuvor als wahrscheinlicher gilt; vgl. SCHIMMEL, ANNEMARIE: Gärten der Erkenntnis, München 1991, 119f.

42 KERMANI, Schrecken, 38. RITTER, Das Meer, 2 übersetzt „Buch der Plage“. Vgl. ebenfalls die vorliegende Übersetzung: ATTAR, FARID OD-DIN: Das Buch der Leiden. Aus dem Persischen von Bernhard Meyer, München 2017, bes. 17–43 die Einleitung von Monika Gronke für einen weiteren Überblick über Werk und Autor.

43 KERMANI, Schrecken, 48.

44 Ebd., 49.

In Attars *Musibatname* durchschreitet ein Wanderer, der „sich selbst für wertloser als einen Stein [hält]“⁴⁵, unter der Anleitung eines Lehrmeisters, eines Pir,⁴⁶ in 40 Stationen, entsprechend den 40 Tagen der Klausur des Mystikers, die Welt und trifft dabei vor allem auf Sinn- und Trostlosigkeit.⁴⁷ War im Lichte der koranischen *second-person experience* der Verweis auf die *Zusage* von Sinn und Güte ausgemacht worden – in der Schöpfung insgesamt, aber auch dort noch, wo sich beides nicht einzustellen scheint (Q 18) – so ist die Phänomenologie hier umgedreht:

Attar entwickelt eine ebenso umfassende wie radikale Kosmologie des Schmerzes, in der alle Erscheinungen der Welt und des Überweltlichen – ganz ähnlich wie in der Hebräischen Bibel oder im Koran – Zeichen sind, aber nicht Zeichen Gottes, Zeichen Seiner Barmherzigkeit, sondern Zeichen der Verzweiflung, Zeichen der Abstinenz Gottes und der schmerzenden Nichtigkeit des Weltenlaufs [...]⁴⁸

Ist das Lob der Natur, wie es im Koran genauso auftaucht wie in den Gottesreden des Hiobbuches, ein einziger Verweis auf die Größe und Güte des Schöpfers, stellt sich die Situation hier dar, wie in den der Antwort Gottes vorangehenden Klagen Hiobs. So übersetzt Kermani Attars Beschreibung der menschlichen Situation: „Kopfüber stürzt’ er aus dem Schoß der Mutter, Nur damit er im Blut wieder lande.“⁴⁹ Nicht göttliche Zeichen seien es, die der Wanderer wahrnehme, vielmehr gleiche sein Blick auf die Welt dem Arthur Schopenhauers, der in ihr einen „Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen“ sieht.⁵⁰

Der Wanderer, so Kermanis Rekonstruktion des Inhalts weiter, besucht hilfesuchend auf seiner Reise den Erzengel Gabriel, biblische Propheten und weitere personifizierte Gesprächspartner,⁵¹ die allerdings ebenfalls leiden und

45 Ebd., 54. Kermani sieht in diesem Wanderer das Bewusstsein des exemplarischen Mystikers versinnbildlicht; vgl. ebd., 53 sowie RITTER, *Das Meer*, 18.

46 Dazu KERMANI, *Schrecken*, 57ff.; vgl. ebd., 59 zur Interpretation, dass die religiöse Deutungshoheit des Pir über das vom Wanderer erlebte die Grenze zum Häresievorwurf markiere, wie sie anderen Mystikern, berühmt al-Ḥallāḡ, gemacht worden sei.

47 Vgl. ebd., 52; RITTER, *Das Meer*, 18.

48 KERMANI, *Schrecken*, 61f.

49 Ebd., 62.

50 Ebd., 56 mit Bezug auf Schopenhauer, *Werke II*, 677.

51 So trifft er laut GRONKE, *Attar*, 26: „[...] die Engel, den Gottesthron und dessen Fußschemel, die Schicksalstafel und das Schreibrohr, Paradies, Hölle und Himmel, Sonne und Mond, das Feuer, den Wind, das Wasser, die Erde, Berg und Meer, Mineralien und Pflanzen, die Gliederfüßer, die Vögel, die Landtiere und Fische, Satan, die Geister und die Menschen, die Propheten Adam, Noah, Abraham, Mose, David, Jesus und schließlich Mohammed und am Ende die Sinnesempfindungen, die Vorstellungskraft, den Verstand, das Herz und die Seele.“ Vgl. ebd., 380 die Charakterisierung der „Sprache des Zustandes“,

ihm daher nicht helfen können, um am Ende jedes Kapitels eine Deutung der Erlebnisse durch den Pir zu erhalten.⁵² Am Ende gebe ihm der Prophet Muhammad den Hinweis, die Reise *in sich selbst* fortzusetzen, um „im Meer seiner eigenen Seele“ zu versinken.⁵³ Möglicherweise besteht der motivische Hintergrund in einem Hadith, der Muhammads Fürsprache für die Gläubigen bezeugt.⁵⁴ Dabei dürfe dieses Ende nicht so verstanden werden, als sei nun nach den Mühen des sufischen Pfades das Ziel erreicht und das Leid überwunden,⁵⁵ da der daran anschließende Epilog des Werks den Abschluss noch einmal „ins Utopische“ wende.⁵⁶ Die laut Kermani vorherrschende Situation des Menschen bei Attar ist vielmehr in den Satz zu fassen: „Es gibt keinen Sinn.“⁵⁷ Besonders deutlich kommt die Nähe zum Hiobmotiv in der Verdammung der eigenen Geburt zum Ausdruck:

Ich will überhaupt nichts von dir, spricht nächstens ein Narr zu Gott: Was Du mir bis jetzt gegeben hast, reicht mir, das ist mir schon viel zu viel. Ja, nimm es zurück, dieses Leben, das Du mir gegeben hast, ich will es nicht.⁵⁸

in der diese mit dem Wanderer kommunizieren: „Die Dinge sprechen ohne Worte für sich, über ihr Sosein.“ Zu den einzelnen aufgesuchten Gestalten vgl. auch RITTER, *Das Meer*, 22–30.

52 Vgl. KERMANI, *Schrecken*, 58; 63.

53 Ebd., 63. „Bis hier ging die Reise zu Gott, sagt der Dichter am Schluß; jetzt beginnt die Reise in Gott.“ Kermani macht ebd., 68 explizit, dass trotz dieses Endes das Moment der Gottesferne vorherrschend bleibe, so dass es begründbar sei, warum er dieses fokussiere. RITTER, *Das Meer*, 30 charakterisiert das zentrale Thema des Werks als „das suchen Gottes, des weltgrundes, draussen, und das finden in sich selbst [...]“. Ähnlich sieht GRONKE, Attar, 35 „die unausweichlichen Schwierigkeiten auf der Reise zu Gott“ dargestellt. Die Seele gibt am Ende dem Wanderer folgende Erklärung für den Sinn der leidvollen Suche; ATTAR, *Das Buch*, 364: „Damit du meinen Wert ein wenig schätzen lernst, wie jemand, der einen Schatz erhält. Denn wer einen Schatz leicht in die Hand bekommt, wird dessen Wert niemals zu würdigen wissen. Den Wert eines Schatzes erkennt nur der, der ihn mit vielen Mühen hebt.“

54 Vgl. KERMANI, *Schrecken*, 63; ebd., 72 sieht er ihn umgedeutet, „da er Mohammed keine Lösung bringen läßt, sondern lediglich den Hinweis, in sich selbst, statt in der Welt zu suchen.“ Vgl. dazu auch RITTER, *Das Meer*, 19f.; GRONKE, Attar, 27.

55 Vgl. KERMANI, *Schrecken*, 68f.

56 Ebd., 71; ebd.: „Es gäbe Erfüllung, Erlösung, Glück, wie immer man es nennt (Attar nennt es nicht), an der prinzipiellen Möglichkeit hält ‚Das Buch der Leiden‘ fest, man könnte im Meer der Seele versinken, es existiert – jedoch wird der Dichter nie an des Meeres Ufer gelangen, und kein gewöhnlicher Mensch, nicht in dieser Welt und schon gar nicht im Tod.“

57 Ebd., 76.

58 Ebd., 96. So auch der Dichter über sich selbst, vgl. ebd., 70: „O wär' ich nie geboren, weh! Und wäre ohne Namen!“

Wie Kermani weiter entfaltet, handelt es sich bei diesem Wunsch um ein weit verbreitetes Thema, das die Literatur- und Geistesgeschichte durchzieht. In diesem Sinne war es im Kontext der Auseinandersetzung mit der *free will defense* bereits erwähnt worden. Und doch wird gerade daran und im Kontrast zu den zuvor skizzierten Zugängen zum Leid deutlich, wie wenig stilles Einvernehmen und ausharrende Geduld dem Weltzustand gegenüber hier zu finden sind.⁵⁹ Von der besten aller Welten ist jedenfalls nicht die Rede, wenn auch Muhammad sagt: „Hätte mich Gott doch nicht ins Dasein gerufen.“⁶⁰ Dass dieser Gott der Adressat der Anklage sein kann, liegt auch darin begründet, dass ihm durchaus die Macht zugesprochen wird, in den Weltverlauf einzugreifen. Auch dieser Versuch einer Theodizee, Gott seine Macht abzusprechen, ist also in Rekurs auf Attars Werk ebenso wenig eine Option wie der Verweis auf eine höhere Weisheit; es ist vielmehr „die absolute Willkür Gottes, nicht die Begrenztheit menschlichen Verstehens“,⁶¹ die Menschen leiden lässt. Auch dies hat sich innerhalb der islamischen Mystik zu einem eigenen Thema entwickelt: das Motiv des *makr Allah*, der Arglist Gottes.⁶² Gott erscheint so nicht als der verlässlich-treue Beistand, sondern als unberechenbare Macht, vor dessen Willkür man sich in Acht nehmen muss.

Eine solche „Theologie jenes göttlichen Schreckens“⁶³ sieht Kermani in ähnlicher Weise höchstens beim späten Augustinus, wie er nicht ohne Anlehnung an Flaschs „Logik des Schreckens“ entfaltet.⁶⁴ Bleibt Attar jedoch dessen „Lösung“ verwehrt, die Menschen aufgrund der Erbsünde ohnehin als zu Recht verdammungswürdig zu begreifen, erklärt Kermani auch so deren Widerstand: „Seine Menschen akzeptieren diesen Gott nicht, wie Er sich den Menschen

59 RITTER, Das Meer, 236 definiert *ṣabr* – wie es bereits koranisch bei Hiob begegnet war – wie folgt: „das standhafte ausharren in einer schwer zu ertragenden Lage, das klaglose aushalten von Schmerz und Leid, das Ertragen der Nichterfüllung eines Begehrens.“ So tauche in *Ilahiname*, einem weiteren Werk Attars, ein Bericht von den Zahnschmerzen Abu Bakrs auf, der sich ein Jahrzehnt lang darüber nicht beklagt habe, weil dies unangemessen sei.

60 Kermani, Schrecken, 98.

61 Ebd., 132.

62 Vgl. ebd., 134f. zur Beschreibung, wie präsent dieses Motiv bei den Sufis war, für die häufig der Satan als paradigmatisches Opfer der göttlichen Arglist gilt, der schließlich aus Liebe zu Gott gehandelt habe, als er sich nicht vor dem Menschen niederkniete; vgl. auch ebd., 179, wo Kermani dies ähnlich für die biblischen Klagelieder ausmacht. Vgl. auch RITTER, Das Meer, 71f.

63 Kermani, Schrecken, 141.

64 Ebd., 143: „Auch im ‚Buch der Leiden‘ können die Menschen handeln, wie sie wollen – ein notwendiger Zusammenhang mit ihrer Erlösung oder Verdammung besteht nicht.“ Bei Augustinus ist das Schreckliche freilich, dass er die Menschheit ohnehin als verdammungswürdig betrachtet, wie Kermani ebenfalls darstellt.

zeigt. Sie begehren auf.“⁶⁵ Dabei kommt es im Werk Attars oft den „Narren“ zu, auszudrücken, was sonst als bloße Blasphemie erschiene.⁶⁶ Diese sind nicht einfach „verrückt“, was sie vom religiösen Gesetz dispensiert, sondern zeichnen sich durch eine besondere Gottesnähe aus.⁶⁷ Da für sie aber die üblichen Konventionen und religiösen Gebote nicht gelten, konstatiert bereits Hellmut Ritter: „Die sprache, die diese menschen sich erlauben, geht über das hinaus, was dem gewöhnlichen menschen gestattet ist.“⁶⁸ Das gilt etwa, wenn einer dieser Narren Gott empfiehlt, sich an einem Sultan mitsamt dessen Streitmacht ein Beispiel zu nehmen, um dann dem Sultan zu erklären: „Ein König kämpft gegen einen König, niemals gegen einen Bettler. Gott jedoch läßt dich in Ruhe Sultan sein und führt statt dessen Tag und Nacht Krieg gegen einen Bettler wie mich.“⁶⁹ Auch derartige Beispiele führen Kermani nicht zum Schluss, die Schärfe des Protests relativiert zu sehen. Deren Kritik ist nicht nur eine abstrakte Überlegung, sondern wird von ihm im konkreten historischen Kontext verortet. So mischen sich Sozial⁷⁰- und Religionskritik⁷¹ mit einer Situation von Unsicherheit in zeitlicher Nähe zum drohenden Angriff durch die Mongolen.⁷² Immer wieder zieht Kermani Parallelen zur Literatur der Neuzeit, um zu verdeutlichen, wie universal die Frage nach dem ausbleibenden Eingreifen Gottes ist, wie sehr die Auseinandersetzung mit der Theodizeeproblematik immer auch die Unzulänglichkeit der unternommenen Antwortversuche in Szene setzt. So zeigt er auf, wie sich die Intuition hinter Büchners berühmtem Diktum – „Aber ich, wär' ich allmächtig, sehen Sie, wenn ich so wäre, und ich

65 Ebd., 147f. Allerdings ist auch ohne eine Theorie der Erbsünde der Gedanke, Leiden sei „verdient“, Teil der von der islamischen Tradition vorgebrachten Deutungen. Vgl. RITTER, *Das Meer*, 229f.

66 Vgl. KERMANI, *Schrecken*, 181f.; 184.

67 Dies gilt auch über Attars Werk hinaus. Vgl. GRONKE, *Attar*, 40: „Im Orient galten ‚Narren‘ als Menschen, die ein besonders nahes Verhältnis zu Gott haben, das dem Verstand des Normalmenschen unzugänglich bleibt.“

68 RITTER, *Das Meer*, 163, der ebd., 159–180 eine Fülle von Zeugnissen auch aus anderen Werken Attars sowie anderer Autoren zusammenträgt.

69 KERMANI, *Schrecken*, 189.

70 Ebd., 79: „Denk ich an die Behörde, Bin ich um den Verstand gebracht.“ Vgl. auch RITTER, *Das Meer*, 104–128.

71 Vgl. KERMANI, *Schrecken*, 82; ebd., 55: „Die Sufis gleichen den Kühen: Sie denken nur ans Fressen – dabei sehen sie mit ihren Turbanen aus wie Fasane!“

72 Vgl. ebd., 78. Als mögliche Parallele einer von Verwüstung gezeichneten Periode in der deutschen Geschichte sieht Kermani ebd., 93 die Zeit des Dreißigjährigen Krieges, die sich in den Werken Andreas Gryphius' spiegelt.

könnte das Leid nicht ertragen, ich würde retten, retten.“⁷³ – auch in der Dichtung Attars findet:

Eines Nachts sprach er still zu Gott:
 O Führer Du, o Wegweiser,
 Wär ich an Deiner Stelle und Du wärst ich,
 Ich hätte Ruhe von Dir für immer, und Dich,
 Keine Sekunde setzt' ich Dich aus solchem Kummer,
 Ging mit Dir besser um, als Du verfährt mit mir.⁷⁴

9.4.2 *Hiob und Attar*

So begegnen sich Hiob und Attars Werk mindestens in dreifacher Weise: in der Artikulation des Wunsches, nie geboren worden zu sein, im Wissen um die Ungerechtigkeit des Leids,⁷⁵ die keinen Spielraum für einen Tun-Ergehen-Zusammenhang oder sonstige einsichtige Erklärung „der Freunde“ lässt, und im daraus resultierenden Protest, der sich auch gegen Gott selbst richtet. Bei allen Bezügen zu atheistischen Autoren markiert auch Kermani an dieser Stelle einen Unterschied zur neuzeitlichen Option, den Gottesglauben zu verabschieden.⁷⁶ Gott stiehlt sich im Werk Attars aus der Verantwortung,⁷⁷ wie Kermani pointiert formuliert, aber nicht durch seine Nichtexistenz, sondern durch willkürlich-unverständliches Handeln, das die Ungerechtigkeit der Welt verschärft, anstatt sie zu lindern. Ein Gott, dem man „die Zähne zeigen“ soll,⁷⁸ wird gerade als Adressat der Anklage noch als Gott anerkannt, denn „[w]er Ihn verneint, kann Ihm auch nichts vorwerfen.“⁷⁹ So sind dann auch diejenigen, die den scharfen Protest artikulieren, die „Freunde Gottes“.⁸⁰ Das „Hadern mit

73 BÜCHNER, GEORG: Werke und Briefe. Hg. v. Karl Pörbacher u.a. München ³1992, 156; zit. nach KERMANI, Schrecken, 190.

74 Ebd., 191.

75 Ebd., 156 weist Kermani auf die Situation des Beters in Ps 88 hin: „Wie Hiob, wie die Narren und Heiligen Attars leidet er ohne erkennbaren Grund.“ Vgl. für die Hiob-Motivik im „Buch der Leiden“ auch ebd., 182. Vgl. auch RITTER, Das Meer, 59; „Die freuden des einen sind durch die leiden des andern erkauf.“

76 Vgl. KERMANI, Schrecken, 187; 189.

77 Vgl. ebd., 137.

78 Ebd., 184; Vgl. für die gesamte Passage auch ATTAR, Das Buch, 214f.

79 KERMANI, Schrecken, 172. Vgl. dazu auch SPLETT, JÖRG: Antigottesbeweis?, in: ThPh 73 (1998) 84–89, 89.

80 Vgl. dazu RITTER, Das Meer, 159–164 sowie KERMANI, Schrecken, 174, der das Motiv des *tazallum* in der „orthodox orientierte[n] Mystik“ eingeehgt zu sehen scheint. „So wie sich Liebende gelegentlich im Vertrauen Vorhaltungen machten [...], so dürften sich die Heiligen einzelne anmaßende Worte erlauben.“ Und auch „[b]ibliche Klage bedeutet kein Aussetzen und schon gar nicht den Abbruch der Gottesbeziehung, sondern deren höchste Intensivierung (vgl. Ijob 9,33; 16,19; 19,25).“ Dies hält BERGES, ULRICH: Ijob. Klage

Gott“, *tazallum ‘ala r-rabb*, ist sogar zu einem eigenen sufischen Thema avanciert, das auch Al-Ġazzālī, der Brückenbauer zwischen Mystik und aš‘aritischer Theologie, eigens behandelt.⁸¹ Im von Kermani rezipierten Buch der Leiden allerdings werde dies in einer Weise überbietend zugespitzt, die kaum noch die Hoffnung auf göttliche Antwort erkennen lasse, die sich ansonsten mit diesem Motiv verbinde. Besonders deutlich wird dies, wenn das Motiv in der jüdischen, der biblischen, vor allem aber auch der rabbinischen Tradition betrachtet wird, die in vielen Geschichten die Treue Gottes zu seinem Bund protestierend-klagend einfordert. Kermani schlägt hier erneut eine Brücke und verweist ausführlich auf jüdische Zeugnisse, die Gott zur Anklage bringen. Eindrücklich ist dies etwa in folgender Szene ausgedrückt, die inmitten der Shoah situiert ist:

In einer der Baracken von Auschwitz beschlossen seinerzeit die übriggebliebenen Mitglieder eines Rabbinatsgerichts, als Zeugen des Schreckens, der hier den Juden widerfuhr, nun deswegen Gott selbst den Prozeß zu machen. Im Morgengrauen wurde das Urteil verkündet: Wegen der ungeheuerlichen Unterlassungen, die Er sich an seinen Kindern hat zuschulden kommen lassen, wird der Heilige, gelobt sei Er, mit sofortiger Wirkung aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen! – Es war, als hielte der Kosmos den Atem an. ‚Kommt‘, seufzte dann schließlich der Rabbi, ‚und jetzt gehen wir beten.‘⁸²

Der Ernst der Gerichtsszene besteht zunächst darin, dass Gott schuldiggesprochen wird, hinter der eigenen Zusage an sein Volk zurückzubleiben, was dieses als Bundespartner nicht hinzunehmen bereit ist. Die Spannung allerdings entsteht durch den letzten Satz, indem Kermani auch ausgedrückt findet, worum es, nicht trotz, sondern *wegen* der besonderen Schärfe des Protests in seinem Werk, Attar gehe.⁸³ Denn gerade die Anklage Gottes ob des Zustands seiner Schöpfung setzt Gott noch einmal als Gott. Die Attacke der Narren sei darum nicht „Negation der Religion“, vielmehr handele es sich um „einen spezifischen Affekt derer, die mit Gott vertraut sind“.⁸⁴ Dies ist einerseits in teils verstörender Weise inszeniert, indem das Leiden selbst mitunter als

und Anklage als Weg der Befreiung, in: STEINS, GEORG (Hg.): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 103–112, 108 fest.

81 Vgl. KERMANI, Schrecken, 168ff; 174.

82 Zitat bei ebd., 269f. mit Verweis auf GORNIK, HERBERT (Hg.): Tag- und Nachtgedanken. Ein Brevier durch das Jahr, Freiburg 1987, 21. Vgl. zu den von Kermani aufgerufenen Bezügen zur Motivik im Judentum KERMANI, Schrecken, 230–242; für die Frage jüdischer Einflüsse im Werk Attars ebd., 245.

83 Vgl. ebd., 270.

84 Ebd., 210.

lustvoll dargestellt und als Ausdruck der Sehnsucht nach Gott verstanden wird.⁸⁵ Aber auch im Protest lässt sich das Moment der Gottesliebe ausmachen. Um die Perspektive bereits hier zu weiten: *Weil* Gott dem Volk Israel seine Treue versichert, *weil* Gott im Koran den *rizq* zugesagt und den Menschen in seinem Wort direkt angesprochen hat, *weil* Gott in Jesus Christus seine liebende Nähe bis in den Abgrund der Todesqual hinein erwiesen hat, *deshalb* ist er denkbarer Adressat einer einfordernden Klage, sofern die erlebte Wirklichkeit mit dieser Zusage nicht in Einklang zu bringen ist – mit Kermani: „Weil sie Ihn lieben, finden sie sich nicht ab mit dem Bild, das Er in der Welt abgibt. Sie ziehen Ihn zur Verantwortung.“⁸⁶ An dieser Stelle wird ein theologischer Zugang behutsam sein müssen, die Klage nicht selbst vorschnell zu relativieren, indem sie *ausschließlich* als Zeichen der Gottesliebe gelesen wird. Es sollte zugleich deutlich sein, dass sie nur dann sinnvoll als Anklage artikuliert werden kann, sofern die Güte und die Geschichtsmächtigkeit Gottes nicht in einer theoretischen Überlegung verabschiedet werden. Kermani entfaltet ähnliches im Anschluss an Camus: „Ein ungerechter Gott ist irrelevant, mag es Ihn geben oder nicht.“⁸⁷ Für das von Kermani in den Kontext der Theodizee gestellte Werk Attars jedenfalls scheint dies zu gelten, „daß gerade die Auflehnung gegen Gott die Nähe zu Ihm voraussetzt.“⁸⁸ Ehe der Ansatz Kermanis reflektiert und im Hinblick auf christliche Zugänge auf seinen Ertrag befragt wird, soll die Perspektive innerislamisch noch einmal geweitet werden.

9.4.3 *Möglichkeiten von Klage und Protest*

Denn nicht nur innerchristlich, sondern auch innerhalb der islamischen Frömmigkeit ist die Klage gegenüber den Motiven von Prüfung und Geduld eher eingeeht worden. In ihrem „Plädoyer für die Klage vor Gott“ verweist Muna Tatari ebenfalls auf Attars *Musibatname*, zeigt darüber hinaus jedoch weitere mögliche Anknüpfungspunkte einer Theologie der Klage aus islamischer Perspektive auf, die nicht nur produktiv aufgreifen, was Kermani entfaltet, sondern auch einen Hinweis geben können, dass der Versuch, der Klage nachzudenken, ebenso wenig eine völlig abwegige Position ist, wie er dem theologischen Mainstream zugeordnet werden kann. Die zuvor angesprochene Spannung des Verklagens Gottes *in der Hinwendung zu Gott* – „und jetzt gehen

85 Vgl. ebd., 198–208.

86 Ebd., 226.

87 Ebd., 258 mit Verweis auf CAMUS, ALBERT: Der Mensch in der Revolte, Reinbeck ²⁵2003, 37: „Die Geschichte der metaphysischen Revolte kann somit nicht mit derjenigen des Atheismus verwechselt werden. Der Revoltierende fordert eher heraus, als daß er leugnet.“ Vgl. aber auch die Überlegungen bei KERMANI, Schrecken, 227f.

88 Ebd., 213.

wir beten“ – lässt sich mit ihrem Verweis auf einen Ausspruch des Propheten verbinden:

Oh Gott, Ich suche Zuflucht vor Deinem Zorn bei deinem Wohlgefallen, und vor Deiner Strafe bei Deiner Vergebung. Ich suche Zuflucht vor Dir bei Dir. [...] ⁸⁹

Tatari verweist zwar auf die Lesart, hier vor allem ein Schuldeingeständnis zu sehen, gibt jedoch zu bedenken, dass es die Schärfe des Begriffs „Zorn“ erlaube, den Satz nicht individuell auf ein Fehlverhalten des Propheten, „sondern als sein Abwenden von Gott angesichts von Ungerechtigkeit und Leid in einer Haltung des Protests und des Nichtverstehens [zu interpretieren]“. ⁹⁰ So wäre auch hier die Richtung angezeigt, dass die Klage ihr Recht behält, ihren Adressaten aber in niemand anderem als Gott selbst findet und so Hiobs Bewegung nachvollzieht, der „Gott gegen Gott“ angerufen hatte. ⁹¹ Der *Sitz im Leben* für eine derartige Bewegung ist das Gebet, in das auch der zitierte Ausspruch Eingang gefunden hat, der sich zudem in ähnlicher Form in sunnitischen und schiitischen Quellen finden lässt. ⁹²

89 Zit. nach TATARI, Plädoyer, 283 mit Verweis auf Ṣaḥīḥ an-Nasāʿī, Bāb Duʿāʿ al-Witr, Raqm 1746. Vgl. auch das Gebet des Höchsten, geschildert im Babylonischen Talmud, Blatt 7a; online unter: <https://www.talmud.de/tlmd/talmud-uebersetzung/berachot/berachot-kapitel-1/#blatt-6b> (letzter Zugriff: 20.12.2021): „Was betet er? R. Zutra b. Ṭobia erwiderte im Namen Rabhs: Es möge mein Wille sein, daß meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinde, daß meine Barmherzigkeit sich über meine Eigenschaften [des Rechtes] wälze, daß ich mit meinen Kindern nach der Eigenschaft der Barmherzigkeit verfare und daß ich ihrethalben innerhalb der Rechtslinie trete.“ Den Hinweis verdanke ich einem Vortrag von Elisa Klapheck.

90 TATARI, Plädoyer, 283.

91 Vgl. KUSCHEL, KARL-JOSEF: Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997, 250; zum Ausspruch „*Nemo contra deum nisi deus ipse*“; ebenso STRIET, MAGNUS: Domestizierung Gottes. Eine andere Lesart neuzeitlicher Theodizee, in: HOPING, HELMUT/KNOP, JULIA/BÖHM, THOMAS (Hg.): Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2009, 213–224 sowie MOLTMANN, JÜRGEN: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München ³1976, 145. Vgl. auch BUBER, MARTIN: Der Gott der Leidenden, in: WIESE, CHRISTIAN (Hg.): Martin Buber-Werkausgabe (MBW) Band 13/1, Gütersloh 2019, 280–350, 313.

92 Vgl. für das Imam aṣ-Ṣādiq zugeschriebene Gebet *al-Kāfi* III, 310 sowie für das Imam al-Bāqir zugeschriebene ebd., 324. Für eine sunnitische Auslegung des Hadith vgl. etwa Ibn Qayyim al-Jawziyya on Divine Wisdom and the Problem of Evil. Translated by TALLAL M. ZENI, Cambridge 2017, 209–213. Vgl. für das Motiv der Anklage im Gebet auch RIZVI, Ineffability, 72f.

Darüber hinaus verweist Tatari auf das Werk Muhammad Iqbals und dessen poetische Darstellung einer Klage, *Shikwa*, gegen Gott.⁹³ Darin wendet sich der Dichter in harschen Worten an Gott, der den Muslimen nicht beistehe, während diese sich abgemüht haben, den Glauben an ihn bekanntzumachen: „But sometimes towards us, at times to others You have affection shown, It's not something one should say, You too have not been true to Your Own.“⁹⁴ Auch bei Iqbal kehrt performativ die gezeichnete Spannung des Hiobbuches wieder, indem er seinem Protestgedicht nach vier Jahren selbst eine poetische Antwort gibt, die eben diesen Titel trägt: *Jawab-e-Shikwa*, Antwort der Klage.⁹⁵ Tatari hält gerade den Abstand zwischen beiden Werken für relevant, denn auf diese Weise „gewährte er doch dem Leser bzw. dem Hörer eine Zeit, ganz in den Protest einzutauchen“⁹⁶, so dass man das Zeitfenster des Ausbleibens einer Antwort geradezu als Teil der Kunst selbst und als theologisches Moment deuten muss. Diese Suchbewegungen sollen nicht relativieren, dass, wie Kermani schließlich mehrfach betont hatte, die Klage aus orthodoxer Perspektive häufig sanktioniert war und wird – sie können zugleich aufzeigen, dass es weitere Anknüpfungspunkte für einen theologischen Umgang mit der Thematik gibt, die es erschweren, Kermanis Arbeit als bloßes Randphänomen einzuordnen, für das es darüber hinaus keine Anknüpfungspunkte in der islamischen Theologie der Gegenwart gebe.

Wie verhalten sich die dargestellten Überlegungen zu Klage und Protest zu den bislang skizzierten anderen islamischen Zugängen zur Theodizeethematik? Tatari selbst verweist darauf, dass es gerade die bedachte Charakterisierung des Menschen als *‘abd* ist, die in einer Spannung zur Artikulation von

93 Vgl. TATARI, Plädoyer, 282f. Vgl. einführend IQBAL, MUHAMMAD: *Shikwa and Jawab-i-Shikwa. Complaint and Answer. Iqbal's Dialogue with Allah. Translated by Khushwant Singh*, Oxford 1981, 25 über die Erstrezitation in Lahore im Jahr 1909: „It created a sensation.“

94 Ebd., 49. Elemente von Religionskritik sind in der Frage, wieso die Nicht-Muslime gut leben, während sich die Gläubigen für eine jenseitige „Hinterwelt“ abmühen, ebenfalls enthalten; ebd., 43: „What injustice! Here and now are houris and palaces to infidels given; While the poor Muslim is promised houris only after he goes to heaven.“ Der Eindruck verstärkt sich, bedenkt man, dass Iqbal u.a. von Nietzsches Werk beeinflusst wurde. Dazu SCHIMMEL, ANNEMARIE: *Gabriel's Wing: A Study Into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Lahore 1989, 323. In der Antwort auf das Gedicht nimmt der Dichter auf seinen eigenen Vers Bezug und mahnt zur höflichen Ausdrucksweise. Vgl. IQBAL, *Shikwa*, 72.

95 Das Gedicht wurde im Jahr 1913 zuerst vorgetragen und lässt Gott vor allem antworten, dass es nur noch die Armen unter den Muslimen seien, die zum Gebet gingen und sich an die Fastengebote hielten, während die Wohlhabenden durch ihren Reichtum verderbt seien. Vgl. ebd., 75.

96 TATARI, Plädoyer, 283.

Klage zu stehen scheint. Einem „Diener“, so könnte man meinen, gezieme es nicht, sich zu beschweren. Zugleich sieht sie im eng damit verknüpften Begriff *ḥalīfa* einen Ort gespiegelt, „wo Mensch und Gott miteinander gestalten und auch miteinander und umeinander ringen.“⁹⁷ In dem Maße, in dem das Gott-Mensch-Verhältnis in dieser Weise „partnerschaftlich“⁹⁸ gefasst wird, kann auch Raum für die Artikulation von Protest entstehen. Dem Aufbegehren des Menschen läge dann dieselbe Freiheit zugrunde, die konstitutiver Bestandteil seines Daseins als *‘abd* und *ḥalīfa* ist. Ja, gerade weil es die Aufgabe des Menschen ist, wie Nasrin Rouzati erneut betont hat, die göttlichen Attribute wahrnehmbar werden zu lassen, ließe sich das Einklagen der göttlichen Gerechtigkeit im Angesicht der Erfahrung von Ungerechtigkeit sogar als das Bemühen verstehen, dieser Verantwortung zu entsprechen.⁹⁹ Da es zudem die Freunde Gottes sind, die es gewissermaßen wagen können, Gott anzuklagen, wäre dies ein Ansatzpunkt, auch den klassischen Topos des Gottvertrauens, *tawakkul*, nicht zwingend durch die Klage verabschiedet sehen zu müssen,¹⁰⁰ sondern den Protest der Narren als die letzte dem Menschen im Leiden mögliche Artikulation der Gottesverbindung zu lesen.

Es war bereits angedeutet, dass auch innerkoranisch, wo die Stimme des Menschen zu Wort kommt, ein Anknüpfungspunkt besteht, einer an Gott gerichteten Klage ihr Recht zu belassen. Das Ereignis des Koran selbst war zudem als die ergehende Antwort Gottes charakterisiert worden. Die von Kermani rezipierten Zeugnisse, die er selbst mehrfach mit der Sprache der Psalmen und dem biblischen Hiob kontextualisiert, wären dann die Entfaltung dieses dort zumindest einen Anknüpfungspunkt findenden Motivs, das, mit den vorangegangenen Überlegungen zum Koran zusammengelesen, freilich nicht ohne eine mögliche Antwort bleibt. Insofern besteht eine Spannung

97 Ebd., 284.

98 So beschreibt Tatari ebd. die Charakterisierung des Gott-Mensch-Verhältnisses bei Fazlur Rahman, Mohammed Iqbal und Khaled Abou El Fadl.

99 Ähnliches konstatiert POLKE, CHRISTIAN: Gott, Klage, Kontingenz. Eine fundamental-theologische Orientierung, in: HARASTA, EVA (Hg.): Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008, 3–19, 10 mit Blick auf die biblische Tradition: „Diese Klage gehört gerade zur Würde eines Geschöpfes, welches Gottes Ebenbild ist und sich an Gott wendet, weil es von ihm anderes gehört hat, als geschieht.“ Für *Freiheit* und *Verantwortung* als Charakteristika des *‘abd*-Seins des Menschen vgl. erneut ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 374.

100 Ähnliches könnte für *ṣabr*, die Geduld, gelten. Vgl. auch die Auseinandersetzung mit Hiob in Kap. 8.2.1. Eine gangbare Interpretation könnte es sein, „Geduld“ nicht quietistisch zu verstehen, sondern als Betonung des Noch-Ausstehens der göttlichen Antwort – im Bild gesprochen: als die Situation zwischen *Shikwa* und *Jawab-e-Shikwa* –, die auch Elemente von Protest und Klage umfassen darf.

zwischen den in Attars Werk geäußerten Vorwürfen gegenüber Gott und der im Koran ergehenden Zusage, die nur um den Preis der Aufhebung der Klage gelöst werden könnte. Auch hier gilt umgekehrt: Gerade die ergangene Zusage Gottes treibt die „metaphysische Revolte“ allererst hervor.

So ist es die eindeutige Stärke dieses Ansatzes, schonungslos den Leidenerfahrungen von Menschen einen Raum – auch, aber nicht nur in der Gebetsprache – zu geben und den durch die Theodizeeproblematik entstehenden Widerspruch narrativ-praktisch und „liturgisch“ an Gott selbst zu adressieren. So wird der Zustand der Welt nicht verklärt und eine Sprache ermöglicht, die auch das Nichtabfinden mit einer Schöpfung, in der Kinder gemartert werden,¹⁰¹ zum Ausdruck bringen kann, das sich in einer überzogenen Optimismus-Theorie ebenso wenig artikulieren lässt wie in der Vorstellung der Wirklichkeit als Gottes Laboratorium. So wird, wie Klaus von Stosch festhält, bei Kermani „[d]ie von Atheisten immer wieder geforderte Haltung des Protestes gegenüber dem Leiden [...] bei ihm deshalb nicht widerlegt, sondern noch einmal überbietend übernommen, aber in den Dialog mit Gott integriert und damit mit der theistischen Perspektive verbunden.“¹⁰² Analoges gilt im Hinblick auf die binnentheologisch geäußerte Kritik an Theodizeeversuchen, von denen unschwer zu erkennen ist, dass einige der von Attar verfassten Episoden in erzählerischer Form mit den Kritiken der Antitheodizee konvergieren. Denn sie selbst stellen par excellence „interruptive texts“ dar, die sich auf den Spuren einer möglichen Hiobrezeption gegen vorschnelle Antwortversuche aus dem Bereich von *kalām* und Philosophie zur Wehr setzen. Da, wie Kermani aufzeigt, „Das Buch der Leiden“ lehrt, daß die Wege, auf denen mit Gott gehadert wird, auch mitten durch die islamische Frömmigkeit verlaufen können,¹⁰³ stellt es eine innerislamische Referenzgröße *sowohl* für die Äußerung einer der Antitheodizee vergleichbaren Kritik *als auch* für einen produktiven Umgang mit dieser Kritik bereit. Letzteres zeigt darüber hinaus bereits auf, wie Kermanis Werk als komparativer Lernort fungieren kann. So formuliert Klaus von Stosch, dass es in kantischer Tradition erinnern helfe, „alle theoretische Rede von Gott [zu] unterfassen durch den Modus des Postulats, so dass deutlich wird, dass wir das Leiden des Anderen nicht ideologisch verklären, sondern einfach nur die Solidarität mit ihm nicht aufzugeben bereit sind.“¹⁰⁴ So wie Langthaler Hiob, an Kant anschließend, als „personifizierte

101 So Dr. Rieux' Ausruf in CAMUS, ALBERT: Die Pest, Düsseldorf 1961, 199; Verweis auch bei KERMANI, Schrecken, 258.

102 STOSCH, Mit Gott ringen, 274; vgl. auch DERS.: Theodizee, 155f.

103 KERMANI, Schrecken, 209.

104 STOSCH, Mit Gott ringen, 275. Auch ASGHAR-ZADEH, Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um, 40 zitiert von Stosch hier zustimmend und bezeichnet dies als den „[...] springende[n] Punkt an dieser Form der Leidverarbeitung“.

,authentische Theodizee“¹⁰⁵ bezeichnet, ließe sich das auf die Narren Attars ausweiten: in der durchgehaltenen Verweigerung, die Gerechtigkeit Gottes am Weltgeschehen aufweisen zu können (contra Prüfung und Strafe) und im Verweis auf die einzig akzeptable Antwort, die durch Gott selbst zu leisten wäre. Damit ist zugleich angedeutet, dass Kermanis oder Attars Zugang zwar produktiv mit der insbesondere moralischen Kritik der Antitheodizee umgehen, jedoch keine ausreichende Antwort auf das *logische* Theodizeeproblem geben.¹⁰⁶ Mit diesem Anliegen waren sie allerdings auch nicht angetreten, so dass dies lediglich auf die Ergänzungsbedürftigkeit des Ansatzes verweist, wenn Protest und Klage als Umgang mit der Theodizeeproblematik markiert werden. Auch für diesen Protest der Freunde Gottes und der Narren ist sachlich früher – wenn auch zeitlich später – die Bedingung der Möglichkeit aufzuweisen, einen Adressaten der Klage annehmen zu können. Im Folgenden ist zu untersuchen, wie diese Spur von Klage und Protest sich zu den zuvor betrachteten christlichen Zugängen zum Theodizeeproblem verhält und wie sie diese inspirieren kann.

9.4.4 *Zwischenfazit und Erträge*

9.4.4.1 Die biblische Gestalt der Theodizeefrage

Metz hatte wiederholt insistiert, dass die primäre Gestalt der Theodizeefrage nicht die einer logischen Bearbeitung des Problems, sondern der biblisch bezeugte Schrei des Menschen nach Rettung sei, den es Gott vorzutragen gelte.¹⁰⁷ Die Form der Artikulation dieser Rückfrage kann viele Gestalten annehmen. Eine dieser Gestalten liegt mit dem von Kermani rezipierten Werk Attars vor.¹⁰⁸ Das ist deshalb naheliegend, weil Kermani selbst es mehrfach in der Tradition des Gotthaderns der hebräischen Bibel verortet. So entsteht ein Berührungspunkt, der es erlaubt, dass hier exemplarisch Muslime im Blick auf ihre eigene Frömmigkeitsgeschichte sich ebenso in die jüdisch-biblische Tradition eingeschrieben wissen können, wie es Metz der christlichen Theologie als Aufgabe mitgibt. Die „Landschaft aus Schreien“ (Nelly Sachs) wird so präsent gehalten, Attars Verse *sind* narrativ vermittelte gefährliche Erinnerung und zeigen auf, was Metz andeutet, wenn er davon spricht, dass es Fragen gebe, für die die Theologie keine Antwort, aber eine Sprache habe.¹⁰⁹ Kermani selbst ist sich dieser Berührungspunkte bewusst, auf die er verweist und dabei auch Metz als einen der theologischen Protagonisten hervorhebt, welche die Form

105 LANGTHALER, Geschichte, 617.

106 Exemplarisch werden solche Ansätze in den Folgekapiteln bedacht.

107 Vgl. Kap. 3.

108 Vgl. den Hinweis mit Verweis auf Metz' Theologie, dass Kermani „offensichtlich bewusst überspitzt“ schreibe bei STOSCH, Mit Gott ringen, 267.

109 Vgl. METZ, Ende denken, JBMGS 5, 82.

der Klage in der christlichen Theologie neu entdeckt haben.¹¹⁰ Dieser hatte zudem, wie zuvor dargestellt, in der nicht-theoretischen Sprache der Erzählung eine „Brückenkategorie“ ausgemacht, die explizit auch für den interreligiösen und interkulturellen Dialog fruchtbar gemacht werden könne.¹¹¹ Das ermöglicht einerseits aus der Sicht der Theologie Metz' einen wertschätzenden Blick auf ein Dokument der islamischen Theologiegeschichte sowie dessen Rezeption und kann darin zudem einen Bündnispartner für die gemeinsame Verwiesenheit auf die jüdisch-biblische Tradition entdecken: der Sache nach im Motiv des Gotthaderns, historisch im Hinblick auf den Entstehungskontext dieses Motivs.

Zugleich erschöpft sich eine Begegnung von Metz und Attar nicht darin, hier zentrale Kategorien der „biblischen Gestalt der Theodizeefrage“ zu finden – dies vor allem deshalb nicht, weil Attars Werk, dort wo die Radikalität des Protests akzentuiert ist, die bei Metz angedeutete klagende Rückfrage an Gott noch überbietet. Dieser insistiert auf die noch ausstehende Rettung, den eschatologischen Vorbehalt des Heils, darauf, den Karsamstag der Geschichte nicht mit dem Jubel des Ostersonntags zu ersticken. Bei jenem scheint mitunter jede Hoffnung zu fehlen, nicht nur die Unabgeholtenheit der Erlösung betont, sondern deren Wirklichkeit selbst in Zweifel gezogen zu sein. Genau diese Hoffnungslosigkeit allerdings wird selbst wieder an Gott adressiert, und sei es als sprachliche Attacke. So hilft Attars Werk erinnern, dass in den Spuren Hiobs auch das fast nicht mehr Sagbare sagbar ist, wenn es in das Sprechen zu Gott integriert ist, und gibt so Metz' Rückfrage „Wie lange noch?“ eine Anschauung, die in ihrer Drastik über das hinausgeht, was in seinen eigenen Schriften als „Gott um Gott bitten“ ausgedrückt ist.¹¹² Insofern das „Buch der Leiden“ *dennoch* die Gottesnähe derer betont, die ihm seine Gerechtigkeit absprechen, stellt es ein Beispiel dar, wie weit dieser Schrei des Menschen gehen kann, ohne vorschnell eingehengt werden zu müssen. Es stellt daher in der Tat ein Zeugnis bereit, auch Klage und Protest in der Gebetssprache neu zu entdecken, wie Kermani es im Dialog mit christlichen Autoren bereits angedeutet hatte. Auch wenn die Hoffnung am Ende nicht mehr artikuliert ist, bleibt die *Sprechrichtung* bedeutsam und verbindet Attars Werk mit den Psalmen und Klageliedern, mit Metz und mit Hiob. Dies ist zugleich ein Verweis auf die gleich noch explizit zu betrachtende Verbindung von *second-person experience* und Klage. Denn der an Gott gerichtete Protest, der ihm, *ihn ansprechend*, das Attribut der Güte abspricht, ist ein anderer Sprechakt

110 Vgl. KERMANI, Schrecken, 259.

111 METZ, Memoria, JBMGS 4, 225.

112 Vgl. ebd., 38.

als die Modifikation des Attributs im Rahmen einer analytischen Überlegung im Bereich der theoretischen Vernunft.¹¹³ Letzterer „löst“ die Theodizeefrage, indem der Gott Jesu Christi und der Gott des Koran gleichermaßen für nicht-existent erklärt werden, ersterer lässt sich noch derart auffassen, dass dieser Gott gerade aufgefordert wird, sich als der zu erweisen, als der er sich offenbar gemacht hat. Dies ist deshalb keine Verharmlosung der Klage, weil sie ausdrücklich nicht als immer schon beantwortet dargestellt wird – eine mögliche Antwort könnte nur der Gott geben, an (und gegen) den sich der Protest richtet. Auch dies lässt sich an Metz' Betonung des Zeitindex aller theologischen Aussagen festmachen. „Wie lange noch?“, ist für ihn die biblische Gestalt der Theodizeefrage. Hier scheint sich erneut eine gewisse Spannung zur traditionellen Haltung der Geduld, *ṣabr*, aufzutun, die schließlich ebenfalls als ein Umgang mit dem Zeitindex verstanden werden könnte und Gottes Rettung als ausstehend markiert.

9.4.4.2 Das Kreuz und die Klage

Die Tradition der Leidverklärung, Leidensmystik und „Leidensaffirmation“¹¹⁴ ist in der christlichen Theologie untrennbar mit dem Kreuz Jesu verbunden. Sie ist ebenso Teil der islamischen mystischen Tradition, umso mehr jedoch

113 Vgl. in ähnlicher Richtung exemplarisch GROß/KUSCHEL, „Ich schaffe Finsternis“, 46; „In Ps 88 spricht ein Betroffener zu YHWH; er getraut sich, im Gebet zu YHWH zu sagen, was, von YHWH gesagt, wohl kaum mehr akzeptabel wäre.“ Dies könnte auch eine Spur sein, in der bis zu einem gewissen Grad Zugänge zum Theodizeeproblem nachvollzogen werden können, die auf theoretischer Ebene problematisiert werden müssen (und mit STRIET, Offenbares Geheimnis, 27 als „theologisch völlig absurd“ gelten können). Vgl. etwa den Hinweis bei BLUMENTHAL, *Facing the Abusing God*, 259 auf folgende *Desiderata*: „(1) *acknowledge the awful truth of God's abusing behavior*; (2) *adopt a theology of protest and sustained suspicion*“. In einer an die Tradition der Psalmen oder Attars Narren angelehnten Sprache ist beides artikulierbar, um den Schreckenscharakter des Leidens nicht zu relativieren. Vgl. etwa, wie ZENGER, ERICH: *Das Buch der Psalmen*, in: DERS. u.a. (Hg.): *Einleitung in das Alte Testament*. 9., aktualisierte Auflage herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart 2015, 431–455, 455 die verstörende, Gewalt nicht aussparende Sprache mancher Psalmen kommentiert, die er selbst als „gebetete Theodizee“ bezeichnet: „Sie [= die Psalmen; L.W.] machen Ernst mit der biblischen Grundüberzeugung, dass man im Gebet alles, wirklich alles sagen darf, wenn man es nur Gott sagt.“ Für die Problematik einer abschwächenden Rezeption verstörender Psalmensprache in der Liturgie vgl. BERGES, ULRICH: *Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive*, Paderborn 2013, bes. 43ff.

114 SCHMIDT, JOCHEN: *Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens* (RPT 58), Tübingen 2011, 83.

in der schiitischen Frömmigkeit präsent.¹¹⁵ Es kam bereits zur Sprache, dass die liebende Nähe Gottes, die bis in den Abgrund des Todes reicht, auch dann konstitutiv für den christlichen Umgang mit der Theodizeefrage ist, wenn das Kreuz selbst nicht als die Antwort auf das logische Problem verstanden werden soll: Bis in diesen Abgrund hinein reicht in der Sicht des Glaubens die Möglichkeit der rettenden Macht Gottes; die allein in der *second-person experience* zwischen Gott und Mensch mögliche Antwort ist bis in diese Einsamkeit hinein zugesagt. Im Blick auf das Kreuz zeigt sich zugleich ein Hauptgrund für die von Kermani nicht zu Unrecht ausgemachte lang vorherrschende „Abwertung der Klage in der christlichen Theologie“.¹¹⁶ Mit Bezug auf Moltmanns Kreuzestheologie hält er fest: „Wenn aber Gott selbst leidet, fällt er als Adressat der Anklage aus.“¹¹⁷ Zugleich verweist Kermani selbst unter anderem auf Metz, nimmt also die Problematisierung des Umstands innerhalb der christlichen Theologie durchaus wahr und schlägt bewusst eine Brücke zu ihr. Diese Verbindungslinien sind aus christlicher Perspektive ihrerseits als An- und Rückfrage aufzunehmen und sollten Anlass geben, die Kreuzestheologie nicht zu einer den Adressaten der Klage verunmöglichenden Strategie zu machen. So kann die interreligiöse Anfrage an die Bedeutung des Kreuzes, ja sogar eine

-
- 115 Kermani adressiert diese Parallele in seiner Kunstbetrachtung von Guido Renis Kreuzigung, die seinerzeit viel beachtete Kritik auslöste, weil er seine „Ablehnung der Kreuzestheologie“ mit den Worten „Gotteslästerung und Idolatrie“ markierte. Vgl. KERMANI, NAVID: Bildansichten: Warum hast du uns verlassen?, in: NZZ vom 14.3.2009, online unter: https://www.nzz.ch/warum_hast_du_uns_verlassen_guido_renis_kreuzigung-1.2195409 (letzter Zugriff: 13.09.2020). Im selben Artikel schreibt er: „Gewiss stösst mir die Lust, die katholische Darstellungen seit der Renaissance an Jesu Leiden haben, auch deshalb so auf, weil ich es von der Schia kenne und nicht kenne. Ich kenne es, weil das Martyrium dort genauso exzessiv bis hin zum Pornografischen zelebriert wird [...]“. Diese Passage, ebenso wie die Kritik an der „Hypostasierung des Schmerzes“, ist freilich nah an Metz' Ablehnung einer Kreuzestheologie, die vorgeht „wie in Mel Gibsons Film“ (METZ, Memoria, JBMGS 4, 65), und es ist auch im Rückblick noch verwunderlich, wie dieser Text zu einer Skandalisierung führen konnte, anstatt als theologischer Gesprächsauftritt verstanden zu werden. Denn auch aus christlicher Sicht, etwa im Horizont der in Kap. 3 und 6.10 angestellten Überlegungen, hat Kermanis Betrachtung Rezeptionspotenzial: „Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten, Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?“ Vgl. dazu auch STOSCH, KLAUS VON: Developing Christian Theodicy in Conversation with Navid Kermani, in: VOSS ROBERTS, MICHELLE: Comparing Faithfully. Insights for Systematic Theological Reflection, New York 2016, 89–106, 100f.
- 116 Vgl. KERMANI, Schrecken, 162–165. Er beruft sich dabei vor allem auf die Überlegungen Westermanns zu den Klageliedern sowie Kuschels (vgl. ebd., 163) und verweist auf Zeugnisse der christlichen Leidensmystik.
- 117 Ebd., 157; 252 noch stärker: „Wenn Gott selbst das Leiden ist, erübrigt sich jeder Protest gegen Ihn.“

Polemik gegen die darin ausgemachte Leidverherrlichung, helfen, diesen über lange Zeit blinden Fleck zu erhellen. Da dies seit einigen Jahrzehnten fester Bestandteil der christlichen Diskurslandschaft ist, wird man eher von einem zusätzlichen Erkenntnisort sprechen können. Attars Protest kann, mit christlichen Augen gelesen, erinnern helfen: Das Kreuz selbst soll nicht sein. Wird es Heilssymbol genannt, dann nicht wegen seines Grauens, sondern weil es deutlich macht, dass Gottes Liebeszusage auch in diesem Grauen noch ungebrochen gilt. Nichts daran macht das Kreuz weniger protestwürdig, nichts das Leiden selbst weniger leidvoll oder gar erstrebenswert. Sonst gerät man sehr schnell dazu, das Leiden als Identifikation mit dem Leiden Jesu und so als nachahmenswert zu stilisieren. Laut Leibniz etwa „braucht man sich darüber nicht zu beklagen, dass man gewöhnlich nur durch viele Leiden, und indem man das Kreuz Jesu Christi trägt, zum Heil gelangt. Diese Uebel machen die Erwählten zu Nachfolgern ihres Herrn und vermehren ihr Glück.“¹¹⁸

Oben zitierter Satz Kermanis ist dabei keineswegs zwingend. Auch wenn Gott als mitleidsfähig gedacht wird, kann er derjenige bleiben, dem Schöpfungs- und Errettungsmacht zukommen und der somit auch plausiblerweise Adressat der Anklage ist. Die Annahme der Leidensfähigkeit Gottes überschreitet dann diese Grenze, wenn sie Gott zugleich selbst macht- und hilflos vorstellt. Dieser Gott wäre wirklich nicht Adressat einer möglichen Klage – jedoch ebenso wenig möglicher Retter. Selbst wer aus guten Gründen das Apathieaxiom in seiner traditionellen Form ablehnt, kann sich von Attars *Musibatname* erinnern lassen, dass der Gott, über den hinaus größeres nicht gedacht werden kann, nicht einfach eine der vielen leidenden himmlischen Gestalten ist, an die sich der Wanderer im Werk fragend wendet, die ihm aber nicht zur Seite stehen können, da sie selbst unter ihrem Schicksal leiden. Auch in diesem Sinne nimmt die Gott adressierende Klage dessen Zusage an den Menschen *beim Wort*.¹¹⁹ Sie traut ihm die Macht der Rettung zu, und weigert sich gerade deshalb, den verzögerten Eintritt dieser Rettung hinzunehmen.

118 LEIBNIZ, Theodicee II, 122.

119 Vgl. für eine biblische Lesart des Gemeinten EBNER, MARTIN: Klage und Auferweckungshoffnung im Neuen Testament, in: DERS. u.a. (Hg.): Klage (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 73–87, 87; „Die erfahrene Rettung, im Alten Testament am Exodus festgemacht, in den neutestamentlichen Überlieferungen am Auferweckungsglauben, ist die Basis dafür, Not und Leid nicht einfach hinzunehmen, sondern zu dem zu schreien, dessen rettendes Eingreifen die Tradition bezeugt.“ Vgl. auch die Überlegungen von SCHÜLE, ANDREAS: Klage als Anfang der Theologie, in: SPRINGHART, HEIKE/THOMAS, GÜNTER (Hg.): Risiko und Vertrauen. Festschrift für Michael Welker zum 70. Geburtstag, Leipzig 2017, 37–53, 44 zu Ps 22,5f., in dem ähnliches ausgedrückt ist: „Unsere Väter vertrauten auf dich, und weil sie dir vertrauten, rettetest du sie. Zu dir schrien sie und wurden gerettet, sie hofften auf dich und wurden nicht zuschanden.“

9.4.4.3 Klage und second-person experience

An mehreren Stellen kam bisher schon in den Blick, dass auch dem Aufbegehren gegen Gott eine relationale Struktur inhärent ist. Die *Anklage* ist nur sinnvoll artikulierbar, wenn sie adressierbar ist: „Nur wer an den Höchsten glaubt, kann mit Steinen bis in den Himmel schmeißen.“¹²⁰ Es war zudem auch deutlich geworden, dass ein Zusammenhang zwischen Gottesnähe und Protest besteht, es die Freunde Gottes – eindeutig als Beziehungsbegriff erkennbar – sind, die sich äußern, wie es anderen nicht möglich wäre. Zum Zusammenhang von *second-person experience* und den bei Attar artikulierten Protesten stellen sich zwei Fragen: a) die grundsätzliche, wie diejenigen noch *Freunde* Gottes sein können, die Gott derart attackieren, b) die Frage danach, wie sich dies dort verhält, wo die Klage keine *Anklage* ist, mithin keinen Adressaten mehr kennt oder die Verbindung zu diesem explizit zurückgewiesen wird.

Ein möglicher Umgang mit a) war zuvor bereits implizit angesprochen. Denn Attar und Kermani zeigen auf, dass es gerade das Wissen um die Zusage Gottes ist, das mit dem Zustand der eigenen Welterfahrung nicht in Einklang gebracht werden kann und so die Anklage provoziert. Sofern dies das Aufbegehren initiiert, lässt es sich als „Gott um Gott bitten“ verstehen – nur dass die Bezeichnung noch zu fromm klingt. Stump hatte in der Auseinandersetzung mit Hiob festgehalten, dass dieser im Protest gegen Gott so sehr mit Gott verbunden ist, wie es ihm in seiner Situation möglich war – indem er gleichsam dessen Güte gegen die als Willkür erfahrene Allmacht einforderte.¹²¹ Nicht nur dürfen die Freunde Gottes ihn anklagen, weil sie ihm nahestehen; sie stehen Gott nahe, *indem* sie ihn anklagen und sich nicht damit arrangieren, dass die Welt nicht derart die Güte Gottes widerspiegelt, wie sie es koranisch doch sollte.¹²² Den so verstandenen Beziehungscharakter drückt auch Tatari aus, indem sie formuliert:

In einer lebendigen Beziehung zu Gott bedeutete dieser Schritt, den der Mensch in seinem Zerrissensein in Bezug auf Gott zu Gott geht, ein Mehr an

120 KERMANI, Schrecken, 172.

121 Vgl. STUMP, Wandering, 217.

122 Vgl. auch KERMANI, Schrecken, 213: „Die über das übliche Maß lieben, wagen es, den Gott einzufordern, wie Er sich selbst offenbart hat.“ In diesem Sinne ist auch Hiob einer der Freunde Gottes. Vgl. etwa, wie McCORD ADAMS, MARILYN: In Praise of Blasphemy, in: *Philosophia* 30 (2003), 33–49, 45 seine Anklage charakterisiert: ‚Job’s blasphemy shoulders the patriarchal vocation to speak to God ‚friend to friend‘ – not to ‚tell it like it is‘ or ‚call a spade a spade‘ (since this is beyond our competence) but faithfully to say how things strike him. Job spills out his view of things, first to his ‚friends,‘ but increasingly to God, Whom he deems more trustworthy.‘

Aufrichtigkeit des Menschen gegenüber Gott und damit gewänne die Beziehung in diesem Paradox an Ehrlichkeit, Tiefe und Kraft.¹²³

Insofern die Kommunikationssituation aufrichtiger und ehrlicher ist, vertieft und ermöglicht sie eine *second-person experience*. Auf dieser Spur lässt sich auch für die Frage nach 2) eine Antwort finden. Dazu lohnt ein Rückblick auf die Struktur der *second-person experience*, wie Stump sie entfaltet hatte, und wie sie die einzig angemessene Antwort Gottes auf das menschliche „Zerrissensein in Bezug auf Gott“, den Protest des Menschen, wäre. Wie dargestellt, können sich *second-person experiences* nach dem Grad ihrer Intensität unterscheiden.¹²⁴ Die intensivste Begegnungserfahrung besteht in *significant personal presence*, wie sie sich in Hiob 42 zwischen Hiob und Gott ereignet. Dafür allerdings sind Voraussetzungen auf beiden Seiten, hier: beim Menschen und Gott, nötig. Eine davon ist die Bereitschaft zur Selbstoffenbarung im ebenfalls zuvor dargestellten, nicht vorschnell als theologischen terminus technicus aufzufassenden Sinne: dem zur Sprachebringen dessen, was einem selbst zentral bedeutsam ist, so dass darin nicht nur *etwas über* die Person gesagt ist, sondern diese sich selbst zum Ausdruck bringt. Wie aber sollte das im Moment größter Verzweiflung und Absurdität, im Leiden selbst gelingen, wenn nicht diese alles andere erdrückenden Erfahrungen ebenfalls artikuliert würden? Kämen sie nicht zum Ausdruck, so würde entscheidendes, was die Gegenwart¹²⁵ des Menschen ausmacht, ungesagt bleiben und in diesem Maße auch die Aufnahme einer bedeutsamen Beziehung unterminiert. Hinzu kommt, dass es zur Leiderfahrung selbst gehören kann, diese nicht adäquat in Worte fassen zu können. Jochen Schmidt hat „reflexives Leiden“ etwa als „Erleben kritisch gewordener Kohärenz“ beschrieben, das sich gerade durch einen „Zustand der Unerzählbarkeit der eigenen Geschichte, als Zerfasern oder Stillstand der Zeit, als Verlust der Möglichkeit des Selbstausdrucks in der Sprache“ charakterisieren lasse.¹²⁶ Es kann also zum so verstandenen Leid gehören und es gerade ausmachen, „inkommunikabel“ zu sein.¹²⁷ Die Klage, so entfaltet Schmidt weiter, ist dann zu verstehen als die erneute Möglichkeit, einen Ausdruck für das

123 TATARI, Plädoyer, 285.

124 Vgl. STUMP, Wandering, 110 sowie Kap. 6.3. und 6.4.

125 Der Begriff „Gegenwart“ soll anzeigen, dass auch im Moment größter Leiderfahrung Menschen nicht darauf reduzier- und festlegbar sind, „Leidende“ zu sein, und dass dadurch noch kein Urteil über die Zukunft gesprochen ist.

126 SCHMIDT, Klage, 21.

127 Ebd., 16.

zu finden, was zuvor nicht sagbar war. In diesem Sinne gilt: „Klage ist Selbstausdruck des Leidenden, der sich selbst als Leidenden zur Sprache bringt.“¹²⁸

So können auch die Narren und Freunde Gottes bei Attar in der Artikulation ihres Leidens durch die Klage – und sei sie nicht (mehr) explizit an Gott gerichtet oder verwerfe der Protest den Wunsch, mit dem als ungerecht erfahrenen Gott in Beziehung zu treten – eine Sprache wiedergewinnen, die ein Schritt auf dem Weg zur Ermöglichung von *significant personal presence* sein kann. Sie bringen im Klagen, im Protest, im Aufstand *sich selbst* zum Ausdruck und ermöglichen so, dass Gott *ihnen* antworten könnte. Deshalb kann gerade darin noch das Ernstnehmen einer *möglichen* Gott-Mensch-Beziehung gesehen werden, die zur Bedingung hat, dass der Mensch sich nicht fromm verstellt. Täte er dies, käme er gerade nicht als er selbst zum Ausdruck, so dass auch in Bezug auf die Ermöglichung der *second-person experience* gelten kann, was Kermani über Hiob und die Narren sagt: „[...] in ihrer Verzweiflung sind sie religiöser als die Gläubigen, die Gott preisen, aber vor den realen Verhältnissen Seiner Schöpfung die Augen verschließen.“¹²⁹

128 Ebd., 121. Dabei ist auch die Klage, wie Schmidt ebd., 119 explizit deutlich macht, nicht auf ihren propositional darstellbaren Gehalt reduzierbar. Vgl. zudem ebd.: „Im Ausdruck verändert sich die leidvolle Intuition, indem sie in Sprache gefasst wird, die mit der Intuition niemals identisch sein kann. Insofern kann auch jene redundante Klage, die auf der Ebene der propositionalen Rede das Nichtseinsollende ein Nichtseinsollendes nennt, als konstruktive Praxis des Subjekts angesehen werden [...].“

129 KERMANI, Schrecken, 213.

Zugänge zum logischen Theodizeeproblem – Perspektiven einer *free will defense*

Weder die im Modus franziskanischen Wissens ergehende Antwort noch der sich in der Mystik artikulierende Protest können die theologische Reflexion überflüssig machen, warum überhaupt die Welt derart gestaltet ist, dass vielfältige Übel in ihr Platz haben und wie angesichts dieses Befundes die Rede vom gerechten Gott aufrechterhalten werden kann. Bereits im Motiv der Prüfung sowie insbesondere in den koranischen Begriffen *‘abd* und *ḥalīfa* kam der Gedanke der Freiheit als notwendige Voraussetzung für Verantwortung in den Blick. Bedenkt man zudem die Vehemenz, mit der der Koran die Menschen warnt, ermahnt und zum rechten Handeln auffordert, erscheint es kontraintuitiv, nicht einen starken Begriff der Freiheit impliziert zu sehen. Zugleich gilt auch hier, dass der Koran keine theoretische Abhandlung bietet, so dass sich Befürworter göttlicher Prädestination ebenso auf ihn berufen können.¹ Die Theodizeerelevanz der Frage wird noch einmal deutlicher, wenn man sich die frühislamischen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Willensfreiheit und göttlicher Allmacht vor Augen führt. Diese Frage nach der Reichweite der menschlichen Freiheit führt ins Zentrum der ersten großen Debatten der islamischen Geistesgeschichte und soll hier nur aufgerufen werden. Dabei bleibt das systematische Interesse leitend, was diese Diskurse zu einem Umgang mit der Theodizeeproblematik beitragen können. Daher verbinde ich die Darstellung mit der Rezeption gegenwärtiger Autoren, die auf diese Debatten rekurrieren, nicht in erster Linie, um sie historisch zu rekonstruieren, sondern um sie für die heutige Auseinandersetzung fruchtbar zu machen.

10.1 Die Diskussion um Willensfreiheit und Prädestination

Verortet sind diese frühislamischen Diskurse von Anfang an in einem Kontext, der die Frage nach der *Verantwortung* des Menschen virulent machte, wie sie zuvor auch in der Diskussion des Freiheitsbegriffs der *free will defense*

1 So betont Ess, Theologie IV, 489: „Willensfreiheit‘ in unserem Sinne des Wortes kommt kaum vor, weder als ‚Freiheit‘ noch als ‚Wille‘.“ Vgl. auch RENZ, Der Mensch, 409 sowie SCHOEN, ULRICH: Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum (Christentum und Islam im Dialog 2), Münster 2003, 121; 195.

zentral war. Dies war im zweiten islamischen Jahrhundert mindestens in einer doppelten Hinsicht der Fall. Zum einen stellt sich die Frage nach dem Verständnis der Gerechtigkeit und des Handelns Gottes, wenn dem Menschen selbst die Möglichkeit zukommt, als Akteur aufzutreten. Entweder, so das Dilemma, scheint die göttliche Allmacht relativiert, wenn dem Menschen ein Handlungsspielraum eingeräumt wird, oder die göttliche Gerechtigkeit nicht denkbar.² Zum anderen ist auch diese Debatte nie losgelöst von ihren politisch-theologischen Implikationen zu betrachten, die ebenfalls die Frage nach der Verantwortung zentral machen. So wurde etwa der Herrschaftsanspruch der Umayyaden mitunter mit dem Verweis auf einen göttlichen Entschluss begründet,³ und auch der Mu‘tazilit ‘Abd al-Ġabbār scheint diese Ansicht kritisiert zu haben.⁴ Man wird dies nicht überbewerten dürfen,⁵ aber wenigstens in der Rekonstruktion einen wichtigen Hinweis auf die *praktischen Implikationen* der Debatte sehen, die bis heute, nicht zuletzt durch politische Theologien, betont werden. Die theodizeerelevante Frage dieser frühen Diskussionen lautet also: Wie sind Verantwortung des Menschen einerseits und die Gerechtigkeit sowie Allmacht Gottes andererseits konsistent denkbar?

10.1.1 *Die Annahme menschlicher Handlungsmacht zur Wahrung der göttlichen Gerechtigkeit*

Es überrascht daher nicht, dass die Verteidigung der menschlichen Verfügungsgewalt über seine Taten früh, etwa von Ḥasan al-Baṣrī, gegen eine strikte Vorherbestimmung verteidigt wurde, um die *Verantwortung* des Menschen plausibilisieren zu können.⁶ Der etwas sperrige Begriff der „Verfügungsgewalt“ verweist auf den Kontext der Debatte: Kann es einen anderen

2 Vgl. die von aṭ-Ṭabarī notierte Frage eines Denkers, der wegen seiner Ansicht zum Thema hingerichtet worden sein soll (vgl. WATT, *Free Will*, 137): „[...] Ghailān asked: Does God will that He should be disobeyed? His opponents countered with the question: Is He disobeyed against His will? Ghailān was silenced.“ Zit. nach SEALE, MORRIS: *Muslim Theology. A Study of Origins with reference to the Church Fathers*, London 1964, 18.

3 ESS, *Theologie IV*, 492f. hält fest, dass der Gedanke der Prädestination „deren Gottesgnadentum gerade recht [kam].“ Vgl. auch WATT, WILLIAM MONTGOMERY: *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh 1998, 83; und bereits GOLDZIEHER, IGNAZ: *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 98 hält fest, dass der „Schicksalsglaube“ geholfen habe, „das Volk im Zaum zu halten“.

4 JACKSON, *Islam*, 64, FN 94 notiert, er „makes the explicit claim that the early Umayyads championed the doctrine of crass predeterminism (*jabr*) in order to lend religious sanction to acquiescing to their tyrannical rule.“

5 Beide Positionen mussten keineswegs zwingend einhergehen; vgl. ESS, *Theologie I*, 24.

6 Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 234; ESS, *Theologie II*, 48; ebd., 41 gibt er 21/642–110/728 als Lebensdaten an.

Handelnden außer Gott allein geben? Auf diese Weise Gottes Macht zu sichern dürfte ein Leitmotiv gewesen sein, um eine Form von Determinismus zu verteidigen, die an frühe Vorläufer von Frankfurts „Black“ erinnert. Verleiht nämlich Gott dem Menschen je neu eine Handlungskompetenz, „[...] warum soll er das nicht erst tun, wenn die Handlung bereits geschieht und entsprechend seinem ewigen Willen abläuft?“⁷ So ist es nur konsequent, dass in der Folge sogar die Position vertreten wurde, Gott erschaffe auch den Unglauben.⁸ Verfügte allerdings der Mensch nicht über die alternativen Möglichkeiten, eine Handlung zu begehen oder zu unterlassen, weil Gott der allein wirksame Akteur ist, so wäre die Bestrafung des Sünders eine Ungerechtigkeit,⁹ und die koranische Aufforderung zum Glauben sowie die Ablehnung des Unglaubens selbstwidersprüchlich.¹⁰ Gott allerdings, so heißt es in einem Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebenen Schreiben, sei zu gerecht, um den Menschen in eine derart ausweglose Situation zu führen.¹¹ Der (zumindest die Zuschreibung von Verantwortung ermöglichende) freie Wille des Menschen muss also angenommen werden, wenn die Denkbarkeit der göttlichen Gerechtigkeit aufrechterhalten und Gott selbst vom Tun des Bösen ferngehalten werden soll. Diese Forderung wird problemgeschichtlich zunächst mit den Qadariten verbunden, die im frühen zweiten islamischen Jahrhundert in ähnlicher Weise das Verhältnis von Prädetermination, Vorherwissen und Freiheit diskutiert haben, wie es in der christlichen Theologiegeschichte problematisiert wurde und bis heute in der analytischen Religionsphilosophie virulent ist.¹² Vor allem aber ist die Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit durch die Betonung der Handlungsvollmacht des Menschen mit keiner Gruppierung so assoziiert wie mit der Mu‘tazila,¹³ die sich mitunter auf die Überlegungen Ḥasan al-Baṣrīs

7 So fasst ESS, *Theologie IV*, 484 die Ansicht des Hanafiten Nağğār zusammen.

8 Vgl. ebd., 502f.

9 Vgl. ebd.f. sowie 269 und NAGEL, TILMAN: *Geschichte der islamischen Theologie*. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, 113.

10 Vgl. die Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebene Aussage in RIPPIN, ANDREW/KNAPPERT, JAN (Hg.): *Textual Sources for the Study of Islam*, Manchester 1986, 117: „If disbelief was from God’s decree and determination (*qadar*), He would approve of one who did it.“

11 Vgl. ORMSBY, *Theodicy*, 19; In der Übersetzung bei ESS, *Theologie IV*, 507: „Unser Herr ist zu barmherzig, zu *gerecht* und zu edel, um seinen Knechten dies anzutun.“

12 Vgl. knapp ESS *Theologie IV*, 492f. Eine typische Frage betrifft etwa die Vorbestimmung des Todeszeitpunkts.

13 Zumeist wird eine Schule von Baṣra von einer in Bagdad unterschieden, ohne dass sich darunter jeweils klar festgelegte, institutionalisierte Gruppierungen zusammengefunden hätten, wobei der einende Faktor in den fünf Prinzipien lag. Vgl. JACKSON, *Islam*, 50f.; HEEMSKERK, MARGARETHA: *Suffering in the Mu‘tazilite Theology*. ‘Abd al-Jabbār’s teaching on pain and divine justice (*Islamic philosophy, theology and science 41*), Leiden 2000, 13f.; ‘Abd al-Ġabbār wird dabei der Schule von Baṣra zugeordnet, und zwar

berief¹⁴ und im frühen zweiten Jahrhundert im Irak entstand. Ohne die historische Diskussion aufzurollen, wird man dies als eigentliche Pointe festhalten können: Gott nicht mit dem Bösen zu belasten war der theologische Grund, den menschlichen Handlungsspielraum zu verteidigen.¹⁵ Der Mu'tazila musste dies umso bedeutsamer erscheinen, als die *Gerechtigkeit* selbst zu ihren schulbildenden Prinzipien zählte,¹⁶ so dass sie, trotz aller Differenzen, als *ahl al-'adl wa 'l-tawḥīd* bekannt wurden.¹⁷ Gerechtigkeit wurde so in ihren Augen „zu einem ethischen wie kosmischen Prinzip“¹⁸ und einem zentralen Gottesattribut, um das ihr theologisches Denken strukturiert wurde.

10.1.2 Die mu'tazilitische Perspektive

Anja Middelbeck-Varwick hat die Auseinandersetzung der späten Mu'tazila mit der Frage der Willensfreiheit im Werk 'Abd al-Ġabbārs (gest. ca. 415/1024)¹⁹ nachgezeichnet und im Kontext der Theodizeedebatte verortet: Da die bösen Handlungen des Menschen aus mu'tazilitischer Sicht strikt diesem selbst, nicht Gottes Verursachung zugerechnet werden, ist hier eine Spur gelegt, die für eine *free will defense* anschlussfähig ist. Der Gedankengang korrespondiert dabei strikt der zentralen Bedeutung des oben benannten Gerechtigkeitsprinzips. So macht 'Abd al-Ġabbār in seiner Reflexion auf die Implikationen der göttlichen Gerechtigkeit deutlich, dass Gott erstens nur das moralisch Gute tue, so dass Gott das Böse weder wolle noch schaffe,²⁰ und zweitens, Thomas

(vgl. ebd., 14) der Bahšammīya, die mit al-Ġubbā'ī assoziiert wird, eben jenem Denker, der die Geschichte über das eschatologische Schicksal der drei Brüder erzählt haben soll. Nicht zuletzt wegen der Betonung der Freiheit ist die Mu'tazila in der Moderne vielfach rezipiert worden; vgl. etwa SCHOEN, Gottes Allmacht, 132–138.

14 Vgl. ESS, Theologie II, 48.

15 Laut JACKSON, Islam, 58 ist dies sogar „the whole point of affirming free will and autonomous human efficiency“. Vgl. auch ESS, Theologie IV, 489; WATT, Free Will, 138.

16 Für eine Übersicht über die wichtigsten Akteure vgl. MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 238 sowie GIMARET, DANIEL: Art. Mu'tazila, in: IE², online unter: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0822 (letzter Zugriff: 20.10.2020).

17 Zum ersten Mai wohl bei 'Amr ibn 'Ubad; vgl. ESS, Theologie IV, 508.

18 SCHULZE, REINHARD: Das Böse in der islamischen Tradition, in: LAUBE, JOHANNES (Hg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003, 131–200, 160.

19 Vgl. zu Biografie und Werk MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 241–245; JACKSON, Islam, 57f.; TATARI, Gott und Mensch, 91–94; HEEMSKERK, Suffering, 36–53. PETERS, God's Created Speech, 14 gilt er als „a true and good Mu'tazilite: he knew the history of his school and its ideas and became the great compiler“ of the Mu'tazilite ideas as developed in former centuries by his great predecessors.“ Zit. nach: REYNOLDS, GABRIEL SAID: The Rise and Fall of Qadi 'Abd al-Jabbar, in: International Journal of Middle East Studies 37 (2005), 3–18, 3.

20 Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 256. Das ist nicht gleichbedeutend damit, dass Gott das Böse nicht tun *könnte*, was 'Abd al-Ġabbār explizit als Möglichkeit festhält.

nicht unähnlich, auch dem Menschen nicht zurechenbare Leidfaktoren nur deshalb existierten, weil daraus Gutes hervorgebracht werden könne. Er hält fest, „[...] that he only causes sickness and illness in order to turn them to advantage.“²¹

Schmerz selbst sei für ihn *lutf*, eine göttliche Hilfe,²² so dass erneut christliche und islamische Denker einander in der Annahme einer „therapeutischen“ Wirkung des Leidens begegnen. Um überhaupt Gerechtigkeit von Gott aussagen zu können, scheint ‘Abd al-Ġabbār der praktischen Vernunft des Menschen eine Einsicht darüber zuzutrauen, was moralisches Handeln ausmache oder zumindest mit diesem unvereinbar sei. Für das Handeln Gottes gilt, wie Middelbeck-Varwick zusammenfasst: „Was der Mensch als böse erkennt, muss umso mehr dem gerechten Gott als böse gelten.“²³ Denn Gerechtigkeit ist grundlegend zu verstehen, als „das Wissen darüber, dass Gott frei ist von

Allerdings entscheide Gott sich, es nicht zu tun. Vgl. JACKSON, Islam, 59, der auf den Unterschied zu Nazzām verweist, der genau dies angenommen hatte, dass Gott nicht anders als bestmöglichen handeln *könne*. Für das mu‘tazilitische Denken zeigt sich hier eine ähnlich debattierte Verhältnisbestimmung von Allmacht und Gerechtigkeit, wie in der christlichen Theologie mitunter die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Wesen als Liebe und seiner Freiheit aufgeworfen wird. Vgl. zur Anschärfung dieser Frage LERCH, MAGNUS: Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (ratio fidei 56), Regensburg 2015, 237f. Vgl. ebenso PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, 301: „Allerdings, ich betone es nochmals: Ein Gott, der nur sein willkürlich-dämonisches Spiel mit uns triebe, verdiente nicht unser Vertrauen – er wäre ja nicht einmal moralisch. Wir müssten dann schlechter von ihm denken, als wir es von Menschen tun möchten. Und jeder, der zur Würde der eigenen Freiheit erwacht, könnte diesem Gott nur den Rücken kehren. Dennoch resultiert daraus weder ein Anspruch an Gott noch steht Gott selbst unter einer Notwendigkeit – es sei denn die Entschiedenheit zur Treue, die er sich selbst auferlegt.“

21 Zit. nach MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 257.

22 Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 243. Schmerz kann dies laut ebd., 273 für ‘Abd al-Ġabbār sein, insofern er „eine zur Pflichterfüllung motivierende Handlung Gottes bzw. eine Information über eine Pflicht“ ist. Vgl. dazu auch ebd., 286. Die Übersetzung „Hilfe“ wählt auch TATARI, Gott und Mensch, 108. Dass häufig „Gnade“ übersetzt wird, macht eine christlich-theologische Bezugnahme natürlich verlockend, vgl. etwa die ebd., 110 aufgeführten Fragen nach den Kriterien der Zuwendung derselben. Ebd.f. kritisiert Tatari, dass bei ‘Abd al-Ġabbār eine Engführung vorherrsche, die „[...] damit den Begriff um theologisch zentrale Dimensionen [bringe], die Gott als ein Gegenüber charakterisieren würden, das empathisch Anteil nimmt.“

23 MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 258. Auch TATARI, Gott und Mensch, 103 beschreibt die Erkenntnisweise ‘Abd al-Ġabbārs als von einer Reflexion auf menschliches Verhalten, nicht von der Offenbarung, ausgehend, hält in einem Vergleich mit Kant jedoch fest, „[...] dass der Mensch in der Argumentation ‘Abd al-Ġabbārs in einer zirkulären Bewegung mit Gott verbunden ist, wenn es bei ihm heißt, dass der Mensch Gott erkennt mit der Vernunft, die er von Gott bekommen hat.“ (ebd., FN 75)

jeglichem ethisch Schlechten [*qabīḥ*] und [das Wissen darüber], dass alle seine Handlungen ethisch gut [*ḥasan*] sind.“²⁴ Von Gott ist also nicht angemessen gesprochen, wenn ihm Taten zugeschrieben werden, die Menschen nur als verdammungswürdig beurteilen können. Der Rekurs auf eine höhere göttliche Moral, die mit der menschlichen nichts zu tun hat, ist für ‘Abd al-Ġabbār und die Mu‘tazila kein gangbarer Weg. Dass das Zufügen von Ungerechtigkeiten in sich schlecht ist, gilt ‘Abd al-Ġabbār als *‘ilm ḍarūri*, als notwendiges Wissen, das er seinen Mitmenschen unterstellt, sofern sie zum Vernunftgebrauch fähig sind.²⁵ Gottes Handlungen sind also nicht willkürlich und auch nicht nur deshalb gerecht, weil er sie ausführt. Vielmehr gehe die Mu‘tazila von einer „Selbstverpflichtung Gottes“²⁶ zur Gerechtigkeit aus. Verhindert dies, dass Gott böse Handlungen zugeschrieben werden, macht es die Frage umso virulenter, wieso der Mensch leidet. So wie die moderne Theodizee-debatte thematisiert, ob es moralisch hinreichende Gründe für Gott geben könnte, nicht jedes Leiden zu verhindern, kennt ‘Abd al-Ġabbār eine Reihe von Ausnahmeklauseln, die einen *scheinbar* ungerechten Akt als gerechtfertigt gelten lassen könnten. Dies ist der Fall, wenn

- 1) ein höherer Gewinn damit verbunden ist, der größer ist als das Leiden,
- 2) wenn größeres Übel abgewendet werden könnte,
- 3) wenn das Leiden verdient ist, und
- 4) wenn bei der Handlung die Intention vorliegt, eines dieser Ziele zu erreichen.²⁷

24 Zit. nach TATARI, Gott und Mensch, 102, die hier aus dem *Kitāb uṣūl al-ḥamsa* übersetzt. Interessant ist ebd. der Hinweis: „Und er straft niemanden für die Sünden, die ein anderer begangen hat, weil das unethisch [*qabīḥ*] wäre. Und Gott ist weit entfernt davon [dies zu sein].“ Dies ist ein Hinweis, der sich häufiger findet; vgl. etwa GHALY, Islam and Disability, 45. Aus der Perspektive christlicher Theologie mag man hier zugleich das Echo einer Erbsündenkritik mitschwingen hören, die auch innerchristlich bis heute vorgebracht wird. Im Kontext einer Auseinandersetzung mit der *free will defense* bleibt ‘Abd al-Ġabbārs Hinweis auch dann noch wichtig, wenn eine derartige Erbsünden-theologie in der Gegenwart kaum mehr vertreten wird. Bereits die häufig gebrauchte Rede von einer „augustinischen Theodizee“ lässt zumindest noch daran erinnern, denn bei Augustinus ist, streng genommen, Leiden niemals unverschuldet.

25 Vgl. HEEMSKERK, Suffering, 123. Zur Unterscheidung von *‘ilm ḍarūri* und *‘ilm muktasab* im Denken ‘Abd al-Ġabbārs vgl. TATARI, Gott und Mensch, 94f.

26 ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 123.

27 So nahezu wörtlich HEEMSKERK, Suffering, 124 in ihrer Übersetzung von *Muḡnī XIII*, 298, 8–9: „[...] injustice is every harm that – does not involve a profit that outweighs it, – does not avert a harm greater than it, – is not deserved, – and is not done on the supposition that it has one of the mentioned aspects“.

Im Blick auf 1) und 2) zeigt sich ‘Abd al-Ġabbār zudem sensibel für die Frage, wie weit diese Rechtfertigung tragen könne, indem er anerkennt, dass dies unter dem Vorbehalt der Zustimmung durch die betroffene Person stehen müsse.²⁸ Vor einem ähnlichen Problem hatte die thomanische Defense Stumps gestanden, das sie zu lösen suchte, indem sie eine implizite Einwilligung für Glaubende postulierte und in der Abwendung des größtmöglichen Übels (i.e. der dauerhaften Trennung von Gott) einen rechtfertigenden Grund im Falle Nichtglaubender sah. ‘Abd al-Ġabbār’s Lösung ist nicht unähnlich, denn er unterstellt, dass es im Falle einer deutlich größeren Kompensation unsinnig wäre, seine Zustimmung zu verweigern, etwa wenn jemand 1000 Dinar dafür erhalte, aufzustehen, anstatt sitzen zu bleiben.²⁹ Hier wird man sicherlich zurückfragen müssen, ob dieses Beispiel die Abgründe menschlichen Leidens wahrnimmt, zugleich ist die Aussageabsicht deutlich erkennbar: Erstens erkennt ‘Abd al-Ġabbār an, dass der Begriff der Gerechtigkeit impliziert, dass der Mensch nicht bloßer Willkür ausgesetzt sein *soll*, und zweitens sucht er deutlich zu machen, dass Gott in einer Weise handelt, die diese Grenze nicht verletzt.

10.1.2.1 Der Gerechtigkeitsbegriff im Blick auf *malum morale* und *malum physicum*

Deshalb, um Gott nicht in die Nähe vom Tun des Bösen zu rücken und am systembildenden³⁰ Zentralbegriff der Gerechtigkeit festhalten zu können, zeichnet der Mensch für das *malum morale* selbst verantwortlich, was erneut die Frage nach dessen Handlungskompetenz aufwirft. Für ‘Abd al-Ġabbār ist dabei das Andershandelnkönnen eine zentrale menschliche Fähigkeit, die seine Verantwortlichkeit begründet. Denn „das Vermögen zu einer Handlung ist die der Handlung vorausgehende Fähigkeit zu zwei alternativen Handlungen,

28 Wiederum, ähnlich wie bei Stump, gilt dies nur für den Fall, dass auch der Vernunftgebrauch unterstellt werden kann: HEEMSKERK, *Suffering*, 127: „[...] if the harmed person is an adult of sound mind, he must give his consent to be harmed for this profit.“

29 Vgl. HEEMSKERK, *Suffering*, 129. Eine Lösung, die noch näher bei Stump und Thomas liegt, scheint Ibn Mattawayh vertreten zu haben. Hier gilt Leiden unfreiwillig *secundum quid*, denn er ist der Ansicht, „[...] that those who are *mukallaḡ* have given God some kind of silent permission to inflict pain on them. His opinion is that if they know God, they also know that God will certainly compensate them for the pain He inflicts on them [...]“ (HEEMSKERK, *Suffering*, 158f.). Im Hinblick auf 3) ist zudem virulent, wer das Recht habe, eine solche Strafe zu verhängen (vgl. ebd., 131), so dass dieser Grund nicht vorschnell als entschuldigend angeführt werden kann; 4) hingegen zeigt die Fokussierung auf den Akteur der leidverursachenden Handlung – eine von den Betroffenen ausgehende Perspektive mag die Rolle der Intention anders bewerten.

30 Vgl. TATARI, *Gott und Mensch*, 101.

d.h. zu einer Handlung und ihrem Gegenteil“.³¹ So ist die ausgeführte Handlung auch nicht durch die sie motivierenden Gründe determiniert zu denken: zwar gäbe es „Gründe und Einflüsse, aber dem frei Handelnden verbleibt die Fähigkeit, zu handeln oder nicht zu handeln.“³² Zugleich erlaube es ‘Abd al-Ġabbār sein optimistisches Menschenbild, die Vorstellung einer Entscheidung zum Bösen *um des Bösen willen* auszuschließen – „Er glaubt zu beweisen, dass der Mensch nur dann das Böse wählt, wenn er es für notwendig hält, nicht aber aufgrund des Bösen selbst.“³³

Das vom Menschen zugefügte Übel kann also wirklich als solches bezeichnet und zugleich in dem Sinne von Gott ferngehalten werden, dass er die Handlung nicht selbst vorherbestimmt hat oder ausführt. Zugleich folgt aus dem Gerechtigkeitsattribut, das nicht vom Menschen verursachtes Leid, als dessen Urheber Gott gedacht wird, *nützlich* sein müsse – sonst würde schließlich wiederum der Gerechtigkeitsbegriff nicht aufrechterhalten werden können.³⁴ Eine gewisse Nähe zu Stumps dominikanischen Überlegungen ist erneut kaum von der Hand zu weisen, wenn etwa gesagt wird, dass Schmerz „dann als gute Widerfahrnis gilt, wenn der geschädigten Person ein Nutzen zuteil wird, der den Schmerz überwiegt oder größerer Schaden dadurch abgewehrt wird.“³⁵ Noch deutlicher wird dies an ‘Abd al-Ġabbār’s Beschreibung des Bedeutungsumfangs von *lutf*, der in der Tat an die Frage nach dem Zusammenwirken von Gnade und menschlicher Freiheit erinnert. So umfasse der Begriff, was „eine Einladung darstellt [Gott] zu gehorchen, bzw. diese Wahl als naheliegender empfinden lässt, ohne dabei den freien Willen einzuschränken [...]“.³⁶ *Lutf* ist also etwas in dem Maße, in dem es den Menschen dazu motiviert, seinen Verpflichtungen nachzukommen. Dazu kann unter anderem auch das Wirken der Propheten zählen;³⁷ das Konzept ist also keinesfalls auf Leid engzuführen, sondern als motivierende Kraft zu verstehen, sich dem Guten zuzuwenden: „In sum, *lutf* might be viewed as either acts or occurrences that inspire people

31 MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 271.

32 Ebd., 284.

33 Ebd., 326. „Um des Bösen willen“ das Böse zu wählen ist auch nach Kant dem Menschen nicht möglich, „es würde den Menschen zum Teufel machen“, wie DALFERTH, Malum, 289 festhält. Dies leugne bei Kant allerdings *nicht* die abgründigen Möglichkeiten menschlichen Handelns, sondern konkretisiere laut ebd., 290, „dass sein moralisches Personsein verspielt, wer sich so zum Bösen bestimmt.“

34 Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, Die Grenze, 286.

35 Ebd., 289.

36 Zit. nach: TATARI, Gott und Mensch, 108 (Übersetzung von *Muġnī* 13,9).

37 Vgl. HEEMSKERK, Suffering, 151.

to do good or as the answer to the question of why bad things happen to good people.“³⁸

10.1.2.2 Schöpfungssinn

Hier drängt sich erneut die Frage auf, die auch in der Debatte zur *free will defense* oder in Rouzatis Rekonstruktion der „mystischen Theodizee“ aufkommt: Wieso kann Gott dem Menschen das Gut, das ihm zuteilwerden soll, nicht schenken, ohne ihn diesem Leiden auszusetzen? Anders: Wozu die Möglichkeit zum zerstörerischen freien Willen, ohne den auch die Notwendigkeit leiderzeugender göttlicher „Hilfe“ nicht nötig wäre? Allzu sehr scheint dies Bayles Beispiel eines Vaters zu ähneln, der dem Kind zunächst die Beine bricht, um es dann mit seiner Heilkunst zu beeindrucken.³⁹ In der Logik ‘Abd al-Ġabbārs ist dies jedoch keine Willkür, sondern hängt mit der Idee des *taklif* zusammen. Danach stehen Menschen, die über die nötigen geistigen Voraussetzungen verfügen, in der Verantwortung, die Verpflichtungen zu erfüllen, die Gott ihnen auferlegt hat.⁴⁰ Ein solcher Mensch ist ein *mukallaf*;⁴¹ jemand, dem die Erfüllung einer Pflicht aufgetragen und der für diese, auch rechtlich, verantwortlich ist. Dieses Verhältnis ist aber *für den Menschen* ein Nutzen, ermöglicht es ihm doch etwas, das ohne die Pflichterfüllung unerreichbar bliebe. Denn sich in Freiheit der Belohnung Gottes als würdig zu erweisen sei eine andere und höhere Möglichkeit als ein unverdientes Geschenk zu empfangen. Die Differenz bestehe darin, dass „a reward is given with honour and respect for its receiver, and a gift is not (*Mughnī* XIII, 393: 4–5).“⁴² Dem Menschen wird so von Gott die Möglichkeit eröffnet, *würdiger Empfänger* statt unmündiger Bittsteller zu werden, was durch eine Erschaffung in die Vollendung hinein gerade verhindert würde. Freiheit scheint die Bedingung der Möglichkeit dafür zu sein, den Schöpfungszweck zu erfüllen, der pointiert darin besteht, „dem Menschen zu nutzen.“⁴³

38 JACKSON, Islam, 62.

39 Vgl. NEIMAN, Das Böse, 189.

40 Vgl. HEEMSKERK, Suffering, 142.

41 Zum Konzept vgl. ebd., 142–148; GHALY, Islam and Disability, 29–32. Die Wurzel *k-l-f* „denotes the idea of a difficult task, requiring a great effort to perform“ (GIMARET, D.: Art. Taklif, in: IE²); vgl. ebd. zur Unterscheidung ‘Abd al-Ġabbārs zwischen *taklif ‘aqlī* und *taklif samī*, durch Verstandesgebrauch bzw. durch Offenbarung erkannte Verpflichtung.

42 HEEMSKERK, Suffering, 146. Der Gedanke scheint anschlussfähig an gegenwärtige Diskurse über Möglichkeit und Unmöglichkeit der Gabe.

43 TATARI, Gott und Mensch, 104. „*li yanfa’ahum*“ lautet die Wendung; vgl. auch JACKSON, Islam, 61.

Dabei scheint ‘Abd al-Ġabbār der Verantwortung des Menschen viel zuzutrauen⁴⁴ und zugleich das Argumentationsziel nicht aus den Augen zu verlieren, Gott nicht mit dem *malum morale* zu belasten. Ein Beispiel verdeutlicht dies: Wer jemandem ein Messer gebe, um damit ein Schaf zu schlachten, sei nicht verpflichtet, eine Wiedergutmachung zu leisten, falls derjenige sich dann entscheide, nicht das Schaf, sondern einen Menschen zu töten.⁴⁵ Es ist nahelegend, das Messer als die menschliche Freiheit zu verstehen, so wie auch im Diskurs der *free will defense* immer wieder das Argument vorgetragen wird, die „Waffe“, die der Mensch erhalten habe, sei zu offensichtlich missbrauchsanfällig, um sie zu rechtfertigen. Für ‘Abd al-Ġabbār jedenfalls folgt, was sich als Theodizeeversuch lesen lässt, nämlich „that God does not have to compensate for enabling living beings to inflict pain on other living beings (*Mughnī* XIII, 468: 8–16).“⁴⁶

10.1.2.3 Die Frage eschatologischer Versöhnung

Wird das *malum physicum* also mitunter als *lutf*, göttliche Unterstützung im Sinne der oben genannten Ausnahmeklauseln 1) und 2) erwähnt, um den Menschen zur Pflichterfüllung zu motivieren, ist zugleich betont, dass der angenommene Nutzen der leidenden Person selbst zugutekommen müsse. Dies macht *par excellence* erneut das Leiden der Kinder unerklärbar und führt zur Brückenannahme der jenseitigen Kompensation.⁴⁷ Diese allerdings wirft ebenfalls die Probleme auf, die innerkoranisch in Sure 18 bereits angedeutet wurden und die auch in der Diskussion der *free will defense* nicht als „gelöst“ bezeichnet werden können. Nicht nur der Tod rechtlich nicht verpflichteter Menschen, wie unmündiger Kinder, sondern auch das Schuldgeflecht, in das sich Menschen verstricken sowie die auf diese Weise entstehende unabgegoltene Gerechtigkeit führen ‘Abd al-Ġabbār dazu, Wiedergutmachungen anzunehmen, die Geschöpfe untereinander zu leisten haben. Dies bezieht sich explizit nicht nur auf Gott und den Menschen, sondern auch auf den zwischenmenschlichen Bereich, ja sogar auf die Verletzungen, die Mensch und Tier einander zufügen; „Every pain inflicted by one creature on another

44 So folgt aus mu‘tazilitischer Sicht aus dem Attribut der Gerechtigkeit, dass die Verpflichtung des Menschen nicht unerfüllbar sein kann, was zudem unter Verwendung des Terminus auch koranisch betont ist. Vgl. GIMARET, D.: Taklif.

45 Vgl. HEEMSKERK, *Suffering*, 164. Vgl. für ein strukturanaloges Beispiel mit gegenteiliger Schlussfolgerung BLUMENTHAL, *Theodizee*, 84f.

46 HEEMSKERK, *Suffering*, 164.

47 Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 293 mit Verweis auf HEEMSKERK, *Suffering*, 155; JACKSON, *Islam*, 63; zum Problem ebenfalls ORMSBY, *Theodicy*, 244f.; GHALY, *Islam and Disability*, 36f.

is compensated for.“⁴⁸ Der dabei verwendete Begriff *‘iwaḍ* bezeichnet in der Rechtssprache den jeweils geschuldeten Gegenwert. So seien etwa der Kaufpreis und der verkaufte Gegenstand jeweils *‘iwaḍ*.⁴⁹ So sehr sich die Frage aufdrängt, ob eine „Rekompensation“ dieser Art nicht immer zu spät kommt, so sehr drückt sie das Bewusstsein aus, dass es noch „offene Rechnungen“ gibt und die Leidenden nicht einfach zu Kollateralschäden des göttlichen Plans werden können, sofern das Attribut der Gerechtigkeit aufrechterhalten werden soll. Dieses selbst verweist auf einen eschatologischen Überschuss: Zwischen Gott und Mensch, aber auch zwischen den Geschöpfen, muss noch „etwas beglichen“ werden. Dabei geht ‘Abd al-Ġabbār, nicht unoptimistisch, davon aus, dass auch dem Verbrecher immer genügend Möglichkeit verbleibe, selbst diese Wiedergutmachung zu leisten.⁵⁰

10.1.2.4 Möglichkeiten gegenwärtiger Rezeption

a) Free will defense

Anja Middelbeck-Varwick konstatiert dem Entwurf exemplarisch eine „große Nähe“ zur *free will defense* Richard Swinburnes.⁵¹ Die Berührungspunkte mit Thomas bzw. Stumps dominikanischer Rekonstruktion der thomanischen Theodizee sollten ebenfalls deutlich geworden sein. Bei der Frage leidrechtfertigender Faktoren treten sie beinahe als Verbündete auf, und auch Stumps Defense hat einen *mukallaḥ* im Blick. Zugleich hält Middelbeck-Varwick überzeugend fest, dass die Annahme eines instrumentellen Nutzens der Leiden, die ‘Abd al-Ġabbār in Bezug auf das nicht einer Freiheitsentscheidung entspringende *malum physicum* ausmacht, in dieselben Probleme gerät wie die entsprechenden christlichen Versuche,⁵² so dass die an Stumps dominikanischer Defense vorgebrachte Kritik hier nicht wiederholt werden muss. Es zeigt sich allerdings, dass theodizeerelevante Diskussionen früh in die Mitte islamisch-theologischen Denkens rückten. Darüber hinaus bietet sich ein doppelter Anknüpfungspunkt: zum einen in der andauernden Debatte über Willensfreiheit und die Reichweite menschlicher Verantwortung im Blick auf

48 HEEMSKERK, *Suffering*, 178.

49 Vgl. LINANT DE BELLEFONDS, Y.: Art. *‘Iwaḍ*, in: EI².

50 Vgl. HEEMSKERK, *Suffering*, 179. Man mag darin auch das Bewusstsein sehen, dass allzu häufig präziser von „Opfern und Tätern zugleich“ gesprochen werden müsste. Auf die Schwierigkeit, eine vereinfachende Zuordnung vorzunehmen, ohne beide Kategorien ineinander aufzulösen, wird auch in der gegenwärtigen christlichen Debatte reflektiert, vgl. etwa REDIKER, *Die Fragilität*, 78, FN 96.

51 MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 328. Vgl. auch DIES.: *Cum Aestimatione*, 272.

52 Vgl. MIDDELBECK-VARWICK, *Die Grenze*, 326.

gegenwärtig in der Religionsphilosophie diskutierte Theodizeeentwürfe. Das im Hinblick auf das *malum morale* entscheidende Moment scheint mir auch hier darin zu liegen, dass die *Verantwortung* des Menschen durch seine alternativen Handlungsmöglichkeiten erhellt wird – ohne eine anachronistische Verortung des Freiheitsverständnisses im gegenwärtigen Koordinatensystem vornehmen zu müssen. Gerade die alternativen Möglichkeiten scheint auch Jackson im Blick zu haben, wenn er gegen Watt festhält, dass die Mu‘tazila „fully anticipated the modern understanding of the concept.“⁵³ Auch Ogden konstatiert der Mu‘tazila „robust libertarian Freedom“⁵⁴, und Tatari bezeichnet die Auffassung ‘Abd al-Ġabbār als „dezidiert inkompatibilistische Freiheitstheorie“⁵⁵. Dass hier eine Anschlussfähigkeit an die analytischen Diskussionen zur *free will defense* gegeben ist, liegt nahe und ist von Anja Middelbeck-Varwick aufgewiesen worden. Jon Hoover hält sogar explizit fest: „Mu‘tazilī Kalām theology provides the primary instance of an Islamic free-will theodicy.“⁵⁶ Ohne anachronistisch sein zu wollen, ist hier eine Spur gewiesen, die es wenigstens erlauben würde, einen gegenwärtigen islamischen Zugang zur *free will defense* als „Ġabbāritische Theodizee“ zu bezeichnen, so wie christlicherseits Augustinus als Referenzpunkt der Tradition angegeben wird.

b) Die Rezeption bei Sherman Jackson

Ein anderer wichtiger Anknüpfungspunkt ist die innerislamische Debattenlage. Denn nicht nur hat die Schia, wie noch zu zeigen sein wird, wesentliche Elemente mu‘tazilitischen Denkens bewahrt. Überhaupt lasse sich die Geschichte islamischer Theologie als „a running response to Mu‘tazilism“⁵⁷ verstehen, wie Sherman Jackson in seiner eigenen Befragung des mu‘tazilitischen Ansatzes für einen gegenwärtigen Zugang zum Theodizeeproblem festhält. Sieht Tatari in ‘Abd al-Ġabbār zwar einen „Vorläufer des Humanismus“,⁵⁸ gerade weil er dem Menschen eine entsprechend große Verantwortung zutraut, konstatiert sie bei ihm zugleich eine bleibende Tendenz zur Diesseitsrelativierung. Zudem mahnt sie die „Vernetzung von Theorie und Praxis für die Gestaltung

53 JACKSON, Islam, 53.

54 OGDEN, STEPHEN: Problems in al-Ghazālī’s Perfect World: Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis, in: GRIFFEL, FRANK (Hg.): Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary. Bd. 2, Leiden 2016, 54–89, 61.

55 TATARI, Gott und Mensch, 105, FN 86.

56 HOOVER, JON: Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism (Islamic Philosophy, Theology and Science. Text and Studies 73), Leiden 2007, 1.

57 JACKSON, Islam, 47.

58 TATARI, Gott und Mensch, 115.

der Theologie⁵⁹ als Desiderat an. Jackson befragt die Positionen der Mu'tazila nicht zuletzt im Hinblick auf die Möglichkeit dieser Verknüpfung. In seinem Werk „Islam and the Problem of Black Suffering“ setzt er unterschiedliche Ansätze der islamischen Theologiegeschichte zur Frage nach einer Black Theodicy ins Verhältnis.⁶⁰ Das Theodizeeproblem ist also zugespitzt auf die Frage, „how an all-good, all-powerful God could sponsor or allow moral evil that is as grand and sustained as the evil of American slavery and all that has come in its train.“⁶¹ Insofern dies eine strukturell-systemische Frage ist, kehrt die angedeutete politische Relevanz hier wieder. Daher verbindet Jackson sein Anliegen direkt mit der Forderung nach leidüberwindender Praxis. Nicht nur um das theoretische Widerspruchsproblem geht es, sondern um die Frage, „if and how Blackamericans can work to liberate themselves from such evil without calling into question God's all-goodness and all-powerfulness.“⁶² Mit dieser Aufgabenstellung tritt Jackson nun an die klassischen Debatten der Mu'tazila heran und rezipiert dabei ebenfalls vor allem das Denken 'Abd al-Ġabbārs. Insgesamt macht Jackson eine „striking compatibility between Mu'tazilism and Jones's critique and proposal“⁶³ aus, insofern der Mensch und nicht Gott für die Existenz soziopolitischer Übel verantwortlich zeichne. Dies sowie die emphatische Betonung menschlicher Freiheit und Verantwortung führe dazu, dass ein aktiver Einsatz gegen die Ungerechtigkeit *geboten*, nicht etwa stillgelegt sei, mithin gelte: „[...] quietism, the notion that Blackamericans, or any other suffering people, must embrace and acquiesce to their suffering, is repudiated.“⁶⁴ Explizit sieht er dies zudem in dem der Mu'tazila zentralen Prinzip *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'ani-l-munkar* gespiegelt.⁶⁵ Die Relevanz dieses Gedankengangs wird in der Auseinandersetzung mit dem Werk Muṭahharis erneut begegnen. Für den hiesigen Kontext macht Jackson deutlich, wie ein logischer Umgang mit dem Theodizeeproblem keineswegs dazu führen muss, den Status Quo als in jeder Hinsicht gottgewollt zu verteidigen und das Leiden zu verklären, sondern wie aus der emphatischen Freiheitsbetonung auch der Einsatz für die Gerechtigkeit begründet werden kann, die schließlich nicht nur göttliches Attribut ist, sondern sich in der Welt zeigen

59 Ebd., 117.

60 Sein Werk lässt sich als komparativ-theologische Arbeit verstehen, da es produktiv-kritisch von JONES, WILLIAM: *Is God a White Racist?*, New York 1973 inspiriert ist.

61 JACKSON, *Islam*, 4.

62 Ebd.

63 Ebd., 64.

64 Ebd.

65 Der Ausspruch geht auf Q 3:104 zurück, wurde von *Abū l-Hudāil* aber zu einem zentralen Prinzip der Mu'tazila erhoben; vgl. ESS, *Theologie II*, 390.

muss. Nur auf diese Weise ist garantiert, dass Theodizee nicht ein Projekt ist, den Weltzustand als unveränderlich zu verteidigen. Im Blick auf die Betonung der Gerechtigkeit als eines für den Menschen einsehbaren Prinzips, und zwar unabhängig vom Rekurs auf Offenbarung,⁶⁶ sieht Jackson die Theologie der Mu'tazila als „unabashedly ‚humanocentric‘“⁶⁷, was zugleich ihre Attraktivität in der modernen Rezeption erkläre.

Ein Problem bleibt dabei die Frage nach der eschatologischen Wiedergutmachung und gegenseitiger Kompensation (*'iwaḍ*), die 'Abd al-Ġabbār annehmen musste, um mit dem Leiden der Kinder umgehen zu können. Denn diese Lösung, so hält Jackson fest, bringe seinen theologischen Gesprächspartner Jones höchstens zum Lächeln, da dieser dahinter wohl eine jener „pie-in-the-sky“-Theodizeen vermuten würde, die letztlich doch den Einsatz des Menschen für eine gerechte Welt unterminierten.⁶⁸ Jackson interpretiert die Annahme einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits jedoch nicht als Opium des Volkes, sondern als Zusage, die geradezu zum Einsatz für Gerechtigkeit im Hier und Jetzt motivieren soll: „It merely assures the oppressed that if their struggle to fulfill their *duty* to ‚command right and forbid wrong‘ should result in earthly failure, this is not the limit of what they can expect.“⁶⁹ So liest er die eschatologische ausgleichende Gerechtigkeit nicht als Vertröstung, sondern als Appell, sie bereits hier zu antizipieren. Da er in seiner Zuspitzung des Theodizeeproblems auf eine Frage strukturellen Übels reflektiert, ist das Thema menschlicher Verantwortung von vornherein auf seine politische Dimension geweitet.

Für Jackson findet im Werk 'Abd al-Ġabbār's so eine zufriedenstellende Vereinbarung menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht statt, die ebenfalls sehr gut anschlussfähig an den in der christlichen Theologie prominenten Gedanken der Allmacht als Freisetzung anderer Freiheit ist, denn Gottes Allmacht bestehe gerade, „inter alia, in the fact that humans and their efficiency emerge from God's creative act.“⁷⁰ So kann Jackson in den Spuren der Mu'tazila vertreten, dass die Annahme menschlicher Freiheit und der Zuschreibung

66 Vgl. JACKSON, Islam, 56.

67 Ebd., 52 in Anlehnung an eine Formulierung von Jones.

68 JACKSON, Islam, 71: „Jones, of course, would only smile – or perhaps scoff – at such notions. For from his perspective, doctrines such as *'iwaḍ* are of a piece with the ‚pie-in-the-sky‘ theodicies that locate in suffering some redeeming quality that ends up promoting quietism.“

69 Ebd.

70 Ebd., 67. Dies könnte vermeiden, die Allmacht Gottes eingeschränkt zu sehen; vgl. etwa die auf die Mu'tazila gemünzte Formulierung bei ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 124, „dass mit der Emphase auf einer unantastbaren, die menschliche Willens- und Handlungsfreiheit miteinschließenden göttlichen Gerechtigkeit die Omnipotenz Gottes

echter Verantwortung nicht in Konkurrenz zu Gottes Macht treten, sondern diese gerade darin besteht, jene allererst zu ermöglichen. Er kann zudem plausibel aufweisen, wie sich die Betonung der Willensfreiheit mit dem von Tilley und Metz angemerkten Fokus auf sozial-strukturelle Übel zusammendenken lässt und das Anliegen einer *free will defense* nicht im Widerspruch dazu stehen muss. Seine Ausgangsfrage sorgt so bereits für einen Zugang zum Theodizeeproblem, der die von Tilley konstatierte Ausklammerung „sozialer Übel“ aus den typischerweise diskutierten Defense-Entwürfen unterläuft.

Zugleich scheint Jackson darüber hinaus dem Gedanken, dass das *malum physicum* als *lutf* fungiere, einen Sinn abgewinnen zu wollen, wenn er etwa die Folgen der Hurrikans Katrina und Rita bedenkt und ihnen einen positiven Sinn abzurufen versucht.⁷¹ Dies macht allerdings die Rückfrage virulent, ob er die Folgen derartiger Ereignisse bleibend als *malum* bedenken kann.⁷² Dass aus Katastrophenerfahrung mitunter das Bewusstsein erwächst, etwas zum Positiven ändern zu müssen, lässt sich kaum bestreiten; diese Feststellung ist allerdings nicht identisch mit einer Rechtfertigung der Katastrophe selbst, sondern zielt gerade darauf ab, vergleichbare in Zukunft zu verhindern. Diese Grenze scheint mir verwischt, wenn der Begriff *lutf* in dieser Weise auf natürliche Übel angewandt wird, so dass hier die Anfrage zu stellen ist, ob die Integration der *natural law defense* in die *free will defense* es nicht erleichtert, dieses Folgeproblem zu umgehen. Hinzu kommt, dass auch aus der Perspektive mu'tazilitisch inspirierter Theologie zwei Rückfragen auftauchen, die den so zentralen Gerechtigkeitsbegriff fraglich machen. Erstens wäre die Freiheit des Menschen wiederum gefährdet, wenn Naturkatastrophen als göttliche Interventionen interpretiert würden, und zweitens macht der kaum vermeidbare Eindruck der Willkür angesichts des Auftretens von Naturkatastrophen die Aufrechterhaltung des Gerechtigkeitsattributs fraglich. Die Annahme eines Vorherwissens um die Reaktion auf das Zuteilwerden von *lutf*⁷³ erscheint so nicht nur empirisch wenig plausibel, sie öffnet zudem erneut die Debatte um die Möglichkeit von Freiheit bei gleichzeitigem Vorherwissen Gottes.⁷⁴

zumindest im Diesseits relativiert ist, und die menschliche Vernunft zur alleinigen weltlichen Richterinstanz erhoben wird.“

71 Ebd., 70f.: „Independent of black action, the interests of poor blacks were forced onto the national agenda and into the psyche of the dominant group with an urgency not seen in decades.“

72 ORMSBY, *Theodicy*, 261 weist daraufhin, dass bereits as-Suyūṭī versucht hatte, die Gründe von Erdbeben anzugeben, die sich ereignet hatten. Diese als Strafe zu verstehen, liegt zumindest im Rekurs auf Q 7:78 nicht fern. Vgl. auch HOOVER, *Ibn Taymiyya*, 192.

73 TATARI, *Gott und Mensch*, 109 rekonstruiert die Ansicht 'Abd al-Ġabbārs so: „Gott weiß im Voraus, wer seine *lutf* annimmt und wer nicht und verteilt sie dementsprechend.“

74 Dies problematisiert ebd., 110 auch Tatari.

Sherman Jacksons Rezeption der muʿtazilitischen Theologie zeigt allerdings nicht nur eine interessengeleitete Akzentverschiebung; bei ihm soll der menschliche Einsatz für Gerechtigkeit gesichert, nicht aus dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit die Freiheit des Menschen abgeleitet werden. Sein Werk macht zugleich deutlich, wie die von Anja Middelbeck-Varwick überzeugend aufgewiesene Gesprächsmöglichkeit zwischen muʿtazilitischem Denken und *free will defense*-Ansätzen durch Gegenwartsautoren fortgeschrieben werden kann: „Evil and ethnic suffering can be accounted for by a free will and human efficiency granted by an *omnipotent* God [...]“⁷⁵.

10.2 Exkurs: Die Theodizeerelevanz der *kasb*-Theorie

Dass der Muʿtazila im Kontext eines modernen Blicks auf den Theodizeebegriff eine Anschlussfähigkeit attestiert und ihr Grundanliegen, wie exemplarisch bei Jackson gezeigt, rezipiert wird, ist aufgrund der Betonung des Gerechtigkeitsbegriffs und des Freiheitsverständnisses naheliegend. Zugleich sollte nicht unterschlagen werden, wie sehr auch die sich durchsetzende ašʿarītische Position in Bezug auf die Willensfreiheit theodizeerelevante Motive bedenkt. Laut der *kasb*-Theorie erschafft Gott zwar die Handlungen des Menschen, dieser „eignet“ sich dieselben jedoch „an“. Würde man eine Verortung im gegenwärtigen Diskurs vornehmen, müsste man den zugrundeliegenden Freiheitsbegriff wohl als „a type of compatibilism“⁷⁶ charakterisieren, was die in den Frankfurt-Szenarien diskutierten Rückfragen an die konsistente Darstellung menschlicher Verantwortung provozieren würde. Auch die *kasb*-Theorie lässt sich als ein Vermittlungsversuch von Gottes Allmacht – im Sinne einer All- und Alleinwirksamkeit – und menschlicher Verantwortung für das eigene Handeln sehen. Denn, so van Ess in Bezug auf die Einführung dieses Begriffs: „Man wollte damit keineswegs ausdrücken, daß der Mensch in seiner Selbständigkeit beeinträchtigt sei; im Gegenteil: mit *kasaba/iktasaba* ist gesagt, daß er sich eine Handlung zu eigen macht in dem Sinne, daß er sie bewußt tut [...]“⁷⁷ Die ašʿarītische Sicht selbst wird häufig als „middle ground“⁷⁸ dargestellt – zwischen einer aus ihrer Perspektive zu starken Betonung der menschlichen Willensfreiheit durch die Muʿtazila einerseits und einem

75 JACKSON, Islam, 67.

76 OGDEN, Problems, 61.

77 ESS, Theologie IV, 503.

78 ORMSBY, Theodicy, 24; Vgl. auch GARDET, LOUIS: Art. Kasb, in: EI². WATT, Free Will, 143 weist darauf hin: „But the early sources make it fairly clear that this triple classification was not in vogue till about the year 300.“

übertriebenen Determinismus durch die Muğbira andererseits. Dies wird man auch dann wahrnehmen müssen, wenn die *kasb*-Theorie eher als Problem-anzeige denn als Lösung verstanden wird. Jedenfalls wäre es eine Karikatur, sie als Beleg für einen ‚islamischen Fatalismus‘ verstehen zu wollen, der laut einer pointierten Formulierung van Ess’ seit dem Koran nicht mehr möglich war.⁷⁹

Die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit ist auch hier abhängig von der Diskussion der göttlichen Attribute. Ein zentraler aš‘aritischer Einwand gegenüber der Mu‘tazila lautete, dass die an den Ausgangspunkt der Theologie gestellte Funktion der Gerechtigkeit dazu führe, Gottes Allmacht als eingeschränkt zu denken. Am offensichtlichsten musste dieser Vorwurf dort aufkommen, wo angenommen wurde, dass Gott immer das für den Menschen Heilsamste (*ašlah*) bewirke, wie es Abū l-Hudail vertreten hatte.⁸⁰ Die aš‘aritische Sicht verneinte freilich nicht die göttliche Gerechtigkeit, die schließlich koranisch bezeugt ist, sondern sah Handlungen nicht *in sich* als gerecht an, sondern *weil* sie von Gott ausgeführt werden. Damit nimmt sie gegenüber der Mu‘tazila die Gegenposition im Euthyphron-Dilemma ein, mit entscheidenden Konsequenzen für das theologische System. Um an der göttlichen Allmacht im Sinne einer Allein- und Allwirksamkeit festzuhalten, galt Gott in dieser Lesart zudem als einzige Effizienzursache. Der Leitgedanke ist also nicht der unabhängig von der Offenbarung gewonnene Gerechtigkeitsbegriff, sondern die als Alleinwirksamkeit aufgefasste Allmacht Gottes, die nicht relativiert werden darf.⁸¹ So lag ein entscheidender theologischer Antrieb für die *kasb*-Theorie darin, die Begriffe des Erschaffens und Machens nur auf Gottes Handeln anzuwenden.⁸² Es ist bezeichnend, dass es gerade die Aporie der Erzählung von den drei Brüdern gewesen sein soll, die al-Aš‘arīs

79 Ess, Theologie IV, 491: „Fatalismus war seit dem Koran nicht mehr möglich. Das war der Fortschritt, den die Offenbarung gebracht hatte; der Mensch ist nicht mehr Spielball eines anonymen Geschicks.“ Dies drückt sich nicht zuletzt in der Transformation der prä-islamischen Vorstellung einer mitunter schicksalhaften Zeit (*dahr*) in den Willen Gottes aus; vgl. dazu bereits WATT, Free Will, 128f.; COHEN-MOR, DALYA: A matter of fate. The Concept of Fate in the Arab World as reflected in Modern Arabic Literature, Oxford 2001, 51; KAM, Das Böse, 16f. sowie die dortigen Verweise.

80 Vgl. Ess, Theologie IV, 509. Er starb um 227/841, vgl. Ess, Theologie III, 209. Besonders nachdrücklich wurde die *ašlah*-Theorie von Nazzām vertreten, vgl. dazu ebd., 405 sowie NAGEL, Geschichte, 115 und ORMSBY, Theodicy, 21. Ihm zufolge *kann* Gott überhaupt nicht anders als in gerechter Weise handeln (vgl. Ess, Theologie IV, 509). Damit geht die Erklärung der Welterschöpfung einher, die mit Gründen untermauert werden kann. So taucht auch hier der oben genannte Gedanke auf, es sei etwa besser, das Paradies zu *verdiene*n, als ohnehin von Gott Zugang dazu zu erhalten (WATT, Free Will, 139).

81 Schematisch kann JACKSON, Islam, 78 daher festhalten: „Omnipotence, on this understanding, was for Ash‘arism what omnibenevolence was for Mu‘tazilism.“

82 Vgl. ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 128.

Abkehr von der Mu‘tazila einleitete – denn wie sollte konsistent aufrechterhalten werden, dass Gott im Falle jedes der Verstorbenen „das Heilsamste“ (*al-aṣlah*) getan habe?⁸³ So ist es eine naheliegende Zuspitzung anzunehmen, dass theodizeerelevante Problemstellungen auch diese grundlegende Ausdifferenzierung der theologischen Optionen motiviert haben.

Wie *genau* das Zusammenwirken menschlicher Entscheidung und göttlichen Handelns funktioniert, scheint mit der Auskunft, der Mensch „eigne“ sich die Taten „an“, weniger präzise beschrieben als vielmehr eine mu‘tazilitische Pointe abgewehrt, dass nämlich der Mensch seine Handlungen selbst „erschaffe“.⁸⁴ Vielmehr sei jede Schöpfungsmacht auf Gott selbst, und auf diesen allein, zurückzuführen. Das allerdings schließt, so Jackson in seiner Rekonstruktion, keineswegs aus, dass die der Handlung vorausgehende Wahl (*choice*) beim Menschen selbst verbleibe.⁸⁵ Dann stellt sich jedoch die Frage, ob die Entscheidung des Menschen nicht auch von Gott „geschaffen“ sein müsste, um nicht dasselbe Problem auf einer anderen Ebene zu wiederholen.⁸⁶ Die theodizeerelevante Spannung ist offenkundig: Einerseits bleibt Gott alleinwirksamer Schöpfer der menschlichen Handlungsmacht, andererseits ist die Aneignung derselben Bedingung dafür, dem Menschen bleibend Verantwortung zuzuschreiben. Auch aus aš‘arītischer Sicht könne man daher formulieren, „that only those acts that are the object of human will come into being.“⁸⁷ Die so rekonstruierte *kasb*-Theorie versteht Gott also nicht als Frankfurts „Black“, weder auf der Ebene der Entscheidung noch der Handlung, sondern sieht gerade die der wirksamen Handlung vorgelagerte Wahlfreiheit als Bedingung des Zustandekommens der Handlung selbst. So verbleibt das Problem, dass es Gott ist, der die Handlung allererst ‚erschafft‘, und auf diese Weise in die Folgen der moralisch verwerflichen Entscheidungen des Menschen involviert scheint. Insofern deren Zustandekommen Folge einer menschlichen Wahl ist, tritt die in der *free will defense* virulente Frage nach dem Preis

83 Vgl. ORMSBY, Theodicy, 23.

84 Vgl. JACKSON, Islam, 88. Das Verb *ḥalaqa* wird koranisch für Gottes Schöpfungshandeln verwendet, so dass die Kritik nicht überraschend scheint.

85 Vgl. ebd. für den Hinweis, dass „the Ash‘arites were concerned primarily not with *psychology*, or the noetic instantiations and psychological impulses leading up to human actions, but with *ontology*, that is, the actual *production* of human actions as events in the physical world.“

86 So sind auch Jacksons Formulierungen mitunter nah an einer Auffassung von „Wille“ und „Entscheidung“, die beide Vorgänge in eine andere Wirklichkeitsebene einzusortieren scheint, wenn er etwa ebd., 93 davon spricht, dass „psychological choices translate into reality.“

87 JACKSON, Islam, 90.

der Freiheit auch hier auf, wo der Begriff nicht emphatisch betont, sondern zugunsten der Alleinwirksamkeit Gottes stark relativiert wird. Entscheidend bleibt, dass die dem Menschen zukommende Verantwortung einen Stellenwert einnimmt, der eine vorsichtige Anschlussfähigkeit an die *free will defense* auch dort erlauben könnte, wo sie normalerweise weniger vermutet wird.⁸⁸ Für Jackson steht daher fest, dass die Hauptströmungen der Tradition sich in der Zuschreibung von Verantwortung begegnen: „Ultimately, all of them insist that human beings are responsible for human actions, especially the evil they wreak.“⁸⁹

10.3 Zwischenfazit

Eine derartige Spurensuche wird leicht anachronistisch, doch zeigt Jacksons Rezeption jeweils auf, dass sich Anknüpfungspunkte aus der Tradition in einer Weise aufnehmen lassen, die für eine moderne Theologie relevant sind. Aus der christlichen Debatte auf diese Rekonstruktion zu blicken, zeigt nicht nur verbindende Elemente und in der Betonung leidüberwindender Praxis eine Verbindung zwischen *free will defense* und praktischer Theodizee. Sie sensibilisiert zudem in der Betonung des *ʿiwāḍ* für die Frage eschatologischer Versöhnung, die sich als Überhangproblem stellt: Die Folgen des Freiheitsgebrauchs und die individuelle Taten überlagernde Verstricktheit menschlicher Geschichte in Schuld verlangen nach Ausgleich und Vergebung, nicht nur durch Gott und ihm gegenüber, sondern zwischen den Geschöpfen.⁹⁰ Die *kasb*-theorie ist zunächst weniger anschlussfähig und führt zu Schwierigkeiten bei der Rekonstruktion des Freiheitsbegriffs.⁹¹ Zugleich kann sie die *free will*

88 Ggf. lässt sich die Intuition der *kasb*-Theorie sogar strukturanalog zur Lehre von der *creatio continua* verstehen, bezeichnet doch auch diese ein Wirken Gottes, „[...] aus dem nichts (auch der Widerspruch gegen Gott nicht) herausfällt: Allwirksamkeit aber nicht im Sinne der Alleinwirksamkeit, sondern der Ermächtigung des Erwirkten zu eigenem Wirken unter Wahrung seiner Selbständigkeit und Freiheit (*cooperatio; concursus divinus*).“ Siehe PRÖPPER, THOMAS: Allmacht Gottes, in: DERS.: Evangelium, 288–293, 292.

89 JACKSON, Islam, 158.

90 Vgl. zur Debatte in der christlichen Theologie etwa KLEEBERG, FLORIAN: Bleibend unversöhnt – universal erlöst? Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen, Münster 2016 sowie TAPPEN, JULIAN: Hoffen dürfen. Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (*ratio fidei* 74), Regensburg 2021.

91 So hält ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 128 in aller Deutlichkeit fest, „dass sich für das rigoros ‚transzendenzorientierte‘ Gottesbild der aš‘aritischen Schule eigentlich jede

defense an eigene Grenzen erinnern: Wenn diese gelingt, ist ein Einwand gegen die Irrationalität des Gottesglaubens abgewehrt, Gott aber nicht „entlastet“, als hätte er mit dem Übel in der Welt nichts zu tun. Gott bleibt auch dann letztverantwortlich für die Möglichkeit menschlicher Freiheit und Handlungsmacht.

Sherman Jacksons Wort aufgreifend, dass sich die Theologiegeschichte als „running response to Mu‘tazilism“ begreifen lasse, soll nun ein schiitischer Autor in den Blick kommen, denn dort sind deren Impulse in besonderer Weise weitergedacht worden.

Theodizee erübrigt, zumal es für sie im Willen Gottes keine Ungerechtigkeit geben kann. Einschlägige Konsequenzen hat diese Auffassung für das anthropologische Verständnis der Schule, da die Logik menschlicher Handlungsfreiheit auf diese Weise zunächst nahezu aufgehoben wird.“ Wenn ein Akt zudem *deshalb* gerecht ist, weil Gott ihn tut, so ist auch der Begriff der Gerechtigkeit dem Menschen letztlich nicht einsehbar.

Recht und Theodizee

11.1 Der Zugang Murtaḍā Muṭahharī

Eine der in der Gegenwart wohl einflussreichsten schiitischen Veröffentlichungen zum Theodizeeproblem ist das Werk *Göttliche Gerechtigkeit* des iranischen Theologen Murtaḍā Muṭahharī (1920–1979). Kermani erwähnt es knapp als einen jener typischen Theodizeeversuche, die in den Spuren der Dichtung Attars als ungenügend zurückzuweisen wären: „Wenn sich orthodoxe Autoren wie Ajatollah Morteza Motahhari überhaupt mit der Problematik des Bösen beschäftigen, dann theologiegeschichtlich und damit am Ende Gott gerechtfertigt worden ist.“¹ Einzuordnen sind die meisten Überlegungen Muṭahharī fraglos in die Tradition philosophischer Theodizee, der es vorrangig um die Lösung des ‚logischen Problems‘ geht, wie es zuvor charakterisiert worden war. Sie sind dabei punktuell anschlussfähig an die thematisierten Ansätze der *free will* und *natural law defense*. Dabei ist bei Muṭahharī, dem Titel seines Werkes entsprechend, vorrangig das Attribut der göttlichen Gerechtigkeit angefragt, wie es dem Wortlaut des Begriffs Theodizee entspricht. Die neuzeitliche Infragestellung des Gottesglaubens insgesamt ist zwar mitunter im Blick, das Hauptaugenmerk liegt jedoch auf der Vereinbarkeit der göttlichen Attribute.² Zentrale Argumente seines Werks, die in Teilen repräsentativ für die schiitische Tradition sind, sollen knapp vorgestellt werden, ehe evaluiert wird, wie von Muṭahharī ausgehend der Zugang zur Theodizeeproblematik noch einmal geweitet werden kann.

11.1.1 *Der Stellenwert und die historischen Grundlagen der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit*

Muṭahharī gilt als der wichtigste Schüler Tabatabais, der seinerseits „zweifelloser Theologe der Schia im 20. Jahrhundert schlechthin“ ist.³ Die Frage nach der

1 KERMANI, Schrecken, 214.

2 Man wird dies zugleich nicht strikt trennen können: Denn die Verabschiedung des *gerechten* Gottes wäre gleichbedeutend mit der Verabschiedung des Gottes, wie ihn biblische und koranische Tradition bekennen.

3 So HAJATPOUR, REZA: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2002, 179; 160. Vgl. ebd., 179–201 für einen Überblick zu Leben und Wirken unter besonderer Berücksichtigung seiner politischen Ansichten. Zur Entwicklung seines theologischen Denkens vgl. auch BEIDAGHY,

göttlichen Gerechtigkeit führt er als schultrennendes Thema der Theologie ein und nimmt so auf die zuvor beschriebenen zentralen Auseinandersetzungen der islamischen Frühzeit Bezug.⁴ Untrennbar verbunden waren diese, wie auch er erinnert, mit der Frage nach der Willensfreiheit und Vorherbestimmung des Menschen. Dieses, die Protagonisten der Debatte umtreibende Problem, fasst Muṭahharī als das folgende Dilemma zusammen: „[...] it is only when man is presumed to have free will that responsibility, due rewards, and just punishments take on any meaning whatsoever.“⁵ Auch in seiner Rekonstruktion taucht also die Verknüpfung von Willensfreiheit und moralischer Verantwortung auf, die bereits in der Diskussion der *free will defense* sowie im Ansatz Sherman Jacksons in den Blick kam. Im Kontext des von Muṭahharī adressierten Problems würde dies zudem die *göttliche* Gerechtigkeit in Frage stellen, da der Sünder dann bestraft würde, ohne für seine Tat verantwortlich sein zu können.⁶ Die Willensfreiheit des Menschen – als Bedingung der Möglichkeit moralischer Verantwortung – scheint so eine notwendige Annahme, um die Gerechtigkeit Gottes denken zu können. Dieser Auffassung steht jedoch eine ebenso zentrale Gegenposition gegenüber. Grob formuliert sieht diese umgekehrt die göttliche Souveränität gefährdet, wenn Gottes Handeln an die Gerechtigkeit *gebunden* sei, da dies eine außergöttliche Instanz suggeriere, an der Gott Maß zu nehmen habe. Vielmehr sei etwas gerecht zu nennen, *weil* Gott es tue.⁷ Mit dieser knappen Referenz spielt Muṭahharī auf die zuvor bedachte Auseinandersetzung der Mu‘tazila mit der Aš‘ariya an.⁸ Ersterer sah die göttlichen Attribute als ungetrennt vom göttlichen Wesen an, während die Aš‘ariten von gleichewigen Attributen ‚außerhalb‘ des göttlichen Wesens ausgegangen seien.⁹ In umgekehrter Richtung kehrt also hier der Vorwurf der Beigesellung zurück. Denn, so die mu‘tazilitische Argumentation, wenn Gottes Attribute gleichewig mit seinem Wesen, jedoch außerhalb davon sind, so sind sie eigene göttliche Entitäten. Umgekehrt wurde die göttliche Einheit im *Handeln* als gefährdet angesehen, indem die Freiheit des Menschen

MOJTABA: Der Mensch als Selbstmitteilung, Elektronische Ressource, Paderborn 2021, 25–48; online unter: <https://doi.org/10.17619/UNIPB/1-1146> (letzter Zugriff: 01.08.2023).

4 Vgl. MUṬAHHARĪ, MURTAḌĀ: Divine Justice. Research Department of the International Center for Islamic Studies, Qom 2004, 6.

5 Ebd., 7.

6 Vgl. ebd., 16.

7 Vgl. ebd., 7.

8 Sehr klar in der Gegenüberstellung, ebd., 13: „The Mu‘tazilah were die-hard proponents of justice, reason, free will, and wisdom (i.e. Divine acts resulting from motives and intentions). The Ash‘arites [...] adamantly opposed the Mu‘tazilah and their method of thinking.“

9 Vgl. ebd., 17. Vgl. jedoch die Lösung Ibn Kullābs, nach der die Attribute „weder identisch mit Gott noch nicht-identisch mit ihm“ (Ess, Theologie IV, 444) seien.

neben Gottes Allwirksamkeit trete.¹⁰ Dies führt Muṭahharī zur pointierten Gegenüberstellung: „The Mu‘tazilah imagined that they had to sacrifice the Unity of Divine acts to save Divine justice, while the Ash‘arites thought that they must forfeit Divine justice to salvage the Unity of Divine acts.“¹¹

Die Schia hat entscheidende Elemente mu‘tazilitischen Denkens aufgenommen, so dass auch für sie die das Attribut der Gerechtigkeit zum schulbildenden Unterscheidungsmerkmal geworden ist, das schon in der Selbstbezeichnung herausgestellt wird.¹² Zugleich sei dies jeweils in qualifizierter Weise geschehen. Für die Willensfreiheit gelte dies etwa, weil eine „absolute delegation of authority and freedom“¹³, wie sie der Mu‘tazila unterstellt werden könne, laut Muṭahharī tatsächlich einer Art Konkurrenz zum Wirken Gottes gleichkomme. Nicht ohne eine gewisse apologetische Tendenz weist Muṭahharī so die schiitische Lösung als den Mittelweg zwischen Extrempositionen auf, der einerseits die Souveränität Gottes, andererseits aber die Freiheit des Menschen habe wahren können,¹⁴ um so die Spannung auszuhalten, in der eine Rede von der Gerechtigkeit Gottes möglich bleibt.

11.1.2 *Der Bedeutungsumfang göttlicher Gerechtigkeit*

Wird der Begriff der Gerechtigkeit in univoker Weise auf Gott angewandt, so ergibt sich ein Problem. Denn Gott kann laut Muṭahharī nicht etwa deshalb nicht ungerecht handeln, weil er nicht zu bösen Taten fähig wäre. Vielmehr könne in Bezug auf Gott nicht die Verletzung von Recht und Anspruch auf eine Sache konstatiert werden, die ungerechtes Verhalten im zwischenmenschlichen Bereich charakterisiert. Denn es gebe niemanden, der einen Anspruch auf etwas geltend machen könne, das nicht ohnehin Gott gehöre. In diesem Sinne sei es also unmöglich, dass Gott ungerecht handle, „because a concrete and actual referent for injustice cannot possibly exist in the case of God (as no one has any right over anything relative to Him for injustice to actually take

10 Vgl. MUṬAHHARĪ, *Divine Justice*, 14.

11 Ebd., 18.

12 Ebd., 20: „On the four famous issues of justice, reason, free will, and wisdom, the Shia school supported the Mu‘tazilah stance and consequently also came to be called ‚justifiers‘ (*‘adliyyah*).“ Für die Einheit der göttlichen Attribute mit dem göttlichen Wesen vgl. MUTAHHARI, MURTADHA: *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, Translated by R. Campbell, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/34917> (letzter Zugriff: 20.05.2021), 48: „A differentiation between the Essence and the attributes or between attributes would imply a limitation in being.“

13 MUṬAHHARĪ, *Divine Justice*, 20.

14 Vgl. ebd., 21 die Zielsetzung: „Man’s free will was demonstrated without him becoming a partner to God’s dominion and power and without God’s will becoming subservient to the human will.“

place).¹⁵ Dies wirft die Frage auf, wie Gerechtigkeit allererst zu verstehen ist. Muṭahharī unterscheidet dabei vier verschiedene Verwendungsweisen des Begriffs. Zunächst könne er als „Balance“ aufgefasst werden, der zufolge aus einer höheren Perspektive die hier erscheinenden Widersprüche aufgelöst seien.¹⁶ Dies treffe zwar zu, sei jedoch explizit keine hinreichende Lösung des Problems des Übels.¹⁷ Zudem könne man Gerechtigkeit mit Gleichheit identifizieren, was allerdings nicht unmissverständlich sei, da Unterschiedliches schließlich auch in unterschiedlicher Weise behandelt werden dürfe.¹⁸ Die richtige Intuition daran lasse sich besser in der dritten Bedeutung zusammenfassen, die an die klassische aristotelische Gerechtigkeitskonzeption erinnert: „Giving to Each Thing its Due“. ¹⁹ Dies allerdings treffe nur auf Menschen untereinander zu, da, wie zuvor erwähnt, Gott schließlich niemandem etwas schulde. Muṭahharī greift die klassische Formulierung daher auf, präzisiert sie jedoch noch einmal. Gerechtigkeit besage demnach: „every existent acquiring the degree of existence and perfection that it merits and is possible for it.“²⁰ Dies wahrt einerseits den Anspruchscharakter der Gerechtigkeit, die darin besteht, einem Seienden das zuzusprechen, was ihm gebührt, ist zugleich jedoch offen für die Differenzen innerhalb der Schöpfung und die Souveränität des göttlichen Handelns. Zugleich werfe dies die Frage auf, wieso unterschiedliche Möglichkeiten und Fähigkeiten dann überhaupt bestünden. Letztlich ist dies die Frage nach der Vielfalt der Wirklichkeit überhaupt – zugespitzt: „Or why, for that matter, is one being a human and another being a goat or a worm?“²¹ Mit dieser Frage ist sowohl das Theodizeeproblem bereits angedeutet als auch ein erster Antwortversuch aufgewiesen: denn Unterschiede, wie sie exemplarisch zwischen Mensch und Tier bestehen, sind laut Muṭahharī noch

15 Ebd., 40.

16 Vgl. ebd., 50ff. Dies ist anschlussfähig an den koranischen Begriff *qist*, der eng mit dem Wort für Waage bzw. Maßeinheit verbunden ist; vgl. NEUWIRTH, Verzauberung, 111; ESS, Theologie IV, 509. Vgl. auch ABU ZAYD, NASR HAMID: Der Begriff „Gerechtigkeit“ nach dem Koran, in: polylog. Forum für interkulturelle Philosophie 3 (2001), online unter: <http://them.polylog.org/3/fan-de.htm> (letzter Zugriff: 03.01.2022), 43.

17 MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 52: „There is no doubt that from the perspective of universal order and the checks and balances required in its maintenance, the existence of all that subsists is necessary. But this does not answer the problem of evil and injustice.“

18 Vgl. ebd., 52f.

19 Ebd., 53. Das ist nah am „suum cuique“, das auch in der neutestamentlichen Rede von der *dikaosyne* mitschwingt. Vgl. KÖRNER, Politische Religion, 171.

20 MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 55. Vgl. auch AL-GHAZALI, MUHAMMAD: The Problem of Evil from Islamic Perspective, in: Dialogue & Alliance 8 (1994), 65–74, 69, der dort ebenfalls den Gerechtigkeitsbegriff im Kontext des Problems des Übels bedenkt.

21 MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 58.

nicht gleichbedeutend mit *ungerechten* „Diskriminierungen“. ²² Zugleich ist er durchaus nicht unsensibel für die Wahrnehmung der der Schöpfung selbst inhärenten sowie durch den Menschen hervorgerufenen Übel, ²³ so dass er dies zum Anlass nimmt, explizit auf einige Lösungsstrategien zur Erwidern des Einwands gegen die göttliche Gerechtigkeit einzugehen.

11.1.3 Lösungsstrategien in Bezug auf das Theodizeeproblem

Der koranischen Betonung des Verweischarakters der Schöpfung folgend, ²⁴ stellt Muṭahharī zunächst heraus, dass *den Gläubigen* offenkundig sei, wie sehr sich Gottes Güte auch in dessen Werken spiegele. Im Vertrauen auf die Güte und Weisheit Gottes könnten jene sicher sein, dass dieser auch dort gut und weise gehandelt habe, wo sie aufgrund eigener Unvollkommenheit beides nicht erkennen können. ²⁵ Aus der so betonten prinzipiellen Erkennbarkeit der göttlichen Weisheit folgt die optimistische Weltsicht *im Lichte des Glaubens*. So zitiert auch Muṭahharī zustimmend Al-Ġazzālī's Ausspruch *laysa fī al-imbān abda' mim mā kān*. ²⁶ Für diejenigen, die dies durchdrungen haben, gelte: „They

22 Vgl. ebd., 104f.: „What exists in creation is ‚difference‘ not ‚discrimination‘. ‚Discrimination‘ occurs when given equal conditions and similar potentials, a distinction is made between things. But differentiation is when conditions are unequal a distinction is made between things.“

23 Vgl. ebd., 59: „What is the rhyme and reason behind killer-viruses, diseases, oppressions and repressions, robberies, floods, storms, earthquakes, separations, calamities, wars, oppositions, Satan, the carnal soul ...?“

24 Ebd. 93: „It is effectively a ‚shadow‘ of God who is all-beauty. The shadow of the beautiful must naturally also be beautiful.“

25 Vgl. ebd., 94f.

26 Ebd., 67. Eric Ormsby hat die Diskussion um diesen Satz in seinem inzwischen klassischen Werk zum Theodizeeproblem nachgezeichnet. Er übersetzt diese optimistische Sicht wie folgt: „There is not in possibility anything more wonderful than what is.“ (ORMSBY, *Theodicy*, 32). Dies ist allerdings nicht gleichbedeutend mit einem Leugnen von Übeln, die vielmehr zur „wundervollsten“ Welt untrennbar gehörten. Zur Plausibilisierung seiner Sicht, dass auch das *malum* Teil der Unübertrefflichkeit der Welt sei, bemüht al-Ġazzālī eine Reihe von Argumenten, die vor und nach ihm immer wieder auftauchen: etwa die durch das Übel konstituierte Kontrasterfahrung, die einen das Gute erst wertschätzen lasse (vgl. ebd., 65). Auch aufgrund derartiger Überlegungen kann Ormsby zusammenfassen: „[...] it is the best possible world because it contains imperfection as well as perfection.“ (ebd., 78; vgl. dazu auch GRIFFEL, FRANK: *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford 2009, 228f.) Auch die Gegenüberstellung von Gutem und Übel diene der Möglichkeit des Gottvertrauens, denn ohne die Erfahrung des Unvollkommenen könne der Mensch nicht wissen, dass es sinnvoll sei, sich Gott anzuvertrauen und von ihm Rettung zu erhoffen (vgl. ORMSBY, *Theodicy*, 224). So kann auch für al-Ġazzālī das Leiden „like a prescribed cure“ (ebd., 253) wirken. „Events are not what they seem“ (ebd., 255), weil hinter ihnen, wie exemplarisch an Mose und dem namenlosen Begleiter deutlich werde, ein verborgener Sinn stehen könne, und Gott wolle das Übel nicht „*li-dhātihī*“, um seiner

realize that calamities, pains, and sufferings are ugly and unwanted from one perspective, and that from a higher perspective and with a deeper insight, they are all graces and beauties.“²⁷

Zugleich anerkennt er die Notwendigkeit, auch darüber hinaus den Einwand derer erwidern zu müssen, die aus dem Zustand der Welt eben nicht auf Güte und Weisheit des Schöpfers schließen können. Denn die aus Perspektive

selbst willen, „but only for the good that it contains.“ – eine Idee, die al-Ġazzālī von Ibn Sīnā übernommen habe (vgl. ebd., 257).

Ein Einwand drängt sich nach der bereits beschriebenen Ansicht der Mu‘tazila, Gott müsse immer derart handeln, dass es für die Geschöpfe am heilsamsten sei (*al-aṣlah*), geradezu auf. Wegen der Annahme der Erschaffung der *bestmöglichen* Welt als der Gott angemessenen Handlung wurde al-Ġazzālī vorgehalten, ein Anhänger dieser mu‘tazilitischen *aṣlah*-Lehre zu sein (vgl. ORMSBY, Theodicy, 109). Diese aber schien eine Notwendigkeit zu suggerieren, der Gott unterstellt war, und so erneut die Allmacht Gottes anzuzweifeln. Dabei grenzt sich al-Ġazzālī selbst verschiedentlich von der Mu‘tazila ab (vgl. ebd., 237); sein „*abda*“, most wonderful, entspreche *nicht* dem mu‘tazilitischen „optimal“: „God may create, and does create, the less than perfect, but this is itself most wonderful.“ (ebd., 238) Al-Ġazzālīs Auffassung sei „in cosmic terms“ zu verstehen, „and not, as the Mu‘tazilīs would have it, in specific individual terms.“ (ebd., 243; OGDEN, Problems, 64; „The answer is that his *al-abda*‘ stance is a *global* BPW [= Best Possible World; L.W.], as distinct from the Mu‘tazilite *individualistic* BPW“; vgl. auch Ess, Theologie III, 406.)

Der entscheidende Einwand scheint allerdings die Wirklichkeitserfahrung selbst zu sein, die später schließlich auch Voltaire und Schopenhauer spotten ließ, wie die bestmögliche aller Welten aussehe (vgl. auch ORMSBY, Theodicy, 220). Zur Einordnung der Aussage ist allerdings zu bedenken, dass es sich bei al-Ġazzālīs Schrift nicht um einen ‚dominikanischen‘ Theodizeetraktat handelt, der den Status Quo als unveränderlich verteidigt, sondern um „an exhortation to a specific stage (*maqām*) on the Šūfī path.“ (ebd., 38) Der Kontext der Aussage von der bestmöglichen Welt ist das Erlangen von Gottvertrauen (*tawakkul*), nicht *nur* eine Analyse der Konsistenz der göttlichen Attribute. Ebd., 43: „The aspirant to trust in God must therefore learn to see the world as it really is – not as the product of blind chance or of any series of causes and effects, nor as the arena of his own endeavors, but as the direct expression of the divine will and wisdom, down to the least particular.“ Ähnlich wie die Betonung der Zeichen Gottes im Koran und die Beschreibung der unter göttlicher Kontrolle stehenden Natur im Hiobbuch ist hier eine Phänomenologie skizziert, die sich um eine neue Perspektive auf die Welt müht, „from above“ (ebd.). In der Tat ist es auch bei Leibniz so, dass dieser die Existenz von Leid und Sünde keineswegs leugnet, sondern anzweifelt, dass eine Welt ohne deren Vorkommen besser gewesen wäre. Vgl. dazu DALFERTH, Malum, 185. Der Schluss lautet; ebd., 203: „Es ist gut, dass es diese Welt gibt, weil es sie nicht gäbe, wenn es nicht gut wäre.“ Auch dies allerdings „ist ein Urteil, das die kontingente Wirklichkeit der Welt strikt *coram deo* betrachtet und Gott dabei strikt als denjenigen versteht, der als vervollkommnender Schöpfer aktiv an der Überwindung der Unvollkommenheiten der Schöpfung arbeitet, indem er die Übel zu meiden lehrt, die vermeidbar sind, und dort durch seine Gnade zur Hilfe kommt, wo sich Übel nicht vermeiden lassen.“ (ebd., 211) Man wird also nicht vorschnell ‚den Philosophen‘ Leibniz gegen ‚den Mystiker‘ al-Ġazzālī ausspielen können.

27 MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 68.

des Glaubens zugängliche Weltansicht ist nicht vorschnell zu universalisieren. So wie die Schöpfung Zeichen für die Güte Gottes ist, könne die Gottesvorstellung zugleich verzerrt wahrgenommen werden:

They see God as reflected in the image of the universe; obviously any defect visible in the mirror would affect their view of the image; if they had the capacity to view the universe as a reflection of God, or in other words, if they could view the universe from above, then all the defects and ugliness seen below would disappear, as it would be clear that all of it is due to a faulty perception.²⁸

Es ist Muṭahharī durchaus bewusst, dass ein vorschneller Rekurs auf göttliches Wirken nicht die Frage nach den Ungerechtigkeiten in der Welt stilllegt. In seiner Auseinandersetzung mit der Frage greift er ein ähnliches Argument auf, wie es Stump gegen Swinburnes Verteidigung natürlicher Übel vorgebracht hatte, denn „[...] discrimination and evil cannot be justified on Divine wisdom and expediency, since God could have created all benefits and advantages which discrimination and evil have without seeking recourse to such discomfoting means.“²⁹ Es lasse sich also nicht etwa annehmen, dass Gott des menschlichen Leidens *bedürfe*, um die Erfahrung von Glück zu ermöglichen.

11.1.4 Die Einheit des Universums

In seiner Auseinandersetzung mit diesem Einwand betont Muṭahharī die Zusammengehörigkeit der Erschaffung jedes einzelnen Seienden mit der Erschaffung der gesamten Ordnung des Kosmos. Die Einheit der Schöpfung scheint ihm der entscheidende Schlüssel zum Verständnis der Existenz des Übels zu sein, und so bedient er sich eines klassischen Ordnungsbeispiels: So wie eine Zahl nicht willkürlich aus ihrer Position in der Reihe aller Zahlen herausgenommen werden könne, ohne aufzuhören eben diese Zahl zu sein, so könne auch das Wesen der Einzeldinge nicht losgelöst von seinem Ort in der Gesamtordnung verstanden werden.³⁰ Es darf also nicht eine nachträgliche Hinzufügung abstufer Eigenschaften angenommen werden, wenn die Frage nach dem Unterschied von Mensch und Wurm gestellt wird. Vielmehr ist jedes einzelne Seiende als Teil der göttlichen Schöpfung zugleich auf die Einheit derselben verwiesen: „Hence the Divine will to create any particular existent, is the very will to create everything and order.“³¹ Innerhalb dieser Ordnung aber komme jedem Geschaffenen sein Rang zu, den ändern

28 Ebd., 95.

29 Ebd., 98f.

30 Vgl., ebd. 99ff. Koranisch sieht Muṭahharī dies ebd., 112 in Q 37:164 ausgesprochen.

31 Ebd., 101.

zu wollen gleichbedeutend damit wäre, es als es selbst zu negieren.³² Diese Einheit des Schöpfungsaktes wird von Muṭahharī koranisch mit dem Verweis auf Q 54:50 plausibilisiert: „and Our command is but a single [word]“.³³ Sie gilt ihm zudem als Hinweis darauf, wie beschrieben werden könne, dass Gott nicht willkürlich einzelne Leiden verhängt, sondern diese als Elemente der Gesamtschöpfung untrennbar mit ihr zusammenhängen und ebenso wenig wie eine einzelne Zahl aus der Zahlenreihe entfernt werden könnten, ohne die Schöpfung *als diese Schöpfung* zu widerrufen.³⁴ Dies ist für Muṭahharī zugleich die Begründung der in der Welt anzutreffenden Unterschiede. Hier scheinen sich in seiner Argumentation philosophische und koranische mit naturwissenschaftlichen Linien zu schneiden. Denn die Beschreibung der Einheit der Schöpfung besagt auch für innerweltlich messbare Zustände: „There is no event in the universe which is ‚unique‘ and totally ‚independent‘ of other events; all parts of the universe are interconnected and interrelated.“³⁵ Dies erinnert zunächst an Leibniz' Vorgehen, der argumentiert, dass „in jeder der möglichen Welten [...] alles verknüpft“³⁶ sei, und der ebenfalls auf das Beispiel der Unverrückbarkeit einer Zahl rekurriert hatte.³⁷ Zugleich erscheinen hier Perspektiven eines Vorgehens, das in Richtung der *natural law defense* fortgeführt werden könnte. Muṭahharī zitiert den Dichter Khayyām, von dem er mehrfach betont, dass er aufgrund seiner harschen Gedanken kaum mit dem Philosophen dieses Namens identisch sein könne, da dieser sich kaum in folgender Weise drastisch über den Zustand der Welt geäußert hätte:

If I had control over the universe as God does,
I would destroy it all together –
And make anew a universe in which,
All would attain their heart's desire with ease.³⁸

32 Vgl. ebd., 112: „Everything has a specific position, and to transpose it to a position elsewhere other than its own is tantamount to having it abandon its own essence, which is a contradiction.“

33 Ebd.

34 Dies verdeutlicht Muṭahharī, indem er ebd., 101 auf eine Kausalkette rekurriert: „From this perspective, the Divine will to create anything takes shape only through the will to create the cause, and it is impossible otherwise; and the will to create the cause is through the will to create the cause of the cause, and it is impossible for it to be otherwise.“ Vgl. auch ebd., 107.

35 Ebd., 113. Der Verweis auf die Verwobenheit von Allem zur „Erklärung“ des Bösen findet sich auch bei Ibn Taymiyya. Vgl. dazu SULEIMAN, FARID: *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes (Welten des Islams 1)*, Berlin 2019, 292.

36 LEIBNIZ, *Theodicee* I, 9.

37 Ebd.

38 MUṬAHHARĪ, *Divine Justice*, 142. Vgl. auch die entsprechende Erwähnung bei KERMANI, Schrecken, 87f. AMINRAZVI, MEHDI: *Omar Khayyām on Theodicy: Irreconcilability of*

Wem auch immer die Sätze zuzuschreiben sind: Sie machen deutlich, dass ein Bewusstsein für das in der Schöpfung vorfindliche Leid nicht nur artikulierbar ist, sondern auch von Muṭahharī als Einwand wahrgenommen wird. Er nimmt ihn zum Anlass, den Wunsch nach einer Verbesserung des Universums auf seine Plausibilität zu prüfen.³⁹ Diesem Gedanken geht er nach, indem er die Frage aufwirft, ob eine Welt ohne Übel überhaupt möglich oder ob dies vielmehr gleichbedeutend mit der Zerstörung der Welt sei: „In other words, are the evils of the world inseparable from its good things?“⁴⁰ Es sollte aus der Betonung der Einheit des Geschaffenen bereits deutlich geworden sein, dass er dies bejahen und eine punktuelle Modifikation des Universums für absurd halten muss, das schließlich ebenfalls als „indivisible unit“ charakterisiert ist, so dass das dem Menschen widerfahrende Gute untrennbar mit dem Schlechten zusammenhängt.⁴¹

11.1.5 *Die Freiheit des Menschen als Teil dieser Einheit*

Zur Ordnung des Kosmos allerdings gehören auch die Freiheit des Menschen und seine damit einhergehende Verantwortung. Die Folgen von Freiheitsentscheidungen lassen sich explizit nicht einfach dem göttlichen Willen zurechnen, sonst würde der seitens der Muṭazila vorgebrachte Einwand, Gott wirke die Sünde, erneut treffen. Gott aber, so Muṭahharīs Beispiel, wolle das Weintrinken nicht, welches vielmehr Resultat einer menschlichen Entscheidung sei. Die menschliche Freiheit widerspricht also nicht der zuvor beschriebenen Einheit der Schöpfung, sondern ist Teil derselben:

God's law regarding human actions is that man should possess freewill, ability and choice; he should select either good or evil acts himself. Freedom to choose is an inseparable part of the human essence. A man without freedom is impossible; that is, the supposition that there is a human without choice is just a supposition not a reality and implies in actuality a non-man.⁴²

the Transcendental and the Imminent, in: *Journal of Islamic Philosophy* 11 (2019), 33–44, 39 argumentiert, dass Khayyām in seinen philosophischen Schriften das Problem des Übels „from a purely ontological perspective“ betrachtet habe, „whereas in his poetic reflections on theodicy, the focus becomes experiential and existential.“ Das Gedicht ließe sich also so verstehen, dass der Charakter des Leidens als dessen, was nicht sein soll, durch die philosophischen Erklärungsversuche nicht gemindert werden solle.

39 MUTAHHARĪ, *Divine Justice*, 142: „Now let us see how it is possible to create a world better than the present world, as the poet wished.“

40 Ebd., 143.

41 Vgl. ebd., 144, auch ebd.f.: „Removing some parts necessitates, or rather equals, removal of all parts, just as retaining some equals retaining them all.“

42 Ebd., 124f. Vgl. dazu auch MUTAHHARĪ, MURTADHA: *Man and His Destiny*. Islamic Seminary Publications, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/13088> (letzter Zugriff: 01.06.2021), 59f.

Auffällig ist zudem die starke Betonung der Freiheit als Charakteristikum des Menschseins, das man wohl ebenso wenig als „nachträglich“ hinzugefügte Eigenschaft betrachten könne, wie eine bestimmte Zahl „im Nachhinein“ an ihre Position gerückt worden ist. Es handelt sich eher um ein anthropologisches Vermögen, um die Formulierung Geert Keils hier erneut aufzugreifen. Freiheit umfasst zudem auch bei Muṭahharī die Fähigkeit zum Wählen alternativer Möglichkeiten, ohne die erneut die Gefahr bestünde, dass die schuldhaft Handlung Gott selbst zugesprochen würde und der systembildende Gedanke der Gerechtigkeit gefährdet wäre. Es mache jedoch gerade die Situation des Menschen als einem mit Verantwortung ausgezeichneten Wesen aus, mit derartigen Wahlsituationen konfrontiert zu sein: „A free being must always be at a proverbial fork in the road and in the position to choose between two options for his freedom to be fully realized and actualized.“⁴³

Dies allerdings bezeichnet für Muṭahharī gerade die Größe der Schöpfung,⁴⁴ wie er unter Berufung auf die bereits erwähnte koranische Kategorie *ḥalifa* verdeutlicht: „This is one of the dimensions of man being God’s vicegerent. That humanity has been created in this way and has such a responsibility is a part of the design of the ideal order [of the universe].“⁴⁵ Diese Freiheit, so macht Muṭahharī an anderer Stelle deutlich, gilt auch noch gegenüber den sozialen Zwängen der Gesellschaft. Denn gerade hier zeigt sich im Falle von Unrechtsstrukturen die Relevanz der Aufforderung, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen, auf die auch Jackson in seiner Auseinandersetzung mit der Mu’tazila affirmativ Bezug genommen hatte: *al-amr bi-l-ma’rūf wa-n-nahy*

43 MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 73. Vgl. für einen genuin schiitischen Zugang zum Theodizeeproblem, der auf die nicht festgelegte Zukunft rekurriert, auch JAHANGIRI, MONA: The Question of Theodicy in Islamic Philosophy – Suggesting a Solution: *Badā’*, in: Religions 14 (2023), online unter: <https://doi.org/10.3390/rel14081047> (letzter Zugriff: 01.10.2023).

44 Dass der Mensch ihm als Schöpfungsziel gilt, macht MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 261 explizit: „Humanity is the greatest of all creation; everything else is created for it [...]“

45 Ebd., 143. Für eine Auseinandersetzung in Bezug auf Vorherbestimmung und Willensfreiheit vgl. auch MUTAHHARI, Man and His Destiny, 20f. So kritisiert Muṭahharī die Prädestinationslehre mit dem Verweis auf die politischen Konsequenzen; ebd., 22: „This doctrine encourages the oppressors and binds the hands of the credulous oppressed. Those who are able to occupy wrongly a position which they do not deserve or acquire wealth by unlawful mean, always talk of the blessing and favour of Allah.“ Auch sein eigener Verweis auf die gottgewollten Unterschiede steht allerdings in einer solchen Gefahr, denn auch hier könnte der Verweis auf den göttlichen Willen einen Reformversuch sanktionieren.

'ani-l-munkar,⁴⁶ die Muṭahhārī gerade als „command to the individual to revolt against social corruption and destructiveness“ gilt.⁴⁷

Bis hierhin sind die *generellen* Gründe dargestellt, aufgrund derer sich laut Muṭahhārī Übel in der Welt finden lassen, die weder direkt Gott angelastet noch einfach entfernt werden könnten, ohne die Schöpfung selbst zu widerufen. Er geht jedoch einen Schritt weiter und fragt ebenfalls nach dem instrumentellen *Nutzen* von Leiden sowie dem ontologischen Status desselben. Gerade hier wird deutlich, wie wenig die logische Bearbeitung des Theodizeeproblems in der Tradition an Religionsgrenzen festzumachen ist. Zugleich zeigt sich Muṭahhārī jeweils sensibel dafür, wie einzelne Elemente dieser Erklärungsversuche unzureichend sind. So verteidigt er etwa auf der Linie hellenistischer Philosophie die auch in der islamischen Tradition sehr prominent vertretene Ansicht,⁴⁸ dass es sich beim Übel ontologisch betrachtet um einen

46 Dazu knapp auch MUTAHHARI, MURTADHA: Jurisprudence and its Principles, Translated by Mohammad Salman Tawhidi, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/38355> (letzter Zugriff: 04.06.2021), 43. Zur Formel vgl. Q 3:104 sowie Ess, Theologie II, 387–390.

47 MUTAHHARI, MURTADHA: Society and History, Ansariyan Publications Qom, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/29886>, 20 (letzter Zugriff: 04.06.2021). Ebd., 19 ist es die Formel des *amr bayn al-amrayn*, die Muṭahhārī nutzt, um deutlich zu machen wie das Individuum einerseits von der Gesellschaft, in der es sich vorfindet, beeinflusst ist, andererseits jedoch nicht darin aufgeht und sich dazu noch einmal verhalten kann. Erneut gilt also die Charakterisierung der Freiheit „[...] between the extremes of absolute freedom and absolute compulsion“ (ebd.). Die Aufforderung zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit wird ebd., 122 interessanterweise mit dem neutestamentlichen Gebot kontrastiert, auch noch die andere Wange hinzuhalten (vgl. Mt 5,39), was, will man nicht gleich apologetisch antworten, durchaus eine problematische Lesart der Bergpredigt offenlegen kann, die in der Versuchung steht, nicht die eigene, sondern die Wangen von Dritten hinzuhalten. Paradigmatisch deutlich wird der Kampf gegen Ungerechtigkeit aus schiitischer Sicht in der Lebenshingabe der Imame. Vgl. dazu MUTAHHARI, MURTADHA: The Truth about Al-Husayn's Revolt, Translated by Najim al-Khafaji, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/27724> (letzter Zugriff: 14.06.2021), insb. 12 sowie SHOMALI, MOHAMMAD: Shi'i Islam. Origins, Faith and Practices, London 2003, 147–150.

48 Unterschiedlich gelagert bei Ibn Sinā, Ibn 'Arabī und Ibn Taymiyya; vgl. HOOVER, Ibn Taymiyya's Theodicy, 195f. Eine Kritik der Privationsthese erfolgt etwa durch ar-Rāzī, einen Kommentator Ibn Sinā, der dessen Theodizeeversuche zu unterlaufen sucht, indem er Vorannahmen herausarbeitet, etwa das Verständnis Gottes als eines freien moralischen Akteurs. Vgl. SHIHADAH, AYMAN: Avicenna's Theodicy and al-Rāzī's Anti-Theodicy, in: Intellectual History of the Islamic World 7 (2019), 61–84, bes. 71–73. Für die These, dass sich für Ibn Sinā das Theodizeeproblem deswegen auflöse, weil Gott kein allmächtiger Akteur sei, vgl. INATI, SHAMS: The Problem of Evil. Ibn Sina's Theodicy (Gorgias Islamic Studies 8), Piscataway 2017, 144f. Vgl. zur in der Theologiegeschichte prominenten Idee, Gott als nicht *unter* dem moralischen Gesetz stehend zu denken, die Auseinandersetzung

Mangel, ein „Nichts“ handle, dem kein eigenes Sein zukomme, weist zugleich aber darauf hin, dass dies für sich genommen keine Lösung des Problems darstelle. Derart verstanden geht es bei der *privatio-boni*-Lehre in der knappen Rekonstruktion Muṭahharī eher um den Versuch einer adäquaten ontologischen Beschreibung der Übel in antidualistischer Absicht⁴⁹ und gerade nicht um eine Entüblung derselben. Sie als Mangel zu beschreiben, zeigt gerade an, *was* übel am Übel ist,⁵⁰ relativiert jedoch nicht vorschnell den Leidcharakter. Hinzu treten eine Reihe anderer Argumente, und es scheint gerade ihr Zusammenhang zu sein, der die Zweifelnden unter den Gläubigen überzeugen soll. So ist der Verweis auf die nötige Kontrastierung von Gutem und Schlechtem allein kaum überzeugend, taucht aber nur als eine neben anderen angeführten Überlegungen auf: „If beauty and ugliness were not compared to one another, neither would the beautiful be beautiful nor the ugly be ugly; that is, if ugliness were not to exist in the world, neither would beauty.“⁵¹ Zudem sei das Übel lediglich eine *relative Größe*, wie Muṭahharī im Anschluss an Rumi entfaltet, der etwa darauf hinweist, dass das Schlangengift für die Schlange gut, für den Menschen jedoch tödlich sei.⁵²

Darüber hinaus aber sei das Übel mitunter auch Voraussetzung für das Gute, nicht nur aus erkenntnistheoretischen Gründen. „Felicities and happiness are hidden in the belly of afflictions and calamities, just as sometimes tragedies are formed inside of happiness [...]“⁵³ Auch in diesem Sinne gebe es, wie bereits aus der Einheit des Universums folgte, kein Übel *per se*, sondern „evil mixed with goodness.“⁵⁴ Hier geht die allgemeine Überlegung in die Rechtfertigung einzelner Übel über, die in Gottes Plan eine Rolle spielen. Auch Muṭahharī rezipiert die Ansicht, dass leidvolle Prüfungen gerade den

bei LEGENHAUSEN, GARY: Notes Towards An Ash'arite Theodicy, in: Religious Studies 24 (1988), 257–266.

49 Vgl. seine Ausführungen zum Satan in MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 70ff.

50 Vgl. ebd., 130: „[...] what we are talking about is that all of these are forms of ‚non-existential things‘ and ‚imperfections,‘ and their existence is of the form of the existence of ‚deficiencies‘ and ‚vacuums,‘ and they are evil because they are themselves non-being, deficiency, and emptiness, or are the source of non-being, deficiency, and emptiness [...].“ Auch in der christlichen Tradition ist das Argument mit antidualistischer Pointe vertreten worden; vgl. exemplarisch für Augustinus' Aufnahme der plotinischen Überlegung DALFERTH, Malum 155ff.; ebd., 51 zur Auseinandersetzung mit Thomas in STh. I q.49 a.3.

51 MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 147. Dieses auch in der christlichen Tradition vorgetragene Argument findet sich etwa auch bei Ibn Qayyim. Vgl. ZENI, Ibn Qayyim, 108.

52 Vgl. MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 137. Dies ist allerdings eher eine Problembeschreibung als ein Lösungsversuch.

53 Ebd., 155.

54 Ebd., 104.

Freunden Gottes zukämen, so dass hier islamische Mystik, patristische und schiitische Theologie des 20. Jahrhunderts nah aneinanderrücken. Leiden scheinen so, ganz ähnlich wie in Stumps Rezeption der Theodizee des Thomas, als göttliches Angebot zur Unterstützung auf dem Weg zur Gottesnähe, dessen Wirksamkeit von der Reaktion der Leidenden mitabhängt.⁵⁵ Das Übel wird auf diese Weise erneut als göttliche Pädagogik verstanden, und das irdische Leben, ähnlich wie bei Mobini und Rouzati, als der Raum, in dem der Mensch seine entsprechenden Prüfungen bestehen kann.⁵⁶

Zudem hatte Muṭahharī einleitend auf die Verstehensgrenzen des Menschen hingewiesen, was sich als eine Art Klammer um die hier aufgeführten möglichen Gründe für das Übel verstehen lässt. Ist Gott der Gerechte, wie es Koran und Vernunft bezeugen, und sind seine Gerechtigkeit und Weisheit an den Schöpfungswerken ablesbar, so wäre es geradezu anmaßend, sie nicht auch dort noch zu postulieren, wo sie dem Menschen nicht mehr erkennbar sind:

It would be a very selfish and ignorant thing to do if somebody were to say that because of a few ambiguous parts of a book, that otherwise is stock full of evidence of the erudition of its author, the writer is ignorant or that the wisdom that the book contains is entirely fortuitous.⁵⁷

11.1.6 Zwischenfazit

Der knappe Durchgang durch die von Muṭahharī aufgeführten möglichen Gründe, wie das Attribut der Gerechtigkeit auch angesichts von ungerechten Leiderfahrungen aufrechterhalten werden kann, zeigt ein doppeltes: *erstens*, wie sich an jedem der einzelnen Punkte ein dialogischer Bezug zur christlichen Theodizeetradition herstellen ließe. Am produktivsten könnte dies sein, wo Anschlusspunkte an *free will* und *natural law defense* in den Blick kommen, was durchaus als Desiderat zu markieren ist. Besonders in Bezug auf die *natural law defense* könnte hier noch einmal eine deutlich größere Anschlussfähigkeit vorliegen, als es Jacksons Rekonstruktion des muʿtazilitischen Zugangs erlaubte. Ebenso ließe sich dies im Blick auf die gerafft dargestellten Punkte

55 So zitiert er ebd., 160 Imam al-Bāqir: „Verily God seeks out the believer with affliction as a man seeks out his near ones with gifts when he is away from them.“

56 Es verwundert daher nicht, dass, ähnlich wie bei Stump, auch der Vergleich mit dem sportlichen Wettkampf erneut auftaucht. Vgl. MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 160: „That is, just like a swimming trainer who puts his young trainee in the water so that he will make an effort, flail his hands and feet, and thus gain practice and learn to swim, so too God places in affliction those whom He loves and wishes to convey to perfection.“ Die Welt gilt ihm explizit als „one big school or training ground“ (ebd., 189).

57 Ebd., 93.

durchführen, insbesondere im Blick auf die „göttliche Leidenspädagogik“ und die Vorstellung der Welt als einen Raum der *Selbstwerdung* des Menschen: beides überschneidet sich erneut deutlich mit Hicks *soul-making*-Theodizee und wäre anschlussfähig an den dominikanischen Teil der Defense Stumps. *Zweitens* sind allerdings die meisten dieser Ansätze bereits innerchristlich kritisiert worden und verbleiben in den traditionellen Spuren philosophischer Theodizeeversuche. So kann zwar gezeigt werden, wie die von Muṭahharī vorgenommene Abwehr von Einwänden gegen die Gerechtigkeit Gottes mit derartigen Versuchen aus der christlichen Tradition konvergiert. Dass die Überlegungen Muṭahharīs im Kontext der Attributenlehre verortet sind und nicht die Existenz Gottes in Frage stellen, tut dem keinen Abbruch. Denn die Infragestellung der göttlichen Gerechtigkeit *ist* die Infragestellung des Gottes, den die Schia – einer der Namen Gottes ist *al-ʿAdl*, der Gerechte – und der christliche Glaube – *Deus et iustitia est!*⁵⁸ – bekennen. Dabei unterscheiden sich selbstverständlich die philosophischen Voraussetzungen, die bei Muṭahharī wesentlich auf der Schulphilosophie Mullā Ṣadrās beruhen.⁵⁹ Muṭahharī ist etwa der Auffassung, dass ohne die Annahme des „principle of universal causation“ nur der „abyss of scepticism“⁶⁰ bleibe. Zugleich gilt ihm Gott keinesfalls lediglich als Beginn der Kausalkette oder unbewegter Bewegter. Explizit betont er etwa, dass ein derartiges Gottesbild nicht genüge, um das Herz des Menschen zu berühren,⁶¹ und entsprechend bemüht er sich auch immer beides zu berücksichtigen: den philosophischen Vernunftzugang auf der Linie Mullā Ṣadrās ebenso wie die offenbarungstheologische Rückbindung an den Koran.⁶²

So sehr sich an den benannten Stellen mögliche Dialogperspektiven eröffnen würden, bleibt davon auszugehen, dass die Kritik der Antitheodizee ebenfalls auf den bisherigen Umgang Muṭahharīs mit dem „logischen Problem“ zutreffen würde. Für eine komparative Auseinandersetzung scheint es ergiebiger, sich einem weiteren Punkt zuzuwenden, der ausgehend von Muṭahharī deutlich werden kann. Ist es das Attribut der göttlichen Gerechtigkeit, das durch Leiderfahrungen in Frage steht, so lässt sich der Versuch eines

58 So – wie weiter oben bereits vermerkt – Metz' Reaktion auf die Enzyklika „Deus Caritas Est“; vgl. METZ, Wer steht für die unschuldigen Opfer ein, JBMGS 8, 243. Vgl. auch die Erinnerung bei JÜNGEL, EBERHARD: Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – Menschliches Tun, in: DERS.: Wertlose Wahrheit, München 1990, 346–364, 348: „Daß Gott gerecht ist – das heißt nicht weniger als dies: daß Gott Gott ist. Mit Gottes Gerechtigkeit steht *Gott selbst* auf dem Spiel.“

59 Vgl. auch die Einleitung in MUṬAHHARĪ, Divine Justice, xiii.

60 Ebd., 115.

61 Vgl. ebd., 42.

62 Dies kann auch dazu führen, Entsprechungen auszumachen; so sieht MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 116 in Q 33:62 das philosophische Konzept der Kausalität ausgedrückt.

praktischen Umgangs mit dieser Anfrage als Antwort auf folgende Frage verstehen: *Wo zeigt sich die göttliche Gerechtigkeit bereits hier und jetzt?* Dies ist geradezu eine Form der Theodizeefrage, die auf das evidentielle Problem des Übels abzielt. Denn je mehr oder weniger Anhalt es dafür gibt, dass sich die göttliche Gerechtigkeit in der Gegenwart wahrnehmen lässt, umso plausibler oder unplausibler wird der Gottesglaube selbst. Dieser Frage soll zunächst im Blick auf Muṭahharī's eigenes Vorgehen nachgegangen werden, ehe die Perspektive noch einmal geweitet und gefragt wird, ob und wie dies in Verbindung zum Theodizeeproblem steht.

11.2 Die Gegenwart der Gerechtigkeit

11.2.1 Einleitende Überlegungen

Die Bedeutung des für Muṭahharī so zentralen Gerechtigkeitsbegriffs ist nicht auf die Diskussion der Göttlichen Eigenschaften beschränkt. Gerade weil und insofern Gott nicht von seiner Gerechtigkeit trennbar ist, ist das konkrete Sich-Zeigen dieser Gerechtigkeit zentraler Bestandteil der theologischen Debatte. Auch die schulbildende Bezeichnung der Schia als Anhänger der Gerechtigkeit verweist nicht nur auf die Frage nach dem Status der göttlichen Attribute, sondern beinhaltet eine praktisch-rechtliche Komponente. In diesem Sinne betont etwa Mohammad Shomali, dass sich schiitische Bewegungen gerade wegen des zentralen Stellenwerts, den sie der *göttlichen* Gerechtigkeit zusprechen, durch einen „call for justice“ in der Gesellschaft ausgezeichnet hätten.⁶³ Denn die Betonung des Attributs der Gerechtigkeit habe „clear and significant practical implications“.⁶⁴ So ist es bezeichnend, dass auch Muṭahharī in einem Werk, das sich aus unterschiedlichen Richtungen dem Bekenntnis zur *göttlichen* Gerechtigkeit annähert, einleitend auf die Jurisprudenz (*fiqh*) verweist.⁶⁵ Wie eng die Beziehung des Menschen zu Gott und die Errichtung von Gerechtigkeit auf Erden verzahnt sind, zeigt sich auch darin, dass er dies als die beiden Gründe rekonstruiert, um derentwillen Propheten auftreten.⁶⁶

63 SHOMALI, Shi'i Islam, 93.

64 Ebd., 142.

65 Vgl. MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 23.

66 Vgl. MUTAHHARI, MURTADHA: A Survey of the Lives of the Infallible Imams, Translated by Zainab Muhammadi 'Araqi, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/30048> (letzter Zugriff: 03.06.2021), 124f. Vgl. Q 57:25 und dazu KAMALI, MOHAMMAD HASHIM: Shari'ah Law: An Introduction, Oxford 2008, 30ff. Auch Ibn Qayyim betont dies. Für die entsprechende Rezeption bei Farid Esack vgl. TATARI, MUNA: Armut und Gerechtigkeit. Islamische Theologie als gesellschaftliche Kraft?, in:

Diese Gerechtigkeit ist zudem nicht *nur* eschatologisch zu verstehen, sondern eine Botschaft an das *Hier und Jetzt*, mithin „not just a dream or a wish, it is a reality that the world is going towards.“⁶⁷ Sie ist gerade in ihrer frühen Begriffsverwendung nie nur als Attribut Gottes abstrahiert, sondern eher in sozialkritischer Absicht verwendet worden. So weist Josef van Ess darauf hin, dass bereits in der islamischen Frühzeit der später schulbildende Begriff *‘adl* vor allem auf konkrete soziale Gerechtigkeit bezogen und zum „Protest gegen die Obrigkeit“ genutzt wurde.⁶⁸

Die göttliche Gerechtigkeit scheint so thematisch eng verzahnt mit dem konkreten Sich-Zeigen dieser Gerechtigkeit auf Erden, nicht zuletzt im Bereich des Rechts. In diesem Sinne ist es kein Themenwechsel, sondern eine Konkretion seines Themas, wenn Muṭahharī in einem Werk über *Göttliche Gerechtigkeit* damit ansetzt, die Gerechtigkeit der Zeugen vor Gericht oder des Vorbeters beim Freitagsgebet zu betonen⁶⁹ und mit der Tradition die sozialkritische Implikation herauszustellen, dass der beste *ġihād* ein gerechtes Wort gegenüber einem ungerechten Herrscher sei.⁷⁰ Auch die koranische Basis für den zentralen Wert der Gerechtigkeit ist ihm zufolge nicht Spekulation über das innergöttliche Verhältnis von Wesen und Attributen, sondern „[...] justice is called the balance of God in the created order“.⁷¹ Hier ist nun prominent aufgerufen, was Kermani nur angedeutet hatte, dass es nämlich nicht nur die herausragende Schönheit des Koran, sondern auch sein Aufruf zur Gerechtigkeit – mit Muṭahharī: „to the extent that it sees it as a world view“⁷² – war, der Menschen dazu brachte, sich der muslimischen Gemeinschaft anzuschließen.⁷³

STRÖBELE, CHRISTIAN u.a. (Hg.): Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven, Regensburg 2016, 84–103, 93.

67 MUTAHHARI, A Survey, 126.

68 ESS, Theologie IV, 507f. Es handelt sich laut NEUWIRTH, Verzauberung, 113 um einen in medinensischer Zeit aufkommenden Begriff, der zunächst das „Ausgewogensein der beiden Satteltaschen auf einem Reittier“ meint. Ohne dass der Begriff selbst genannt würde, sieht sie ihn in Q 90 inhaltlich gefüllt. Vgl. DIES.: Zur Archäologie des islamischen Gerechtigkeitsbegriffs im Koran. Sprache und Schöpfungsordnung als Elemente einer koranischen ‚Verzauberung der Welt‘, in: LANDMESSER, CHRISTOF/POPKES, ENNO EDZARD (Hg.): Gerechtigkeit verstehen. Theologische, philosophische, hermeneutische Perspektiven, Leipzig 2017, 71–87, 84 sowie ebd., 82 den Verweis auf die dort ausgemachte Bezugnahme auf die biblische Thematisierung des Topos in Jes 58,6–7.

69 Vgl. MUTAHHARĪ, Divine Justice, 28.

70 Vgl. ebd. mit Bezug auf *al-Kāfi* 5,60.

71 MUTAHHARĪ, Divine Justice, 30 mit Bezug auf Q 55:7.

72 MUTAHHARĪ, Divine Justice, 33.

73 Vgl. KERMANI, Gott ist schön, 31. Wie wenig sich beides, die überzeugende Sprachgewalt und der Appell zur Gerechtigkeit, gegeneinander ausspielen lassen, macht NEUWIRTH,

Ein klassischer koranischer Anknüpfungspunkt für die Verbindung göttlicher Gerechtigkeit mit dem Offenbarwerden dieser Gerechtigkeit in der konkreten irdischen Wirklichkeit ist Q 4:135, ein Vers, auf den auch Muṭahhari regelmäßig Bezug nimmt und der mit den Worten ansetzt: „O, ihr, die glaubt, steht ein für die Gerechtigkeit und legt [damit] Zeugnis für Gott ab [...]“. Mit Muna Tatari liegt es nahe, den Menschen in der „Lage [zu sehen], die Wahrnehmung von Gottes Wesen zu konkretisieren in dem Sinne, dass in seinem gerechten Handeln Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt.“⁷⁴ Auf derselben Linie hält auch Seyyed Hussein Nasr im Kommentar zum Text fest, dass „[...] standing for God and for justice are deeply linked“.⁷⁵ Diese Verknüpfung kann daher auf eine breite Tradition aufbauen und ist weder Randphänomen noch exklusiv für eine bestimmte schiitische Lesart. Dennoch wird es bei Muṭahhari besonders deutlich, wie der Gerechtigkeitsbegriff die zentralsten Elemente des Glaubens durchdringt. Die Errichtung konkreter sozialer Gerechtigkeit beschreibt er als ein Ziel des Islam überhaupt,⁷⁶ und in Bezug auf den koranischen Gerechtigkeitsbegriff kann er formulieren:

Qur'anic justice is among other things: the counterpart of *tawhīd*, the cornerstone of Resurrection and Judgement day (*ma'ād*), the objective of the Law of the prophets, the philosophy behind leadership and imamate, the criterion of personal success and perfection, and the barometer of social wellbeing.⁷⁷

Zur Archäologie, bes. 86 deutlich. Denn *ʿadl*, der Zentralbegriff, der auch als Ausgeglichenheit übersetzt werden kann, spiegele sich in der Schöpfung, jedoch „auch im ‚Wort‘, in der Sprache als einem von der Schöpfung untrennbaren, ausbalancierten System [...]“. So kann sich hier zeigen, wie der Verweis auf die ästhetische Rezeption des Koran nicht gegen einen „inhaltlichen Zugang“ ausgespielt werden muss, sondern diesen gerade hervorhebt! Der von Neuwirth in Bezug auf den koranischen Gerechtigkeitsbegriff profilierte Gedanke wird in ähnlicher Form auch in der gegenwärtigen Rechtsästhetik reflektiert; SCHULZE, GÖTZ: Die Ästhetisierung des Rechts in Theorie und Praxis, in: LEGE, JOACHIM (Hg.): Gelingendes Recht. Über die ästhetische Dimension des Rechts, Tübingen 2019, 65–83, 78: „Juristische Begriffe imaginieren ein metrisch geformtes Sprachbild.“ Vgl. ebd.f. u.a. die Beispiele Angemessenheit, Kohärenz, Konsistenz.

74 TATARI, Gott und Mensch, 55. Die hier verwendete Übersetzung von Q 4:135 stammt ebenfalls von ihr. Sie fügt ebd. hinzu: „Damit liegt in dieser Lesart des Textes die Verantwortung und Aufgabe, Gott in seiner zentralen Eigenschaft der Gerechtigkeit in irdische Dimensionen zu vermitteln, beim Menschen.“

75 NASR, Study Quran, 253.

76 Vgl. MUTAHHARI, Fundamentals of Islamic Thought, 26 mit Berufung auf Q 57:25; 7:29: „Islam, in being a religion – in being, of all the revealed religions, the seal of religions – exists to institute social justice.“ Vgl. dazu ebenso DERS.: Man and Faith, Islamic Seminary Publications, Translated by Mustajab Ahmad Ansari, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/120560> (letzter Zugriff: 14.05.2022), 27.

77 MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 32. Vgl. ebenfalls DERS., Fundamentals, 54.

Bezeichnend ist nicht nur die Verbindung von göttlicher und sich auf Erden zeigender Gerechtigkeit, sondern ebenfalls die von konkreter, man könnte sagen: politischer Gerechtigkeit und der sich eschatologisch erweisenden.⁷⁸ Hier ist sicherlich zunächst die Vorstellung des Gerichts zentral.⁷⁹ Die bleibende Ausständigkeit der Gerechtigkeit wird jedoch ebenso thematisch im Erwarten des Mahdi, dessen bleibende Verborgenheit geradezu als eine schiitische Gestalt der Theodizeefrage reformuliert werden könnte, so dass in Anlehnung an Metz die Frage des „Wie lange noch?“ erneut träfe. Auch dies, das bleibende Erwarten des Bringers der Gerechtigkeit,⁸⁰ verstärkt jedoch die Verantwortung der Gläubigen, denen in der Zeit bis zur Ankunft desselben die Aufgabe der Weltgestaltung zukommt.⁸¹ Mehr noch, es findet sich sogar die Lesart, „dass dieser Mahdi erst kommen wird, wenn die Menschen die Welt mit Gerechtigkeit und Frieden erfüllt haben: nicht der Mahdi besiegt die Ungerechtigkeit, sondern die Menschen.“⁸²

Hinsichtlich dieser Weltgestaltung und für eine komparative Annäherung an die Frage, wie sich die angezweifelte göttliche Gerechtigkeit *hier und jetzt* zeigt, ist es vor allem der Hinweis auf „the objective of the Law“, der von Interesse ist. Denn Gerechtigkeit hat ihren Ort par excellence im Bereich

-
- 78 Koranisch etwa Q 21:47, vgl. MUṬAHHARĪ, Divine Justice, 43; zur innerkoranischen Bedeutung der Gerichtsvorstellung für den Gerechtigkeitsbegriff vgl. NEUWIRTH, Verzauberung, 113f.
- 79 Eschatologische Hoffnung sieht Muṭahhari bereits aus dem Attribut der Göttlichen Gerechtigkeit ableitbar: Siehe MUTAHHARI, MURTADHA: Eternal Life (Life After Death), Islamic Propagation Organization, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/118607> (letzter Zugriff: 15.05.2022), 22: „The Holy Qur’an states: if there were no Resurrection, eternal life, eternal bliss and final reward and punishment, it would be cruel and unjust of God and cruelty is not a characteristic of God.“ Für die koranische Perspektive auf eschatologische Gerechtigkeit vgl. TATARI, Gott und Mensch, 65f. Koranisch ist der Stellenwert des Gerichts kaum zu überschätzen; mit NEUWIRTH, Zur Archäologie, 73 handelt es sich um „eine ‚Inszenierung von Gerechtigkeit‘ [die] wie ein monumentales Deckengemälde die koranische Rede überwölbt“.
- 80 Vgl. etwa SHOMALI, Shi’i Islam, 149 sowie TABATABA’I, SAYYID MUHAMMAD: A Series of Islam and Shi’a, Qom 2007, 239–243.
- 81 MUTAHHARI, MURTADHA /AS-SADR, SAYYID MUHAMMAD BAQIR: The Awaited Saviour, Islamic Seminary Publications, online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/38343> (letzter Zugriff: 15.05.2022), 3: „In the meantime it is the duty of all the Muslims, especially the Shi’ah, to strive steadfastly for the creation of the proper atmosphere and the right climate for the establishment of a world order based on justice, virtue and piety.“ In diesem Sinne „helfen“ die Gläubigen dem Mahdi bei seinem Werk; RAHNAMA’EI, SAYED AHMAD: Peace and Justice at the End of Time, in: HUEBNER, HARRY/LEGENHAUSEN, MUHAMMAD (Hg.): Peace and Justice. Essays from the Fourth Shi’i Muslim Mennonite Christian Dialogue, Winnipeg 2011, 244–271, 271.
- 82 MOHAGHEGHI, Erlösung, 205.

der Jurisprudenz (*fiqh*). Muṭahharī macht deutlich, wie dies aus seiner Sicht besonders in der schiitischen Tradition der Fall ist. Denn je mehr die Rolle des Verstandes (*‘aql*) als eigenständiger Zugang zur Rechtsfindung betont werde,⁸³ umso eher komme der Idee der Gerechtigkeit ein kriterialer Status bei der Urteilsfindung zu. Daher gilt zusammenfassend, dass „the principle of justice, the principle of subordination of the Law to actual expediencies, and in consequence the principle of essential good and evil along with the validity and authority of reason made up the authority of Shia jurisprudence.“⁸⁴ Die Erkennbarkeit der Gerechtigkeit mittels der Verstandestätigkeit gehört als Kriterium der Rechtsauslegung in die schiitische Lehre vom *fiqh* und ist in diesem Sinne auch nicht erst durch Offenbarung einsichtig.⁸⁵ Dass allerdings die Jurisprudenz als ein herausragender Ort verstanden wird, in der *göttliche* Gerechtigkeit und das *menschliche* Bemühen (*Iḡtihād*), dieser Gerechtigkeit zu entsprechen, einander begegnen, ist nicht nur eine schiitische Ansicht. Eine islamische Antwort auf die Frage, wo die Gerechtigkeit auf Erden sich zeigt, wird kaum von einem Zugang zum Komplex Scharia absehen können, vielmehr „lässt sich die Gerechtigkeit als Nucleus aller Gesetze des islamischen Rechts bestimmen.“⁸⁶ Von Muṭahharī ist vor allem zu lernen, dass er dies im Zusammenhang mit der Frage nach der angezweifelten *göttlichen* Gerechtigkeit vor dem Hintergrund des Problems des Übels thematisiert, so dass die Interpretation möglich erscheint, das Sich-Zeigen der Gerechtigkeit als praktische Theodizee zu verstehen: als anfanghafter Aufweis des angezweifelten göttlichen Attributs. Diese Spur soll im Folgenden weiterverfolgt, jedoch noch einmal geweitet werden, um den umfassenden Begriff Scharia in den Blick zu nehmen. Dabei stütze ich mich auf einige Einsichten, die Joshua Ralston in seinem komparativ-theologischen Zugang zur Scharia eröffnet hat, sowie vor

83 So zitiert MUṬAHHARĪ, *Divine Justice*, 25 zustimmend die „Korrespondenzregel“, dass das Gesetz vorschreibe, was der Verstand vorschreibe – und umgekehrt. BEIDAGHY, *Der Mensch als Selbstmitteilung*, 110 gilt dies als ein Indiz, dass „der Gedanke menschlicher Autonomie Raum in der islamischen Gelehrsamkeit erhält.“

84 MUṬAHHARĪ, *Divine Justice*, 27. Vgl. dazu auch DERS., *Jurisprudence and Its Principles*, insb. II. Dabei stellt er zugleich die Ablehnung des Analogieschlusses als besonderes Merkmal heraus. Nur markiert werden soll hier, dass auch die *qiyās*-Praxis kaum beschreibbar scheint, ohne als eigene Verstandestätigkeit klassifiziert zu werden. Vgl. etwa, wie ABOU EL FADL, *Reasoning*, xxxvi *qiyās* und *‘aql* in einem Atemzug erwähnt.

85 So gilt mit BEIDAGHY, *Der Mensch als Selbstmitteilung*, 109: „Die Gerechtigkeit ist also der Maßstab der Religion und nicht umgekehrt.“ Vgl. für einen gegenwärtigen Autor auch SHOMALI, *Shī‘ī Islam*, 63, der *‘aql* als den „inneren Propheten“ bezeichnet und ebd., 65 festhält: „In respect of practical laws and moral values, the relevant principles are understood by reason.“

86 BEIDAGHY, *Der Mensch als Selbstmitteilung*, 109.

allem auf das Werk Khaled Abou El Fadl. So kann nicht nur angedeutet werden, wie ein die Eigenständigkeit der Vernunft betonender Zugang nicht auf die schiitische Jurisprudenz begrenzt ist;⁸⁷ so wird zudem das Wirken eines zeitgenössischen Autors wahrgenommen, der bereits auf die Diskussionslage und Krise des Begriffs Bezug nimmt, die sich in den vergangenen Jahrzehnten ausmachen lässt und so für gegenwärtige Rezeption noch einmal anschlussfähig ist.

11.2.2 *Scharia und fiqh – Das Recht als Verweis auf göttliche Gerechtigkeit*

Ein doppelter Einwand drängt sich bei derartigen Formulierungen auf, die an die Verwirklichung von Gerechtigkeit appellieren: erstens ist der Begriff zunächst material unbestimmt,⁸⁸ so dass die Aufforderung geradezu trivial zu werden droht,⁸⁹ und zweitens ist offenkundig, dass unter Berufung auf das Ideal der Gerechtigkeit größte Ungerechtigkeit geschehen kann. Beides verweist auf eine mögliche Ideologiefälligkeit, die zur Identifizierung des Rechts des Stärkeren mit dem Willen Gottes führen könnte.⁹⁰ So steht

87 So nimmt auch Abou El Fadl mehrfach Bezug auf das von Muṭahharī rezipierte Diktum „*ma yajibu ‘aqlan yajibu shar‘an wa ma yajaba ‘aqlan wajaba shar‘an*“ (etwa ABOU EL FADL, Reasoning, 109), demzufolge das Verstandesurteil ein Urteil der Scharia sei. Zur Krise des Begriffs gehört für Abou El Fadl gerade die Reduktion auf einen wahabbitischen Puritanismus, der auf statische Nachahmung beharre und von dem er sich u.a. abgrenzt, indem er auch in der Tradition die Rolle des Verstandes herausstellt. So betont er ebd., 353 etwa, dass kein geringer als al-Ġazzālī die Rolle des Verstandes explizit auch in Bezug auf die *uṣūl al-fiqh* herausgestellt habe. Hinsichtlich der koranischen Aufforderung zum Gebrauch von *‘aql* betont Abou El Fadl ebd., 115 vor allem die praktische Vernunft: „[...] if people used rationality and reasonability, they would come to realize the fundamental tenets of right from wrong and good from bad.“ Zur offenbarungsunabhängigen Einsicht in moralische Urteile vgl. auch ebd., 186; zum Verhältnis von *‘aql* und Recht vgl. auch DERS.: What type of law is Islamic law?, in: DERS./AHMAD, AHMAD ATIF/HASSAN, SAID FARES (Hg.): Routledge Handbook of Islamic law, London 2019, 11–39, 16.

88 So fragt KÖRNER, Politische Religion, 173 zu Recht: „Für sich genommen, bleiben Begriffe wie Würde und Gerechtigkeit allerdings abstrakt. Was bedeuten sie im Einzelfall? Wie sie zu verwirklichen sind, das müssen wir im Gesellschaftsprozess aushandeln.“ Mit ABOU EL FADL, KHALED: Speaking in God’s Name. Islamic Law, Authority and Women, Oxford 2001, 27 ist gerade diese Offenheit Verweis auf die „subjectivity anticipated by God’s commands“.

89 Vgl. TATARI, Armut, 95.

90 So thematisiert RALSTON, JOSHUA: Law and the Rule of God. A Christian Engagement with Sharī‘a, Cambridge 2020, 269 die Frage, ob eine theologische Lesart von Recht und Gesetz nicht immer in der folgenden Gefahr stehe: „divinizing injustice and political power“.

positives Recht in der Gefahr, Gerechtigkeit zu verhindern.⁹¹ Für die Rede von der Gerechtigkeit Gottes gilt das Risiko umso mehr. Auch Bildad, der Freund Hiobs, rekurriert schließlich auf die göttliche Gerechtigkeit, um dessen Klage zurückzuweisen: „Beugt etwa Gott das Recht / oder beugt der Allmächtige die Gerechtigkeit?“, fragt er (Hiob 8,3). Dies allerdings ist nur die eine Seite, denn genauso kann der Appell an die göttliche Gerechtigkeit als bleibende Relativierung und Korrektur aller als definitiv behaupteten irdischen Verwirklichungsversuche von Gerechtigkeit fungieren: „Wer Gottes Gerechtigkeit erwartet, erkennt die sogenannte normative Kraft des Faktischen nicht an, weil er weiß, dass eine bessere Welt möglich ist und Veränderungen der Gegenwart notwendig sind.“⁹² Christlicherseits wird dies etwa in der sakramentalen Struktur der Kirche thematisch, die Verweis *auf* und Selbstunterscheidung *vom* Reich Gottes zugleich ist.⁹³

Dieser Spannung von Hoffnung auf die Vollendung der göttlichen Gerechtigkeit, die sich andererseits hier bereits zeigt, korrespondiert der schon bei Metz betonte eschatologische Vorbehalt: das Wissen um die Unabgegoltenheit („noch nicht“) der bereits ergangenen Zusage („doch schon“). Im Hinblick auf die von Muṭahharī inspirierte Fokussierung auf die Frage des Rechts lässt sich islamischerseits eine vergleichbare Spannung in der Unterscheidung von *Scharia* und *fiqh* ausmachen. Der erste Begriff bezeichnet in dieser Rekonstruktion den umfassenden göttlichen „Weg“, um dessen letztgültige Verwirklichung auch niemand anderer als Gott selbst weiß – und der daher auch niemals einfach mit positivem Recht identisch sein kann.⁹⁴ In diesem Sinne bezeichnet Abou El Fadl Scharia als „ideal law in an objective and noncontingent sense, as it ought to be in the divine’s realm.“⁹⁵ *Fiqh*, die oben bereits angesprochene

91 Vgl. ebd., 270. Vgl. zur Differenz von Recht und Gerechtigkeit auch SANDER, HANS-JOACHIM: Gerechtigkeit vor Gott. Ein Ort in Differenz zu Ungerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit, in: JOHN, OTTMAR/MÖHRING-HESSE, MATTHIAS (Hg.): Heil-Gerechtigkeit-Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede, Berlin 2006, 79–98, 93.

92 MOLTSMANN, JÜRGEN: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010, 25.

93 Vgl. KÖRNER, Politische Religion, 214: „Die Antizipation enthält also nicht nur eine Vergewärtigung, sondern auch eine Selbstunterscheidung: Wir sind nicht das Reich.“

94 „Scharia“ ist ein umfassenderer Begriff als Recht; vgl. auch ABOU EL FADL, Reasoning, xxxii; xxxviii; RALSTON, Law, 90f. weist daraufhin, dass der Begriff selbst auch von Christen und Juden benutzt worden sei.

95 ABOU EL FADL, Reasoning, xxxii. AUDA, JASSER: *Maqāṣid al-Shari‘ah* as Philosophy of Islamic Law. A Systems Approach, London 2007, 57 spricht von *fiqh* als „cognitive‘ part of Islamic law“, und von Scharia als „heavenly‘ part“. Vgl. auch KAMALI, Shari‘ah Law, 16; ALSOUFI, RANA: Das Verhältnis von Theologie und Recht aus muslimischer Sicht, in: KALBARCZYK, NORA/GÜZELMANSUR, TIMO/SPECKER, TOBIAS (Hg.): Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive (CIBEDO Schriftenreihe 5), Regensburg 2018, 53–73, 60. Vgl. zu Abou El Fadls Auffassung auch die Zusammenfassung

Jurisprudenz, bezeichnet dann das methodische Vorgehen des fehlbaren Menschen, sich der *Scharia* zu nähern. Diese Unterscheidung ist auch deshalb so wichtig, weil sie – auch von christlich-theologischer Seite vorgebrachte – Polemik gegenüber der Vorstellung göttlichen Rechts relativieren kann. Bereits die innerislamische Pluralität in Rechtsfragen⁹⁶ sowie der traditionelle Verweis auf das größere göttliche Wissen, *Allāhu a‘lam*,⁹⁷ sind klassische Indizien für diese Differenz, auf die auch Khaled Abou El Fadl mehrfach Bezug nimmt. So formuliert er etwa:

While Shari‘ah is divine, *fiqh* (the human understanding of Shari‘ah) was recognized to be only potentially so, and it is the distinction between Shari‘ah and *fiqh* that fueled and legitimated the practice of legal pluralism in Islamic history.⁹⁸

Auch wenn die Grenze zwischen beiden durchaus verwischen kann, tritt sie dort wieder in Kraft, wo es um die konkrete Anwendung eines allgemeinen Prinzips geht.⁹⁹ Diese Unterscheidung ist keinesfalls eine randständige Position, sondern zentral zum Verständnis des dem Rechtsdiskurs inhärenten Verweischarakters auf die göttliche Gerechtigkeit. In ähnlicher Stoßrichtung fasst Serdar Kurnaz zusammen:

Die Scharia als göttliches Normensystem, das aus Glaubensnormen, ethischen Normen und Rechtsnormen besteht, aber dem Menschen nicht direkt zugänglich ist, ist daher vom Menschen nicht vollends zu entdecken. Die Gelehrten

bei VISSE, KATRIN: Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 19), Zürich 2020, 94–97; ebd. 90–93 für seinen Werdegang.

96 Vgl. etwa ABOU EL FADL, Reasoning, 193; BAUER, THOMAS: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011, 143; HALLAQ, WAEL: Shari‘a. Theory, Practice, Transformations, Cambridge 2012, 368.

97 Dazu etwa RALSTON, Law, 64; TOPKORA, UFUK: „Wā Allāhu a‘lam – und Gott weiß es besser“, in: KHORCHIDE, MOUHANAD/KARIMI, MILAD/STOSCH, KLAUS VON (Hg.): Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie 1), Münster 2014, 55–74, 55.

98 ABOU EL FADL, Reasoning, xl. Das Buch selbst hat er im Sinne von Q 4:135 geschrieben „[...] to bear witness for God for the sake of justice and to justice for the sake of God“ (ebd., xix).

99 So hält ABOU EL FADL, KHALED: The Islamic Legal Tradition, in: BUSSANI, MAURO/MATTEI, UGO (Hg.): The Cambridge Companion to Comparative Law, Cambridge 2012, 295–312, 302 als Beispiel fest, dass es klar als eine Verpflichtung der Scharia gelte, das Gute zu tun und das Falsche zu verhindern: „There is little doubt that this duty is a part of Shari‘a, but what it actually means and how to or who should implement it is part of *fiqh*.“ So seien die Kategorien „often contested and negotiable“ (ebd.) gewesen; die prinzipielle Differenz zwischen beiden betont er dennoch deutlich.

sind bemüht, mittels des *ijtihād* das Recht zu bestimmen, das der Scharia nahe ist. Sie wissen aber stets um die Menschlichkeit ihrer Lösungen.¹⁰⁰

Bereits dies nimmt dem möglichen Einwand den Wind aus den Segeln, im Rekurs auf die Jurisprudenz als Ort, an dem sich die göttliche Gerechtigkeit zeigt, sei einer Heteronomie das Wort geredet, die mit modernen Autonomiekonzepten unmöglich vereinbar sei.¹⁰¹ Denn auch ein göttliches Gesetz „gibt es“ nicht einfach, sondern nur als das Resultat menschlicher Interpretationsleistung. „Nicht, dass es ein solches [ius divinum; L.W.] nicht geben kann, soll damit gesagt werden. Nur, dass dieses in seiner Bestimmtheit von keiner endlichen Vernunft, auch nicht von einer theologisch agierenden, mit Gewissheit gewusst werden kann“, erinnert Magnus Striet.¹⁰² Vor dem Hintergrund dieser Mahnung lässt sich die Unterscheidung von *fiqh* und Scharia geradezu als Sicherheitsschranke gegen menschliche Hybris verstehen. Das Bemühen (*ijtihād*), unter Verwendung der *uṣūl al-fiqh* zu einem Urteil zu gelangen, drückt dies aus und wäre so zu verstehen als der Versuch, die Gerechtigkeit jeweils konkret werden zu lassen. Dabei bleibt der Verweischarakter auf das noch Ausständig-Unabgegoltene in der Lesart Abou El Fadls gleichwohl bestehen: „[...] every law attempts to fulfill the will of God, but no law can

100 KURNAZ, SERDAR: Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht, in: KALBARCZYK, Gibt Gott Gesetze?, 75–114, 91.

101 Vgl. die wichtigen Hinweise bei GOERTZ, STEPHAN/STRIET, MAGNUS: Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip (Katholizismus im Umbruch 2), Freiburg i.Br. 2014. Vgl. zudem den Hinweis bei ABOU EL FADL, Reasoning, xxxix: „One of the most important aspects of the epistemological paradigm on which Islamic jurisprudence was built was the presumption that on most matters the divine will is unattainable, and even if attainable, no person or institution has the authority to claim certitude in realizing this will.“ Eine auf die Berücksichtigung gegenwärtiger Umstände abhebende Lesart wird nicht kompatibel mit der Ansicht sein, die „Tore des *Ijtihād*“ seien geschlossen. ABOU EL FADL, Reasoning, liii kommentiert daher überdeutlich: „It appears that this myth was invented by Orientalist scholars [...]“. Vgl. auch ebd., 165. Für einen Klassiker zum Thema vgl. HALLAQ, WAEL: Was the Gate of Ijtihad Closed?, in: International Journal of Middle Eastern Studies 16 (1984), 3–41. Für eine abwägende Darstellung, welche die karikaturhafte Gegenüberstellung von *ijtihād* und *taqlīd* problematisiert – „Mimesis functions as a central element in Islamic law, not instead of but alongside independent reasoning“ – vgl. JACKSON, SHERMAN: *Ijtihād* and *taqlīd*. Between the Islamic legal tradition and autonomous western reason, in: ABOU EL FADL, Routledge Handbook, 255–272, 265. Vgl. für eine Übersicht zum *ijtihād*-Begriff und seiner theologischen Implikationen auch ASGHAR-ZADEH, Menschsein, 253–258.

102 STRIET, MAGNUS: Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht, in: GOERTZ, Nach dem Gesetz, 91–128, 98.

claim to have actually fulfilled it.“¹⁰³ So bleibt jedes menschliche Urteil, das sich müht, der göttlichen Gerechtigkeit eine Gestalt zu geben, prinzipiell fehlbar und vorläufig.¹⁰⁴ Es scheint daher eine angemessene Möglichkeit, *fiqh* als einen dynamischen Aushandlungsprozess aufzufassen, in dem das Ringen stattfindet, der Scharia möglichst nahezukommen.¹⁰⁵ Dies also wäre der von Körner angefragte Raum, um jeweils konkret werden zu lassen, wie Gerechtigkeit in einer bestimmten Situation Gestalt annehmen und der Begriff inhaltlich gefüllt werden kann.

103 ABOU EL FADL, Reasoning, 328. Von hier aus lässt sich *theologisch* auch dagegen argumentieren, dass „die Scharia“ als positives Recht des Staates „eingeführt“ werden könne. Vgl. besonders prominent die Ausführungen von AN-NA’IM, ABDULLAHI AHMED: Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari’a, Cambridge 2008, von dem sich ABOU EL FADL, Reasoning, 269 explizit abgrenzt, wobei rückzufragen bleibt, ob die These, dieser begrenze „the role of Shari’ah to a purely private one“ in dieser Zuspitzung zutrifft, wo es An-Na’im ja gerade darum zu gehen scheint, wie die Kommunizierbarkeit von Urteilen stattfinden kann. Beide treffen sich allerdings in der klaren Ablehnung der Vorstellung, „die Scharia“ könne als staatliches Gesetz „erlassen“ werden. Die Einebnung von Scharia und *fiqh* liefe also auf die Einebnung des eschatologischen Vorbehalts hinaus und könnte bis zur Annahme führen, Göttliches Recht als positives Recht durchsetzen und institutionalisieren zu können, worin ABOU EL FADL, Reasoning, 213 einen Grundirrtum puritanischer Bewegungen der Moderne sieht. Vgl. auch ebd. 295f; 306. Auch NASSERY, IDRIS: Zwischen Recht und Ethik. Skizzen einer Wirtschaftsethik in islamisch-theologischer Perspektive – eine Annäherung mit Abū Hāmid al-Gazālī (Studien zu Religion, Philosophie und Recht 5), Baden-Baden 2021, 175 verweist auf die oben aufgerufene Unterscheidung von Scharia und *fiqh*, um die Vorstellung einer unmittelbaren Identifikation von göttlichem und staatlichem Recht zu kritisieren: „Medial häufig verfehlte Wendungen wie die ‚Scharia wird angewendet‘ oder ‚die Einführung der Scharia‘ tragen nicht zu einer differenzierten Debatte bei, sondern erhöhen den Begriff *šarī’a* zum absoluten Gegenpol zu säkularen und von Menschenrechten geleiteten Rechtssystemen. Dabei umfasst *šarī’a* aufgrund ihrer göttlichen Natur das Ganze, das Absolute und zugleich Ewige und mithin Zeitlose, ohne von einem Einzelnen erschöpfend verstanden und manifestiert zu sein. Es ist somit der unfehlbare (*mašūm*) und gerade Weg (*aṣ-širāṭ al-mustaqīm*) zum Glauben.“

104 Auch hier ist es die innerislamische Pluralität, die dies ausdrückt. Vgl. etwa ABOU EL FADL, Reasoning, 311: „To put it more concretely, a juristic argument about what God commands is only potentially God’s law, either because on the Final Day we will discover its correctness (the first school) or because its correctness is contingent on the sincerity of belief of the person who decides to follow it (the second school).“

105 Ebd., 357f.: „By its very nature, the *fiqh* tradition is pluralistic and diverse – it is not a set of determinations but a process of reasoning and wrestling with the implications of divinity in human life.“ Vgl. auch die treffende Charakterisierung bei RALSTON, Law, 80: „*Fiqh*, at least classically, is not the quintessential example of divine voluntarism but the discursive space in which Muslims have interrogated the relationship between divine revelation, reason, custom, human, and societal needs.“

Denn *zugleich* ist gerade das konkrete, in Alltagshandlungen hineinragende Ringen innerhalb des *fiqh*-Diskurses ein anfanghaftes Sichtbarmachen dieser Gerechtigkeit, nicht bloße Erinnerung an ihre Verheißung. So ist Religion nicht bloße Jenseitshoffnung, wie Abou El Fadl (der Sache nach nicht weit von Muṭahhari entfernt) erinnert,¹⁰⁶ sondern im *Hier und Jetzt* die Verantwortung für „embodying and manifesting the truth of divinity“¹⁰⁷. Dies folgt für ihn aus dem Zeugnisablegen, wie es der Bund Gottes mit den Gläubigen fordert: „[...] to be in a position to bear witness for God, they must embrace and embody the divine attributes.“¹⁰⁸ Diese Verkörperung der göttlichen Gerechtigkeit ist es, die sich durch die Differenz von *fiqh* und Scharia in Worte fassen lässt und beide Seiten gleichermaßen betont: das ideologiekritisch relevante Element der immer größeren, noch ausstehenden göttlichen Verheißung einerseits und die bereits als präsent erfahrbare Gegenwart der Gerechtigkeit andererseits. Beide Seiten sind dabei zentral, um nicht in eine Schiefelage zu geraten.¹⁰⁹

106 Vgl. ABOU EL FADL, Reasoning, 382.

107 Ebd., 8. Auch für El Fadl hängen die Wahlfreiheit und die Rolle des Menschen als „trustees and viceroys of God“ (ebd., 325) untrennbar zusammen, so dass sich hier durchaus Parallelen zum Vorgehen Muṭahharis ausmachen lassen.

108 Ebd., 147. Vgl. ebd., 150 auch die Zuspitzung auf das Gesetz: „The covenant is not to follow the law but to embody God’s law – the viceroyship of the covenant is to witness by becoming the embodiment of God’s beauty, compassion, and mercy.“

109 Eine weitere mögliche Schiefelage soll vermieden werden. Mit dem hier vorgeschlagenen Zugang zum Komplex Scharia und *fiqh* ist ausdrücklich nicht eine „Verengung“ oder vorschnelle Gleichsetzung von Islam und Recht intendiert. Zu erinnern ist etwa an den auch bei Rouzati aufgerufenen Dreischritt, der die Scharia als niedrigste (aber nicht überflüssige!) Stufe auf dem Weg zur Gottesnähe denkt. Dieser Spur folgend, ist es vor allem Shahab Ahmed, der wiederholt darauf hingewiesen hat, dass die Identifizierung von Rechtsdiskursen als einzig normativem „Islam“, etwa in Abgrenzung zur mystischen Tradition, nicht haltbar sei. Vgl. den „Dispute Between Love and Law“ in AHMED, What is Islam, 95f. Er plädiert dafür, die Komplexität dieses Zusammenhangs wahrzunehmen und „[...] to conceive of historical societies of Muslims as discursive fora in which, at the center of life, the epistemological authority of the law is continually ‚contested‘ and negotiated by the epistemologies of Sufism and philosophy in the thinking and consciousness of Muslims.“ (ebd., 97) Gerade vor dem Hintergrund gegenwärtiger „Islam-Debatten“ verdient Ahmeds Hinweis auf die Gefahr, ein (wenn auch zentrales) Element zum „Islam-proper“ (ebd., 115) zu stilisieren, Beachtung. Erinnert sei erneut die mikrologische Vorgehensweise, die für die Komparative Theologie charakteristisch ist. Es soll nicht „der Islam“ mit „der Scharia“ gleichgesetzt werden, so zentral der Komplex auch ist. Ahmed sieht dieses Risiko nicht nur bei einem Blick aus der Außenperspektive, sondern charakterisiert auch die Schriften Abou El Fadls als solche, deren „omissions of the normative claims of non-legal discourse produce a truncated, law-centered construction put forward as reformed, liberal and modern normative Islam.“ (ebd., 127) Die von ihm vorgebrachte Mahnung wird bei RALSTON, God’s Law, 49 aufgegriffen: „Sharī‘a is a [!; L.W.] central component of Islamic identity, thought, and practice, and thus any honest

11.2.3 Dialogperspektiven und Lernort

11.2.3.1 Ein theologischer Zugang zum Recht

Joshua Ralston profiliert in seinem eigenen Zugang das Gesetz, auch das öffentliche säkulare Recht, als implizites Zeugnis für Gottes noch ausstehende eschatologische Herrschaft.¹¹⁰ Bereits diese Formulierung verweist auf den erwähnten eschatologischen Vorbehalt: denn *indirektes* Zeugnis ist das Recht auch deshalb, weil es verweisend darstellt, was selbst noch nicht eingelöst ist. Dieser Zeugnischarakter beinhaltet auch nach Ralston die Aufgabe zur ständigen Neubewertung und kritischen Prüfung, weil das konkrete positive Recht auch zu einer Karikatur seiner selbst verkommen kann. Zugleich könne, so fasst Ralston zusammen, das Recht ein besserer oder schlechterer Zeuge für „God’s rule“ sein.¹¹¹ Er plädiert daher dafür, dass sich Christen auf die Urteile konkreter *fatāwā* einlassen sollen,¹¹² so wie sie schließlich auch das säkulare öffentliche Recht als Verweis auf Gottes Herrschaft verstehen könnten.¹¹³

account of Muslim-Christian dialogue, especially one focused on political theology and ethics, should engage it.“

Zugleich ist christlicherseits die Zentralität des Rechts wahrzunehmen und nicht gegenüber *kalām* oder exegetischen Zugängen zu relativieren, nur weil diese christlich-theologischen Diskursen zunächst vertrauter erscheinen. Vielmehr gilt es, den Zugang zu Scharia und *fiqh* als genuin islamische Gestalt von Theologie wahrzunehmen, die nach muslimischem Verständnis in der Rede Gottes wurzelt; vgl. zum Zusammenhang und zur Vielgestalt der „Disziplinen“ SIDDIQUI, *The Good Muslim*: 141: „God has spoken and we must respond. Scripture is always the beginning without an end. Scripture demands reading and re-reading, it demands interpreting through a variety of voices that continue to give meaning to our relationship and understanding of God. In this way, *kalām*, *falsafa*, *fiqh*, and *tasawwuf* are therefore all examples of theology. They are all ways of reflecting upon God, his will, and his nature.“

110 RALSTON, *Law*, 261: „During the saeculum, public law thus offers provisional and indirect witness to the eschatological rule of God.“

111 Ebd., 263: „No law is the divine rule of justice, but there are in fact better or worse public witnesses to God’s rule.“

112 Vgl. ebd., 316f.: „Simply put, Christians should refrain from critiquing *shari’a tout court*, and instead learn to attend to and engage with the distinctions within *fiqh* and thereby judge the concrete rulings, be they *akhām* or *fatwās*.“

113 Vgl. ebd., 317. Hier ist die Frage, ob nicht das *implizite* Zeugnisgeben („French law, Indonesian law, American law“) stärker differenziert werden müsste von einem *expliziten* Zeugnischarakter („Islamic law, Jewish law“), der letztlich auf eine eschatologische Dimension abzielt. Zugleich eignet der Verweischarakter, ausstehende Möglichkeit zu antizipieren, in einem gewissen Sinne der Vorstellung von Normativität überhaupt und ist nicht auf theologische Lesarten begrenzt: „Normativität hängt an der Möglichkeit einer abweichenden Weltbeschaffenheit – oder einer Weltbeurteilung, deren Maßstab sich nicht auf die Welt, wie sie ist, beschränkt.“ (MÖLLERS, CHRISTOPH: *Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität*, Berlin 2015, 14; zit. nach: HAHN, JUDITH: *Entgrenzte Bukowina. Was ist und leistet Recht in einer*

Dies eröffnet einen wertschätzenden Zugang und die Bereitschaft ehrlicher gegenseitiger Kritik, im hiesigen Zusammenhang: ein Ringen darum, was geeignet ist, auf die göttliche Gerechtigkeit zu verweisen oder nicht.¹¹⁴ Der so aufgeworfene Zusammenhang von Recht und Gottes Gerechtigkeit scheint mir in mehrfacher Hinsicht auch für einen Zugang zur Theodizeefrage relevant zu sein, die, mit einer Formulierung Jürgens Moltmanns, selbst „als Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in der Leidensgeschichte der Welt“ zu verstehen ist.¹¹⁵

Denn *wie* der Begriff der Gerechtigkeit je inhaltlich gefüllt ist, kann vom Recht nicht abstrahieren, und eine *fatwa* lässt sich als der Versuch beschreiben, ihn in der Konkretheit des Alltags wirksam werden zu lassen. Sie ist, wie Jasser Auda pointiert formuliert, die „application of shari‘ah or fiqh [...] to Muslims’ real life today.“¹¹⁶ So wie Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes nicht verständlich gemacht werden kann, ohne zugleich auf die menschliche Lebenswirklichkeit zu blicken, so ist das Problem des Übels nicht auf die Diskussion des Zusammenhangs der göttlichen Attribute beschränkt. Vielmehr gilt auch hier: die Plausibilität des Glaubens an den gerechten Gott erweist sich *auch* in der

normpluralistischen Perspektive?, in: Ethik und Gesellschaft 2 (2018), 8. Die Vorstellung, dass Recht *über sich hinausweist*, ist demnach durchaus im säkularen Kontext verständlich zu machen.

- 114 Ralstons Verweis auf die konkrete „Übersetzung“ von Prinzipien in Handlungen scheint mir – obgleich hier eher als kritische Prüfinstanz denn als handlungsanleitend – innerhalb der katholischen Soziallehre einen Ort zu haben. RALSTON, LAW, 320 verweist knapp darauf. Um ein Beispiel zu geben: Der Umstand, dass Papst Franziskus sich in der Enzyklika *Fratelli tutti* mehrfach auf Ahmad Al-Tayyib bezieht, gibt die Richtung vor, jenen Teil der lehramtlichen Verkündigung, der „allen Menschen guten Willens“ (vgl. die Sozialenzykliken seit *Pacem in Terris*) verständlich sein soll, dem interreligiösen Gespräch zugänglich zu machen und den „fiqh“ der anderen Religion als Lernort zu verstehen und zu gegenseitiger Kritik einzuladen. Vgl. auch MIRSADRI, SAIDA: *Fratelli e sorelle tutti*. Die Sozialenzyklika aus islamischer Sicht, in: Amos International 15 (2021), 27–35 sowie WIESENHÜTTER, LUKAS: Was Scharia und katholische Soziallehre gemeinsam haben – Oder: Schlaglichter auf das Verhältnis von Religion und säkularem Verfassungsstaat, in: DÜRNBERGER, MARTIN (Hg.): *Öffentlichkeiten*. Salzburger Hochschulwochen 2017, Wien 2018, 201–211.
- 115 MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott, 162: „Lässt sich die Theodizeefrage als Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in der Leidensgeschichte der Welt verstehen, dann steht alles Verstehen und Darstellen der ‚Weltgeschichte‘ im Horizont der Theodizeefrage.“
- 116 AUDA, *Maqāsid*, xxiii. Der innerislamischen Vielfalt der Rechtsmeinungen und der Differenz von Scharia und *fiqh* entsprechend, sollte auch für das Befolgen einer *fatwa* nicht das Autoritätsargument allein genügen; ABOU EL FADL, KHALED: *The Great Theft*. Wrestling Islam from the Extremists, New York 2007, 29: „[...] every Muslim is expected to reflect upon and ponder each *fatwa* and abide by it only if he or she believes that it truly and accurately represents the will of God.“ Vgl. auch das Kapitel „Dial-a-Fatwa“ in DERS.: *A Conference of the Books*. The Search for Beauty in Islam, Oxford 2006, 45f.

Praxis der sich bereits zeigenden, erfahrbaren Gerechtigkeit; seine bleibende Angefragtheit andererseits speist sich aus dem Mangel und der Brüchigkeit dieser Erfahrung. Die thematische Verzahnung der Attributenlehre mit dem Konkretwerden der Gerechtigkeit im Bereich des Rechts kann dies neu entdecken helfen. Ist die Frage *Wo zeigt sich Gottes Gerechtigkeit?* eine Gestalt der Theodizeefrage, wie sie sich von Metz und Muṭahharī her entwickeln lässt, so ist der menschliche Versuch, die Scharia zu verwirklichen, eine praktische Antwort auf diese Frage, indem das Attribut verkörpert wird, das im Problem des Übels angezweifelt ist. Vor dem Hintergrund der bislang betrachteten Zugänge zum Theodizeeproblem sind dabei aus christlich-theologischer Sicht folgende Lehren zu ziehen.

Erstens ist die von Tilley angemahnte Vernachlässigung sozial-struktureller Übel explizit in den Blick genommen, die zugleich Dialogperspektiven mit der Neuen Politischen Theologie eröffnet. Denn eine früh an Metz adressierte Kritik ist nah am von Ralston referierten Vorwurf, christliche Zugänge zum Recht verblieben häufig im Abstrakten,¹¹⁷ ohne die Implikationen einer konkreten Urteilsbildung zu berücksichtigen. Politische Theologie allerdings, so erinnert Wolfgang Huber, bleibe „so lange ein halbherziges Unternehmen, solange sie der Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Rechts aus dem Wege geht.“¹¹⁸ Ist *fiqh* der Raum, in dem die Frage ausgehandelt wird, wie Gerechtigkeit je konkret werden kann, so ist eine politische Dimension davon nicht auszunehmen. Auch Abou El Fadl hält fest, dass „a critical component of what makes Shari‘ah a path to goodness or godliness is that it is acutely engaged with social values or the norms that from a revelatory perspective ought to prevail in society.“¹¹⁹ Häufig wird auf dabei auf die *maqāṣid aš-šarī‘a* verwiesen, um zu verdeutlichen, welche Ziele es in einer gerechten Gesellschaft anzustreben gilt, die den Begriff inhaltlich füllen.¹²⁰ Das bis in praktische Alltagsvollzüge

117 Vgl. RALSTON, *Law*, 320; KREUTZER, *Politische Theologie für heute*, 56–59.

118 HUBER, WOLFGANG: *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Darmstadt 2006, 12.

119 ABOU EL FADL, *Reasoning*, 324.

120 Vgl. ebd., 327. Die *maqāṣid* benennen die schützens- und anstrebenswerten Zielvorstellungen, die ein Rechtsurteil zu achten hat; sie sind „the wisdoms behind rulings“, die „good ends that the laws aim to achieve“ (AUDA, *Maqasid*, 1); vgl. dazu auch NASSERY, IDRIS/AHMED, RUMEE/TATARI, MUNA (Hg.): *The Objectives of Islamic Law. The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Sharī‘a*, Lanham 2018. Der von Ralston geforderte Zugang zu konkreten Rechtsmeinungen müsste dann in der Auseinandersetzung bestehen, was in einer je konkreten Situation angemessen sei. Vgl. für einen Vergleich mit der christlichen Sozialethik die Einschätzung bei SCHMID, HANSJÖRG: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i.Br. 2012, 493, dass „hier in der Tat so etwas wie ein umfassend akzeptierter islamischer Prinzipienkatalog

hineinreichende Anzielen der Gerechtigkeit ist so die Betonung, dass diese nicht nur ausstehend, sondern anfanghaft *gegenwärtig* ist. Mit Metz lässt sich dies par excellence als „Gottesrede mit dem Gesicht zur Welt, mit Blick auf deren geschichtliche und gesellschaftliche Herausforderungen“ verstehen,¹²¹ als Umgang mit der Theodizeefrage in ihrer „politischen Gestalt“. Dass die „Rede von der Erlösung [...] zum gnostischen Mythos [verkommt], wenn nicht ihr Bezug zum Thema der Gerechtigkeit und damit ihr steter Bezug zur Geschichte mitgedacht ist“¹²², ist auch aus christlicher Perspektive eine Erkenntnis, hinter die Theologie kaum zurückfallen will und die Metz ihr par excellence eingeschränkt hat. Diese Einsicht könnte die Möglichkeit eines christlichen Verständnisses für die Scharia eröffnen und zugleich erinnern, wie nicht nur die eschatologische Erwartung, sondern das bereits jetzt wahrnehmbare Konkretwerden der Gerechtigkeit Teil des Umgangs mit der Theodizeefrage ist: als „praktische Antwort auf die Rückfrage an Gott“.¹²³ Die „authentische Theodizee“, so hatte Kant festgehalten, sei durch den Gesetzgeber selbst zu leisten. In der hier vorgestellten Unterscheidung von Scharia und *fiqh* bedeutete dies die dem Menschen nicht mögliche, vollständige Verwirklichung der Scharia. Im von dieser bleibend unterschiedenen, aber sie anzielenden Bereich des *fiqh* gibt der Mensch Zeugnis für sie ab und lässt sie so *bereits jetzt* fragmentarisch sichtbar werden. Durch den Verweis auf die präsentisch-symbolische Erfahrbarkeit der Gerechtigkeit ist die „Gefahr einer Vertröstungsideologie“¹²⁴ gemindert, die ohne die Betonung des je in eine konkrete Situation gesprochen Urteilens bestünde: hier und jetzt, in der Konkretheit des Alltags, ist die praktische Antwort gefordert, Gerechtigkeit gegenwärtig zu setzen.

Karl-Heinz Menke hat in seiner Auseinandersetzung mit Iwan Karamasow ebenfalls die „*nachträgliche* Antwort“ als zentrales Problem eines Umgangs mit der Theodizeefrage markiert¹²⁵ und in seinem Plädoyer für den „Gott, der jetzt

vorliegen [könnte]“. Zugleich betont er ebd. jedoch, dass „die Einigkeit darauf beschränkt [sei], dass es sich um einen zentralen Bezugspunkt aus der Tradition handelt.“

121 METZ, Aufwachen, JBMGS 8, 210.

122 STRIET, MAGNUS: Keine Erlösung ohne Gerechtigkeit. Zugleich ein Plädoyer für die mosaische Differenz, in: JOHN, Heil-Gerechtigkeit-Wahrheit, 63–78, 66.

123 LIENKAMP, ANDREAS u.a.: Christliche Sozialethik und Politische Theologie. Schwestern, die sich viel zu sagen haben, in: PETERS, Erinnern und Erkennen, 217–229, 229.

124 WENDEL, SASKIA: „Er bringt deine Gerechtigkeit heraus wie das Licht und dein Recht so hell wie den Mittag.“ (Ps 37,6). Zur Rechtfertigung des Glaubens an den gerechten Gott, in: JOHN, Heil-Gerechtigkeit-Wahrheit, 99–119, 107.

125 MENKE, Der Gott, 97. Vgl. dazu die Überlegungen bei VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 342ff. sowie DERS.: Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987), 580–587, 585: „Ein Gott, der erst im Nachhinein zur vollendeten Agonie Unschuldiger – etwa

schon Zukunft schenkt“ auf einen Grundzug jüdischer Praxis hingewiesen, der den hier vorgestellten Gedanken verdeutlichen kann. Auch er insistiert auf die bereits jetzt bruchstückhaft erfahrbare Antwort, „[d]enn sofern die von Gott nach dem Ablauf dieser Weltgeschichte gegebene Antwort nicht einem ganz anderen als dem hier und jetzt fragenden Menschen gelten soll, muss sie schon jetzt zumindest erahnbar sein.“¹²⁶ Für das je bereits Konkretwerden, „[...] die Inkarnation der geschichtlich erfolgten Auslegung des Willens JHWHs (der Tora) in jeden ‚Ort‘ von Zeit und Raum [...]“¹²⁷, verweist Menke auf die jüdische Responsenliteratur. Er hält fest: „Ein solches ‚Hineinlassen‘ ist das Gegenteil von Vertröstung auf die eschatologische Logik der alles Irdische transzendierenden Weisheit Gottes.“¹²⁸ Die Responsenliteratur versammelt Rechtsgutachten und ist damit der Praxis der *fatāwā* strukturell vergleichbar.¹²⁹ im je konkreten „Raumgeben“ für die Gegenwart des Willens Gottes, bis in die Alltagspraxis hinein.¹³⁰

als Totenerwecker – auf den Plan tritt, kann Iwan Karamasoff nicht darin hindern, sein Eintrittsbillet zurückzugeben.“

126 MENKE, Das unterscheidend Christliche, 175. Vgl. auch DERS., Der Gott, 98.

127 MENKE, Das unterscheidend Christliche, 180. Vgl. auch DERS., Der Gott, 102.

128 MENKE, Das unterscheidend Christliche, 182. Davon ausgehend betont Menke die nicht nur ausstehend-angekündigte, sondern sich bereits ereignende, konkret erfahrbare Gegenwart der Gottesherrschaft in der Person Jesu; vgl. ebd., 185.

129 Vgl. ARSLAN, HAKKI: Normative Ratgebung in Islam und Judentum – ein Vergleich zwischen Fatwa- und der Responsenliteratur, in: ARDES – Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. 22 (2016), 87–108. Vgl. zum Bezug auf die rabbinische Tradition auch ABOU EL FADL, The Great Theft, 33.

130 MENKE, KARL-HEINZ: Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021, 88 problematisiert völlig zu Recht eine gewaltaffine Scharia-Deutung, indem er etwa auf praktizierte Konversionsverbote hinweist. Dabei generalisiert er allerdings leider in einer Weise, die nicht nur alternativen Zugängen keinen Raum gibt, sondern nicht in den Blick bekommt, wie nah sich *fiqh* und *halacha* sein können (vgl. die Ausführungen bei RENZ, Der Mensch, 534) – und wie sich von seinem *eigenen* Verweis auf die jüdische Responsenliteratur eine Brücke zu einem christlichen Verständnis der Scharia bauen ließe. Zwar, so hält MENKE, Inkarnation, 88 fest, gebe es unterschiedliche Koraninterpretationen: „Dennoch ist allen Interpretationen gemeinsam, dass Gott allein das Gesetz gemacht und mit dem Koran ein für alle Mal der Menschheit offenbart hat; dass da, wo der Islam die Mehrheitsreligion bildet, das Gottesgesetz (die Scharia) gilt und von der politischen Autorität unverfälscht zu bewahren und durchzusetzen ist. Der Iran und der Sudan, Afghanistan und Pakistan sind erschreckende Beispiele.“ Nicht nur ist keineswegs eindeutig, dass dem Koran unmittelbar göttliches Gesetz zu entnehmen wäre – auch hier ist er nicht „*foundation simpliciter*, but rather [...] *foundational problem*“ (AHMED, What is Islam, 227); es wird zudem der oben betonte Unterschied zwischen Scharia und *fiqh* eingeebnet, der die Vorstellung eines im Staat geltenden „Gottesgesetzes“ gerade problematisiert! (vgl. KURNAZ, Göttliches Recht, 107–110). Wie sehr diese Einebnung reale Gefahr ist, soll nicht ignoriert werden und wird von Abou El Fadl selbst thematisiert (vgl. dazu etwa ABOU

11.2.3.2 Authentische Theodizee als Rückfrage an Gott

Zweitens ist bei dieser Lesart das Risiko einer Reduktion des Rechts auf soziale Gerechtigkeit zu vermeiden. Denn dass diese in der Gesellschaft und in zwischenmenschlichen Belangen angezielt ist, mag naheliegend sein. Nun gibt es allerdings eine Reihe von Lebensbereichen, die von der Scharia berührt sind und sich nicht mit in erster Linie ethischen Fragen befassen, sondern etwa gottesdienstliche Handlungen (*‘ibādāt*) betreffen.¹³¹ Ein Beispiel wären etwa die sehr konkreten Speisevorschriften, die nicht durchgängig als ethische Forderung interpretiert werden müssen und die wiederum die Nähe zur jüdischen Praxis herausstellen. Sollte Abou El Fadls Verweis auf die *symbolische* Bedeutung der Scharia auch hier gelten – „[...] I would suggest that Shari‘ah ought to stand in an Islamic polity as a symbolic construct for the divine perfection that is unreachable by human effort [...]“¹³² –, wäre von Metz aus die Frage zu stellen, ob sie auch dort auf den Überschuss an Gerechtigkeit verweist, den sie selbst nicht herstellen kann. Dann wäre neben der „liebende[n]

EL FADL, *The Great Theft*, 151f.). Christlicherseits halte ich es allerdings für geboten, die Vielstimmigkeit islamischer Zugänge zum Recht wahrzunehmen, sie nicht auf ihre problematischsten Varianten zu reduzieren, sondern den Dialog mit theologisch versierten Ansätzen zu suchen. Das verlangt dann eine die Komparative Theologie kennzeichnende „mikrologische Wende“ mit dem Fokus auf den Einzelfall und erschwert etwa derartige Festlegungen, wie sie sich auch in einem profilierten Werk zum Thema finden: „Der Islam [sic!] kennt also keine Unterscheidung von Religion und Staat, religiösem und weltlichem Recht.“ (HUBER, *Gerechtigkeit und Recht*, 47.) Gerade weil Gerechtigkeit „einer jener biblischen Begriffe [ist], in denen sich theologische und politische, religiöse und soziale Perspektiven unmittelbar miteinander verknüpfen“ (ebd., 198f.), ist von christlicher Seite dort aufmerksame Differenzierung gefordert, wo dieser Zusammenhang innerislamisch reflektiert wird.

131 Vgl. dazu auch die Überlegungen zu einer ästhetischen Lesart bei STOSCH, KLAUS VON: *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 32019, 98.

132 ABOU EL FADL, *Reasoning*, 310. Nur angedeutet werden kann, dass dies auch eine Spur sein könnte, um das Kirchenrecht in seinem Verweischarakter einerseits, aber auch in seiner Differenz zur „göttlichen Gerechtigkeit“ neu zu betrachten. Metz selbst betont die „Verfolgung dieser Frage über den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Recht, zwischen eschatologischer Gottesgerechtigkeit und kirchlichem Recht“ als Desiderat, das er „schuldig geblieben“ sei. Siehe METZ, *Gottesgerechtigkeit*, JBMGS 3/2, 204. Vgl. auch die komparative Suchbewegung bei HAHN, JUDITH: „Not in Heaven“. *What the Talmudic Tale on the Oven of Akhnai may Contribute to the Recent Debates on the Development of Catholic Canon Law*, in: *Oxford Journal of Law and Religion* 6 (2017), 372–398, 372: „All Abrahamic religions, which (at least in their main traditions) understand themselves as legal communities, share one problem with regard to law based on God’s commands: God’s law is immutable, yet the norms that transform God’s will into religious law are not, and cannot be, as they have to adjust to the legal needs of different cultures and times.“

Antwort des Menschen auf die Barmherzigkeit Gottes¹³³ auch die *Rückfrage an Gott* in symbolischer Form ausgedrückt. So wie die Frage „Wo bleibt Gott?“ als Form authentischer Theodizee profiliert werden kann,¹³⁴ könnte sie dort *verkörpert* werden, wo eine Praxis nicht unmittelbar Gerechtigkeit erfahrbar macht, sondern symbolisches Raumbilden für Gottes Willen ist: etwa in der Konkretheit einer rechtlichen Regelung von Speisevorschriften. So wäre auch hier noch die Gott-Mensch-Beziehung angezielt, die dem Gerechtigkeitsbegriff zutiefst entspricht. Denn dieser ist, auf Gott angewandt, wie gesehen, keine Zusatzinformation, sondern drückt die interpersonale Zuwendung zwischen Schöpfer und Geschöpf, *rabb* und *‘abd*, bzw. biblisch gesprochen: den Bund Gottes mit seinem Volk aus.¹³⁵

11.2.3.3 Der Zusammenhang zum evidentiellen Problem des Übels
Drittens machen auch diese Überlegungen die eingangs bei Muṭahharī skizzierten Zugänge zum logischen Problem des Übels nicht überflüssig, im Gegenteil. Eine „Defense“ bleibt nötig, um das Postulat einer göttlichen Gerechtigkeit vertreten zu können und eine Antwort auf die Frage zu geben, wieso überhaupt

133 STOSCH, Herausforderung, 98. Vgl. ebd. die Überlegungen zu einer ästhetischen Lesart der Scharia. Diese ließe sich erneut mit der Kategorie franziskanischen Wissens und Stumps Überlegung zur Schönheit als einem Weg zu Gott verbinden. So wäre ebenfalls die Abou El Fadl von Shahab Ahmed vorgeworfene „Verengung“ auf rechtliche Kategorien zu relativieren. Denn ABOU EL FADL, A Conference, 70 hält fest: „Since the Shari‘a is the way to God, it is of necessity the way to beauty.“ Und ebd.f.: „Shari‘a is the search for the beautiful because it is the search for God.“

134 Vgl. LANGTHALER, Geschichte, 617.

135 Vgl. WITTE, MARKUS: Altes Testament, in: DERS. (Hg.): Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 37–67, 44f. Über die Aufnahme der LXX-Verwendung von δικαιοσύνη gilt die enge Verbindung zum Bundesbegriff ebenfalls für den paulinischen Sprachgebrauch; vgl. dazu WRIGHT, N. T.: Translating dikaiosynē: a response, in: The Expository Times, 125 (2014), 487–490. REDIKER, Fragilität, 348 charakterisiert das neuzeitliche Theodizeeparadigma zurecht als „[...] die dem Prinzip der Gerechtigkeit verpflichtete argumentative Auflösung eines Konflikts zwischen verschiedenen Parteien und deren Ansprüchen.“ Ein auf die Beziehung abzielender Gerechtigkeitsbegriff muss darauf nicht beschränkt bleiben, sondern könnte sich mit der von Stump charakterisierten interpersonalen Einheit sowie der ebd. in den Blick rückenden „Wiederherstellung einer vertrauensvollen Beziehung zwischen Gott und Mensch und der damit verbundenen konstruktiven Anverwandlung der Möglichkeit des Zweckwidrigen, für die Gott verantwortlich zeichnet [...]“ durchaus vermitteln lassen. Denn im Gerechtigkeitsbegriff ist auch biblisch gerade die Beziehung Gottes zu seinem Volk ausgedrückt. Kurz mit KERBER, WALTER/RAHNER, KARL/ZWIEFELHOFER, HANS: Glaube und Gerechtigkeit. Überlegungen zur theologischen Begründung von Dekret 4 der 32. Generalkongregation, in: Karl Rahner: SW (2008) 25, 616–670, 634: „Gerechtigkeit als richtiges Verhältnis zu Gott und zum Nächsten (in Vergebung, Gnade, Heiligkeit, Liebe, Hoffnung usw.) ist im Alten und Neuen Testament ein Schlüsselbegriff, der in einem Wort das Ganze der heilen Existenz des Menschen und Christen anrufen will.“

sich Menschen in einer Welt vorfinden sollten, in der Gerechtigkeit noch ausstehend, nicht immer schon verwirklicht ist. Erneut könnte hier der Einwand vorgebracht werden, es handle sich bei der Frage nach dem Ort der Gerechtigkeit um einen Themenwechsel, der mit der eigentlichen Theodizeeproblematik nichts mehr zu tun habe. In ähnlicher Stoßrichtung hatte Armin Kreiner in Versuchen der praktischen Theodizee den „soteriologischen Fehlschluß“¹³⁶ ausgemacht. Mit Tilley allerdings ist das evidentielle Problem des Übels keine „neutrale“ Wahrscheinlichkeitsabwägung, sondern eine weltbildgebundene Anfrage an die Plausibilität des Glaubens, mithin ein „praktisches Problem“ und „personenrelativ“.¹³⁷ Denn je mehr oder weniger die Verkörperung der Gerechtigkeit erfahrbar wird, umso plausibler oder unplausibler kann der Glaube an den gerechten Gott erscheinen.¹³⁸ So muss auch der häufig als *theoretisch* qualifizierte Umgang mit der Frage nach dem „evidentiellen Problem“ die *praktische* Antwort berücksichtigen, dass, obschon vorläufig und symbolisch, Gottes Gerechtigkeit auch *hier und jetzt* erfahrbar werden kann. Nur dies wäre der Versuch einer Antwort auf die empirische Ausgangsfrage nach „plausiblen Erfahrungs-Gründen“ für die Existenz des geglaubten Gottes.¹³⁹ Ein christlicher Blick auf *fiqh* und Scharia kann eine Form aufweisen, in der je ausgehandelt wird, wie diese Gerechtigkeit (vorläufig) gegenwärtig werden soll, und sich erinnern lassen, dass dies Implikationen bis in den Alltag hinein hat. Sofern also Scharia als angezielte Verkörperung göttlicher Gerechtigkeit verstanden wird,¹⁴⁰ ist sie eine praktische Antwort auf die Theodizeefrage, indem das angefragte göttliche Attribut als gegenwärtig gesetzt wird; insofern die Differenz von Scharia und *fiqh* das bleibende Ausstehen betont, ist sie *symbolische* Antwort, und, von Metz aus betrachtet, Gestalt der Rückfrage an Gott.

136 KREINER, Gott im Leid, 199.

137 TILLEY, Theoretische und praktische Antworten, 442: „Wenn vielmehr Gläubige daran arbeiten, die Sünden der Welt als Gottes Stellvertreter zu überwinden, dann helfen sie vielleicht mit, es plausibel zu machen, dass der Glaube an Gott wirklich etwas dazu beitragen kann, Übel zu überwinden – das echte ‚evidentielle‘ Problem ist praktisch und personenrelativ, nicht theoretisch.“

138 Vgl. auch den Hinweis von GASSER, GEORG: Das Problem des Übels als ein Problem weltanschaulicher Auseinandersetzung, in: WIERTZ, Logische Brillanz, 299–327, 320, „dass je nach persönlicher Weltanschauung die vorgebrachten Argumente eine größere oder geringere Überzeugungskraft aufweisen werden.“

139 DIETZ, Bedeutung der Ausgangsfrage, 288: „Lassen sich plausible Erfahrungs-Gründe für die Wahrscheinlichkeit der Annahme finden, dass unsere Welt trotz des Übels die Schöpfung eines allmächtigen, allweisen und allgütigen Gottes ist?“

140 Vgl. den immer wieder zitierten Ausspruch Ibn Qayyims: „The Sharia is God's justice among His servants, and His mercy among his creatures.“ Hier zit. nach ABOU EL FADL, The Great Theft, 40; vgl. auch DERS. Reasoning, 298 sowie TOPKORA, Wā Allāhu a'lam, 71.

Schlussbetrachtung

Die vorigen Kapitel sind der Frage nachgegangen, wie das logische und das evidentielle Theodizeeproblem seitens der Theologie in einer Weise bedacht werden können, die sensibel für deren praktische Dimension bleibt und so die Mahnung ernstnimmt, Leiden bleibend als das zu verstehen, das nicht sein soll. Die Einsichten sollen hier noch einmal gebündelt werden, indem abschließend die Frage aufgenommen wird, wie die islamischen Perspektiven diesen Diskurs anregen und weiterentwickeln können. Daher wird zunächst knapp an die zentralen Stationen erinnert, die bislang diskutiert wurden, ehe vier zentrale Bereiche zusammenfassend fokussiert werden, in denen sich christliche und islamische Zugänge bereichern können.

Eine Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem endet zwangsläufig mit der Feststellung, dass die bedachten Antworten hinter der Schwere der Frage zurückbleiben. Die in den vergangenen Kapiteln betrachteten Zugänge können zunächst plausibel machen, warum dies aus guten Gründen so ist. Die exemplarisch betrachteten Autoren der Antitheodizeen (Kap. 2) hatten den Theodizeediskurs mit dem Hauptargument abgelehnt, dass in illegitimer Weise eine Dritte-Person-Lösung für ein die Erste-Person-Perspektive betreffendes Problem angeboten werde (Kap. 2.3). Zudem sei die Praxisferne der theoretischen Diskussion selbst ein kritikwürdiges Übel, das Leiden nicht mehr als das in den Blick bekäme, das kategorisch *nicht sein soll* und daher um der bloßen Möglichkeit von Moralität willen abgelehnt werden müsse (v.a. Kap. 2.2). Diesem Einwand wurde in der korrektivischen Theologie Johann Baptist Metz' zunächst derart begegnet, dass die theologische Aufgabe in der an Gott gerichteten Rückfrage, nicht in einer erklärenden Rechtfertigung gesehen wurde (Kap. 3), sodass das Postulat von Gerechtigkeit für die unschuldig Leidenden in den Blick rückte. Ein narrativ-praktischer Zugang zur Theodizeefrage wurde hier plausibilisiert, um die *memoria passionis* und die biblische Gestalt der klagenden Rückfrage Hiobs aufrechtzuerhalten (Kap. 2.1.3; 3.4). Um mit dem Einwand des Arguments aus dem Übel umzugehen, welches die Rationalität dieser Rückfrage anzweifelt, wurden Zugänge der *free will* und *natural law defense* rekonstruiert und derart profiliert, dass die Zustimmungswürdigkeit der Ersten-Person-Perspektive nicht unterlaufen wurde (Kap. 4). Auf diese Weise blieb die Intuition der Antitheodizee ernstgenommen. So wurde dafür argumentiert, dass die logische Unmöglichkeit des Gottesglaubens durch die Defense abgewehrt werden kann und dies auch

nach Kants grundsätzlicher Kritik noch möglich bleibt (Kap. 5.1). Letztere half vielmehr, die Spannung in konkretere Worte zu fassen: in der Abweisung der Annahme, die positive Irrationalität des Theismus aufweisen zu können, ist das Anliegen des theoretisch-analytischen Theodizeediskurses gewürdigt, im Verweis auf die Gott vorbehaltene authentische Theodizee der Überschuss der Frage Hiobs ebenso ausgedrückt, wie die Mahnung der Antitheodizeeautoren bewahrt (Kap. 5.2). Die Defense ist keine Antwort auf Hiob, sichert jedoch die Rationalität seiner Frage.

In der folgenden Auseinandersetzung mit dem Werk Eleonore Stumps zeigte sich, warum die Antwortversuche der Theologie hinter der letztlich überzeugenden Antwort auf das Theodizeeproblem zurückbleiben. Diese transzendiert den Bereich dominikanischen Wissens, das in propositional-analytischer Sprache operiert (Kap. 6.2), und hätte vielmehr, wie im Falle Hiobs, als eine *second-person experience* zwischen Gott und Mensch zu erfolgen (Kap. 6.7). *Zugleich* konnte die Auseinandersetzung mit Stump aufweisen, wieso dies nicht mit der Verabschiedung eines möglichen theologischen Antwortversuchs identisch ist. Denn im franziskanisch-narrativ vermittelten Zugang wird transportiert, was in analytisch-propositionaler Sprache unzureichend ausdrückbar ist: für eine Begegnungserfahrung zwischen Personen gilt dies par excellence. Daraus folgt die nötige Ergänzung des theologischen Umgangs mit der Theodizeefrage in den Kategorien franziskanischen Wissens, wie sie vor allem in Narrativen geschieht. Auch diese angemessene Vermittlungsform ist allerdings nicht mit der selbst gemachten oder erhofften Begegnungserfahrung identisch, so dass auch ein solcher Umgang mit dem Problem immer angefragt und bruchstückhaft bleibt.

Der Blick auf ausgewählte Zeugnisse der islamischen Tradition konnte aufweisen helfen, wie die Kategorie franziskanischen Wissens einen Zugang zum Ereignis des Koran ermöglicht, der selbst als deutungsoffen für die Ermöglichung einer *second-person experience* verstanden werden kann (Kap. 8.1). Dies konnte perspektivieren, wie Leiderfahrungen koranisch thematisch werden: Indem sie von Gottes Eigenrede gerahmt sind, bleiben sie nicht dabei stehen, Verlassenheit und Klage zu artikulieren, sondern stellen performativ die Antwort dar, in der Gottes Gegenwart in seinem Wort erfahrbar wird (Kap. 8.2). Dies stellt jedoch den Einsatz gegen das Leid, das nicht sein soll, nicht zwingend still, wie die in Kap. 9 zusammengetragenen Zeugnisse verdeutlichen, die auf der Linie der Metz'schen Theologie Hiobs Frage als Protest artikulieren und so bleibend das Leid als das zur Sprache bringen, das nicht in einen größeren Plan eingeordnet werden darf. Hiobs Klage geht der Begegnungserfahrung voraus, so wie die Frage der Antwort vorausgeht.

Es hat sich zudem gezeigt, dass die begrifflichen Reflexionen – die dominikanischen Zugänge zum Theodizeeproblem – auch innerislamisch virulent sind und sich vor allem mit der Konsistenz der Attributenlehre befassen (Kap. 10). Um Gottes Gerechtigkeit denken zu können, ist die leidermöglichende Willensfreiheit des Menschen zu postulieren. Die Rezeption der klassischen Debatten zwischen Mu‘tazila und Aš‘arīya durch Autoren wie Sherman Jackson zeigte sich dabei sensibel für die Anforderungen Politischer Theologen, die von Anfang an den Verdacht unterlaufen wollen, sich hinter dem Rücken der Leidenden mit dem allmächtigen Gott zu verabreden (Kap. 10.3).¹ Von dessen Schriften sowie der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem durch Murtaḍā Muṭahharī (Kap. 11.1) ausgehend, zeigte sich die Frage nach der *bereits erfahrbaren Gerechtigkeit Gottes* als eine zentrale Gestalt der Theodizeefrage, die auf das evidentielle Problem des Übels abzielt (Kap. 11.2). In diesem Sinne wurde der Versuch unternommen, theoretische und praktische Antwortversuche zu verbinden: *Theoretische* Antwortversuche werden nicht abgelehnt, sondern aufgenommen, indem das Widerspruchsproblem in den Blick rückt, das mit dem Verweis auf sinnloses Leiden die Gerechtigkeit Gottes für unplausibel erklärt. *Praktische* Theodizeeversuche werden berücksichtigt, indem die Plausibilisierung der Gerechtigkeit Gottes davon abhängt, ob und wie diese bereits jetzt als anfanghaft erfahrbar wahrgenommen werden kann. Diese letztlich eschatologische Spannung ließ sich im Anschluss an die Differenz von Scharia und *fiqh* explizieren, die den antizipativen Charakter rechtlicher Urteile in den Blick rückte, die, im Wissen um ihre bleibende Unabgegoltenheit, bemüht sind, die Gerechtigkeit Gottes in Raum und Zeit zu konkretisieren und in diesem Sinne selbst performativer Antwortversuch auf die Theodizeefrage sind (Kap. 11.2.3).

12.1 Dominikus und Franziskus

Ein Ansinnen dieser Arbeit war die Verbindung von unterschiedlichen Zugängen zur Theodizeedebatte. Der Typologie Eleonore Stumps folgend, zeigte sich eine enge Verbindung zwischen den betrachteten christlichen und islamischen Ansätzen hinsichtlich des „dominikanischen“ Bemühens um eine theoretische Bearbeitung des Theodizeeproblems. Der Versuch, das Widerspruchsproblem zu bearbeiten, ist in beiden Traditionen derartig vielfältig, dass es ein leichtes wäre, punktuell interreligiöse Gemeinsamkeiten

1 Vgl. erneut METZ, Memoria, JBMGS 4, 30.

stärker zu gewichten als binnenreligiöse. Erinnerung sei nur an die aus der systembildenden Funktion der Gerechtigkeit folgende Betonung der Willensfreiheit des Menschen (Kap. 10.1.2) und an die von Muṭahharī herausgestellte Einheit des Universums, die mit *free will* und *natural law defense* punktuell konvergieren (Kap. 11.1.4). Für die in dieser Arbeit kritisch betrachteten Traditionen der Uminterpretation des Leidens gilt dies ohnehin. Ebenso stellen sich vergleichbare Überhangfragen, etwa nach der Verwirklichung eschatologischer Versöhnung. Hier können christliche und islamische Theologien die Auseinandersetzung mit dem *argument from evil* als gemeinsame Herausforderung begreifen und sich in ihrem Ringen um Antworten ergänzen. Wo Anhänger des Theismus diese Auseinandersetzung bereits zum Problem erklären oder als unmoralisch abtun, nehmen sie in Kauf, dass auch der Vollzug leidüberwindender Praxis dann als irrational gelten muss, wenn er weiterhin den Gottesbegriff als Hoffnungsoption ins Feld führt. Selbst der Einwand gegen die Existenz des Gottes, der nicht befragt wird (Q 21:23), wäre dann zumindest nicht gegen den Einwand verteidigt, der sich auf die Konsistenz des Glaubens an ihn richtet. Wie gesehen, ist die Verteidigung dieser Konsistenz aber nicht nur für die christliche Theologie der Gegenwart, sondern auch für wichtige Strömungen der islamischen Tradition (Kap. 10) sowie exemplarisch die schiitische Gegenwartstheologie, repräsentiert durch Muṭahharī (Kap. 11.1), ein ernstes Anliegen. Eine Defense bleibt daher nötig – und auch durchführbar –, wenn dem Vorwurf der Irrationalität nicht mit Gleichgültigkeit begegnet werden soll. Damit ist dann nicht mehr, aber auch nicht weniger, erreicht als die Rechtfertigung der Denkmöglichkeit der theistischen Option gegenüber einem konkreten Einwand, i.e. eine Antwort auf das logische Problem des Übels.

Auch der Erfolg dieses dominikanischen Vorgehens sieht sich noch mit den Einwänden der Antitheodizee konfrontiert und gibt, für sich genommen, noch keine Antwort auf die Frage nach der *Plausibilität* der Existenz des geglaubten Gottes und dessen Eigenschaften. Hinsichtlich der Fragen, ob Leiden auch im theologischen Sprechen durchgängig als *nicht sein sollend* gedacht bleibt, und wie plausibel oder unplausibel der Gottesglaube angesichts des Leidens trotz seiner logischen Möglichkeit ist (evidentielles Problem des Übels), bleibt auch die beste Defense ergänzungsbedürftig.² Der komparativ-theologische Ertrag

2 Ergänzungsbefürftig heißt *nicht* überflüssig. Das Gegenteil ist der Fall: Für die rationale Rechtfertigung der Glaubensoption halte ich eine (dominikanische) Defense sogar für einen notwendigen, nur keinen hinreichenden theologischen Umgang mit dem Theodizeeproblem. Die Schwäche eines Teils der „praktischen Theodizee“- und „Antitheodizee“-Autoren ist, die Notwendigkeit der Defense zu relativieren; die Schwäche eines Teils der analytisch-dominikanischen Zugänge ist es, diese für hinreichend zu halten.

der Arbeit liegt vor allem im Bereich des franziskanischen Wissens, ohne den der Theodizeediskurs unvollständig verbleibt, wie Eleonore Stump zu Recht aufgezeigt hatte. Ohne die Diskussion der entsprechenden Kapitel zu wiederholen, soll dies zusammenfassend an den folgenden Komplexen veranschaulicht und dabei jeweils angedeutet werden, welche weiteren Forschungsfragen sich hier anschließen könnten, die über diese Arbeit hinausweisen.

12.2 Impulse aus dem Ereignis des Koran

Rekonstruiert man das Theodizeeproblem mit Stump als ein *interpersonales* Problem, insofern die Abwesenheit des geglaubten Gottes im Blick ist, so muss ein Umgang mit demselben den Modus der Anwesenheit dieses Gottes berücksichtigen. Ist es Hiobs Begegnung, die ihn überzeugt, so bleibt die Offenheit für deren Vermittlung Teil eines theologischen Umgangs mit der Theodizeefrage. Der Koran kann hier zunächst, ähnlich wie die Bibel, aufweisen, dass narrative Texte unverzichtbar sind, um ins Wort zu fassen, was im Theodizeeproblem angefragt ist, und was als Antwort erhofft wird: Ersteres macht die Mose-Erzählung aus Sure 18 deutlich, die zudem die Hörer involviert, indem sie provoziert zurückbleiben und sich, wie Mose, zum Erzählten verhalten müssen (Kap. 8.2.3). Letzteres, die Hoffnung auf die authentische Beantwortung der Theodizeefrage, ist in der die Gegenwart des Gotteswortes vermittelnden Ansprache-Situation des Koran selbst intendiert. So zeigte sich die koranische Situation als die einer möglichen *second-person experience*; auf die Hiob-Episode zugespitzt: als der Moment der heilenden Gegenwart Gottes. Koranisch ist dies durch die Sprechrichtung, aber auch durch das Theologumenon der Unüberbietbarkeit der sprachlichen Schönheit erfahrbar. Dies war in Kapitel 8.2.4 als Anregung verstanden worden, auch die Gottesreden im biblischen Buch Hiob in ihrer sprachlichen Gestalt wahrzunehmen, die inszeniert, wie Gottes Gegenwart als die Antwort an Hiob fungiert.

Auch in einem grundsätzlicheren Sinn kann die Art, wie Gottes Gegenwart im Koran als wahrnehmbar geglaubt wird, und in die Situation des Leidens hinein den Menschen anspricht, dazu inspirieren, Vollzüge christlicher Praxis in einem neuen Licht zu sehen. So ist es katholischerseits besonders naheliegend, nicht allein die Schriftlesungen, sondern die Sakramententheologie im Dialog mit dem hier vorgestellten koranischen Zugang zu reflektieren. Es könnte zudem ein lohnendes Projekt sein, die sich im Sakrament ereignende Zusage und das Handeln Christi in den Kategorien franziskanischen Wissens zu explizieren. Neben einer Reflexion auf den performativen Erfahrungscharakter im Sakrament könnte dies etwa geschehen, indem Sakramente – *auch*, nicht

exklusiv verstanden – als im Zeichen verdichtete *Erzählungen* interpretiert werden und *so* als Gegenwärtigsetzen einer Begegnungserfahrung.³ Auch die Situation der Ansprache, wie sie für das Sakrament konstitutiv sein kann,⁴ sowie der sakramentale Zeichencharakter ließen sich im Lichte der koranischen Ansprache- und Zeichentheologie komparativ bearbeiten und könnten einander gegenseitig informieren. So zeigt sich hier ein Anknüpfungspotenzial, das über das Thema dieser Arbeit hinausweist. Bezogen auf den in Kap. 8.2 bedachten koranischen Umgang mit Leiderfahrungen, könnte *intensiviert* und *wiedergewonnen* werden,⁵ wie auch in der christlich-liturgischen Praxis, insbesondere sakramental, die Zusage der Gegenwart Gottes in die Situation der Leiderfahrung hinein erfahrbar wird: als ein Angesprochen-Sein, das die Gottesferne durchbricht. Erst dieses, die zeichenhafte Antizipation der Begegnungserfahrung Hiobs, wäre die Form einer Antwort auf das Theodizeeproblem, die ihren interpersonalen Charakter ernstnimmt und anzielt, was eine dominikanische Defense für sich nicht leisten kann.

12.3 Memoria passionis und Klage

Ist theodizeerelevantes Leiden im Blick, so bleibt es das, was *nicht sein soll*. Wie eingangs bemerkt, kann nach dem Talmud auch Hiobs Wiederherstellung nicht über das vorangegangene Leiden hinwegblenden. Und auch Stump hatte in ihrem Vorgehen den Anspruch erhoben: „the suffering remains and the grief over it ought also remain, no matter how successful the justification.“⁶

3 Die Formulierung „verdichtete Erzählung“ entnehme ich WENZEL, KNUT: Narrative Theologie revisited, in: Lebendige Seelsorge 70 (2019), 400–406, 404. Vgl. auch METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 220, der den „inneren Zusammenhang von Erzählung und Sakrament“ bedenkt, und fordert: „Es scheint von entscheidender Bedeutung zu sein, die narrative Grundverfassung des sakramentalen Geschehens deutlicher herauszuarbeiten.“

4 Exemplarisch verwiesen sei auf die Diskussion um die „korrekte“ Taufformel, die ein *Ich* und ein *Du* in Ansprache der Zweiten Person Sg. kennt; vgl. die entsprechende Note der Glaubenskongregation vom 24.6.2020; online unter: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/08/06/0406/00923.html#rispostede> (letzter Zugriff: 04.05.2022).

5 Ich orientiere mich hier an den Lernformen Komparativer Theologie, wie sie CORNILLE, Meaning and Method, 115–147 und STOSCH, KLAUS VON: Einführung in die Komparative Theologie, Paderborn 2021, 20–26 beschreiben. *Intensivierung* charakterisiert CORNILLE, Meaning and Method, 121 als „one of the more uncontroversial types of learning in comparative theology“, die zugleich den Anstoß bieten könne, voneinander lernen zu wollen. Während die Intensivierung beschreibt, wie ein bereits bewusst vorhandenes Element der eigenen im Lichte der religiös-anderen Tradition bestärkt wird, ist *Recovery* als Wiederentdeckung eines in der eigenen Religion vernachlässigten Zugangs zu verstehen.

6 STUMP, Wandering, 16.

In diesem Sinne ist die Intuition der Antitheodizee zu bewahren, die sich in narrativ-franziskanischer Form, etwa im Protest der Mystiker, artikuliert (Kap. 9.4). Besonders virulent wird dies dort, wo die Leiden vergangener Generationen in den Blick rücken, deren Zustimmung zum eigenen Dasein, trotz des Leidens darin, nicht an Dritte delegierbar ist. Die *memoria passionis* erinnert so auch an deren Situation, in die hinein die im Koran erfahrbare Zusage Gottes zu ergehen hätte.

Der Protest der Freunde Gottes bei Attar ist so als Einforderung dieses Geschehens interpretierbar. In ihm drückt sich radikal aus, dass Leiden nicht einfach der Preis ist, der bezahlt werden musste. Ginge diese Artikulation innerhalb des theologischen Sprechens (oder in der kirchlichen Liturgie) verloren, stünde sie in der Gefahr, zu kippen und gefährlich nah an die in der Tradition so einflussreiche Idee zu rücken, den Menschen und seine Schuld *allein* zum Problem zu erklären, um Gott zu entlasten. So kann die hier durch die Mystik rezipierte Tradition helfen, die Theodizeesensibilität der Theologie nicht zu gefährden. Dies ernst zu nehmen, bedeutet auch, dass das Leiden des Kreuzes nicht *als solches* sein soll, und kann so als Warnung fungieren vor einer implizit leididealisierenden Theologie, die das Identifikationsmoment mit Christus als Verherrlichung des Leidens versteht. Hier kann dieser Impuls helfen, eine innerchristliche Debattenlage deutlicher zu sehen, in der Metz mit Vehemenz ebenfalls Stellung bezogen und vor einem vorschnellen Eintrag des Leidens in Gott gewarnt hatte. Auch wenn das Leid nicht sein soll, bleibt unaufgebbar, das Zusagewort Gottes *in den tiefsten Abgrund hinein* zu postulieren. Dies ist, christlich gesprochen, am Kreuz Jesu erkennbar: die Gegenwart Gottes noch im tiefsten Nichtseinsollenden. Insofern könnte sich an dieser Stelle, je nach Gesprächspartnerin, ein Element von vorsichtiger Reaffirmation zeigen.⁷ Zumindest ist Gott selbst als vom Leid des Menschen berührt zu denken; seine Zusage muss in den tiefsten Abgrund der Gottverlassenheit hinein ergehen, um als leidüberwindend wirksam gedacht werden zu können. Als Rückfrage wäre im innerchristlichen sowie interreligiösen Gespräch daher je die Frage zu verfolgen, wie weit Gott selbst als affektiert von der Zurückweisung seines Wortes⁸ gedacht werden kann.

7 Vgl. CORNILLE, *Meaning and Method*, 138: „Reaffirmation is not merely a blind insistence on the truth of one’s own teaching and practices regardless of the other. It involves a new focus on certain beliefs or practices one would not wish to lose or compromise in the process of engaging the religious other, or a reassessment in which one’s self-understanding is somewhat changed through exposure to other religious systems and possibilities.“

8 Vgl. dazu Kap. 8.1.6.

12.4 Die Konkretheit praktischer Theodizee

Wie festgehalten, ist die Plausibilität des Glaubens an den gerechten Gott auch davon abhängig, wie sehr dessen Gerechtigkeit bereits jetzt als erfahrbar gelten kann. Das Anliegen praktischer Theodizeeansätze, im Einsatz für Gerechtigkeit leidmindernd aktiv zu werden, ist also kein strikt vom evidentiellen Problem trennbares Projekt, sondern in dem Maße Teil der Antwort, in dem diese Praxis unter dem Anspruch geschieht, nach der Wirklichkeit des gerechten Gottes auszugreifen. In der komparativen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Ort der Gerechtigkeit rückte das Recht in den Blick, das selbst durch eine eschatologische Spannung gekennzeichnet wird: die Gerechtigkeit nicht selbst herstellen und vollständig verwirklichen zu können, sie zugleich symbolisch vorwegzunehmen und so erfahrbar zu machen. Dies war islamischerseits in der Differenz von Scharia und *fiqh* herausgestellt worden.

Diese Unterscheidung könnte, über das Thema der Arbeit hinaus, erneut die christlich-theologische Reflexion bereichern. Denn auch die Kirche versteht sich als rechtlich verfasste Gemeinschaft, die wiederum nicht das ganz Andere gegenüber ihrer Wirklichkeit als Leib Christi ist.⁹ So könnte in der komparativen Auseinandersetzung eine vorsichtige Neuinterpretation christlich-kirchenrechtlicher Vollzüge entstehen. Die Unterscheidung von Scharia und *fiqh* könnte zumindest einen Umgang mit dem Problem aufweisen, wie auch innerchristlich der Spannungscharakter neu durchdacht werden kann, im menschlichen Vollzug auf so etwas wie göttliches Recht nur verweisen zu können. Dies wäre gerade nicht als vorschnelle Relativierung zu begreifen, sondern als die Form des symbolischen Ausgriffs. Es ginge also erneut nicht um den Versuch einer Vereinnahmung und Übertragung islamischer Theologumena, sondern um eine *Reinterpretation*, in deren Licht die eigene Tradition neu perspektiviert wird.¹⁰ Dies könnte innerchristlich deutlicher zutage treten lassen, was ohnehin theologisch bearbeitet wird.¹¹ Im Hinblick auf die

9 Vgl. LG 8: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ Vgl. auch HAHN, *Entgrenzte Bukowina*, 2.

10 Vgl. die Beschreibung bei CORNILLE, *Meaning and Method*, 129: „[...] the reinterpretation of one tradition through the categories or philosophical framework of another.“

11 Vgl. CORNILLE, CATHERINE: *The Problem of Choice in Comparative Theology*, in: CLOONEY, FRANCIS/STOSCH, KLAUS VON (Hg.): *How to Do Comparative Theology*, New York 2018, 19–36, 30: „Short of a wholesale interpretation of one tradition in light of the philosophical categories of another, comparative theology may also involve a more

Theodizeefrage – in einer Gestalt, die nach dem Ort der Gerechtigkeit in der Welt fragt – bereichert die komparative Auseinandersetzung mit dem Recht. Inspirierend ist hier die Praxis der konkret in den Alltag gesprochenen Rechtsmeinung als des Bemühens, dem Willen Gottes Raum zu geben. Im Wissen um die eigene Fehlbarkeit und Vorläufigkeit des Urteils ist so eine symbolisch-praktische Antwort auf das Theodizeeproblem gegeben, indem, jüdischer Rechtspraxis vergleichbar, der Wille Gottes in die Konkretheit der Gegenwart postuliert wird. Ein solcher christlicher Blick auf Scharia und *fiqh* hätte sich zweifellos jeweils im interreligiösen Gespräch zu bewähren und bleibt selbst immer vorläufig und revidierbar.¹² Er könnte jedoch ein häufig zur Abgrenzung genutztes Konzept – das zudem die alte Polemik gegen „Gesetzesreligionen“ spiegelt – wertschätzen lernen und zu einem konstruktiven Zugang führen. Voraussetzung dafür ist die Bereitschaft, die eigene Identität nicht *gegen* die theologischen Größen der anderen Religion zu sichern, und sich dabei im eigenen Bild vom Anderen korrigieren zu lassen.¹³ Ein konstruktiv-kritischer komparativer Zugang zum alltags- und weltgestaltenden Charakter von Scharia und *fiqh* zählt daher weiterhin zu den drängendsten Forschungsfeldern einer Komparativen Theologie im Dialog mit islamischen Traditionen.

Dass ein solcher Zugang den Theodizeediskurs bereichert, hat diese Arbeit zu zeigen versucht. So wie es zur Bearbeitung des Theodizeeproblems Dominikus und Franziskus braucht – die Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des logischen Widerspruchs *sowie* die Vermittlung der in Narrativen ausdrückbaren Begegnung von Personen –, braucht es theoretische *und* praktische Zugänge zur Bearbeitung des evidentiellen Problems. Denn jede aussichtsreiche Theodizee ist so zu denken, dass sie nie nur gedacht ist.¹⁴

limited use of particular concepts of another tradition, which may shed fresh light on own's own teachings and practices.“

12 Vgl. STOSCH, Komparative Theologie, 213.

13 So ergibt sich im mikrologischen Blick auf Zugänge zum Phänomen des Rechts auch ein Element von *Rectification*. CORNILLE, Meaning and Method, 121 beschreibt dies als „the restoration of proper understanding of the other, and thus a new understanding of one's own tradition in relation to the other.“

14 Vgl. METZ, Glaube, JBMGS 3/1, 73: „Für jede Christologie gilt, dass Christus immer so gedacht werden muss, dass er nie nur gedacht ist. Jede Christologie nährt sich, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus Praxis: aus der Praxis der Nachfolge.“

Literaturverzeichnis

- ABDELJELIL, JAMELEDDINE BEN: Die Frage der Theodizee im Islam. Mensch Gott Gerechtigkeit, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 97 (2007), 15–20.
- DERS./MIDDELBECK-VARWICK, ANJA: Gerecht und barmherzig? Glauben an Gott angesichts des Leids, in: Meißner, Volker u.a. (Hg.): Handbuch christlich-islamischer Dialog, Freiburg i.Br. 2014, 160–168.
- ABOU EL FADL, KHALED: Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women, Oxford 2001.
- DERS.: A Conference of the Books. The Search for Beauty in Islam, Oxford 2006.
- DERS.: The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists, New York 2007.
- DERS.: The Islamic Legal Tradition, in: Bussani, Mauro/Mattei, Ugo (Hg.): The Cambridge Companion to Comparative Law, Cambridge 2012, 295–312.
- DERS.: Reasoning with God. Reclaiming Shari'ah in the Modern Age, New York u.a. 2014.
- DERS.: What type of law is Islamic law?, in: Ders./Ahmad, Ahmad Atif/Hassan, Said Fares (Hg.): Routledge Handbook of Islamic law, London 2019, 11–39.
- ABU ZAYD, NASR HAMID: Der Begriff „Gerechtigkeit“ nach dem Koran, in: polylog. Forum für interkulturelle Philosophie 3 (2001); <http://them.polylog.org/3/fan-de.htm> (letzter Zugriff: 03.01.2022).
- ĀHANGARĀN, MUḤAMMAD RASŪL/MAḤMŪDĪ, MUḤAMMAD RİDĀ: The Concept of the Recitation of the Noble Qur'ān with Ḥuzn. A Critical Examination, in: Journal of Contemporary Islamic Studies 2 (2020), 125–141.
- AHMED, SHAHAB: What is Islam? The Importance of Being Islamic, Princeton 2015.
- AKHTAR, SHABBIR: The Quran and the Secular Mind. A philosophy of Islam, London 2008.
- ALBAYRAK, ISMAIL: The Classical Exegetes' Analysis of the Qur'ānic Narrative 18:60–82, in: Islamic Studies 42 (2003), 289–315.
- AL-GHAZALI, MUHAMMAD: The Problem of Evil from Islamic Perspective, in: Dialogue & Alliance 8 (1994), 65–74.
- ALSOUFI, RANA: Das Verhältnis von Theologie und Recht aus muslimischer Sicht, in: Kalbarczyk, Nora/Güzelmansur, Timo/Specker, Tobias (Hg.): Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive (CIBEDO Schriftenreihe 5), Regensburg 2018, 53–73.
- ALTER, ROBERT: The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes. A Translation with Commentary, New York 2010.
- AMINRAZVI, MEHDI: Omar Khayyām on Theodicy: Irreconcilability of the Transcendental and the Imminent, in: Journal of Islamic Philosophy 11 (2019), 33–44.

- AMMICHT-QUINN, REGINA: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage (Studien zur theologischen Ethik 43), Freiburg i.Br. 1992.
- AMOR, CHRISTOPH: Auf dem Weg zu einer narrativen Theodizee. Gott und das Leid bei Eleonore Stump: Eine Annäherung, in: NZStH 51 (2009), 205–230.
- AN-NA'IM, ABDULLAHI AHMED: Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a, Cambridge 2008.
- ARENS, EDMUND: Narrative Theologie und theologische Theorie des Erzählens, in: Katechetische Blätter 110 (1985), 866–871.
- DERS.: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin – Frankfurter Schule, in: Breul, Martin/Langefeld, Aaron (Hg.): Kleine Philosophiegeschichte, Paderborn 2017, 237–245.
- ARSLAN, HAKKI: Normative Ratgebung in Islam und Judentum – ein Vergleich zwischen Fatwa- und der Responserliteratur, in: ARDES 22 (2016), 87–108.
- ASGHAR-ZADEH, DARIUS: Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 29), Paderborn 2017.
- DERS.: Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um?, in: ThPQ 168 (2020), 32–42.
- ASLAN, ADNAN: Sündenfall und Überwindung des Bösen und des Leidens im Islam, in: Koslowski, Peter (Hg.): Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen (Diskurs der Weltreligionen 2), München 2001, 31–62.
- ATTAR, FARID OD-DIN: Das Buch der Leiden. Aus dem Persischen von Bernhard Meyer. Eingeleitet von Monika Gronke, München 2017.
- AUDA, JASSER: *Maqāṣid al-Shari'ah* as Philosophy of Islamic Law. A Systems Approach, London 2007.
- AUS DER AU, CHRISTINE: Im Horizont der Anrede. Das theologische Menschenbild und seine Herausforderung durch die Neurowissenschaften (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 25), Göttingen 2011.
- AUSTIN, JOHN: *How To Do Things With Words*, Cambridge 1962.
- AYDINLI, FATIMA: Leid und Geduld – ein muslimisch-seelsorglicher Weg zur Bewältigung, in: Badawia, Tarek/Erden, Gülbahar/Abdallah, Mahmoud (Hg.): Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen, Wiesbaden 2020, 173–186.
- BALFOUR, DYLAN: Second-personal theodicy: coming to know why God permits suffering by coming to know God himself, in: IJPR 88 (2020), 287–305.
- BARBER, DANIEL COLUCCIELLO: Book Review, in: Religious Studies 47 (2011), 537–541.
- BARGA, MARÍA ENID/ALSULAIMI, NADEEN MUSTAFA A.: My/Our Servant Job: Creation and Temptation as a Guide to Understanding Job as God's Servant, in: Valkenberg, Pim u.a. (Hg.): *A Companion to Comparative Theology*, Leiden-Boston 2022, 247–265.

- BAUER, CHRISTIAN: Rückkehr der großen Erzählungen? Narrative Theologie in Zeiten des Rechtspopulismus, in: Janßen, Hans-Gerd/Prinz, Julia D.E./Rainer, Michael J. (Hg.): Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft 50), Berlin 2018, 28–31.
- BAUER, THOMAS: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.
- BECKERMANN, ANSGAR: Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 64 (2010), 239–245.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Memoria passionis. Der Beitrag von Johann Baptist Metz zu einer Kultur der Erinnerung, in: Janßen, Hans-Gerd/Prinz, Julia D.E./Rainer, Michael J. (Hg.): Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft 50), Berlin 2018, 32–39.
- BEIDAGHY, MOJTABA: Der Mensch als Selbstmitteilung, Elektronische Ressource, Paderborn 2021, online unter: <https://doi.org/10.17619/UNIPB/1-1146> (letzter Zugriff: 01.08.2023).
- BEN-CHORIN, SCHALOM: Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo, Mainz 1986.
- BENTON, MATTHEW: God and Interpersonal Knowledge, in: Res Philosophica 95 (2018), 421–447.
- BERGES, ULRICH: Ijob. Klage und Anklage als Weg der Befreiung, in: Steins, Georg (Hg.): Schweigen wäre gotteslästerlich. Die heilende Kraft der Klage, Würzburg 2000, 103–112.
- DERS.: Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive, Paderborn 2013.
- BERTRAND-PFAFF, DOMINIK: Walter Benjamin im Spiegel der Theologie von Johann Baptist Metz, in: Ders./Strotmann, Angelika/Oberle, Regine (Hg.): Vergegenwärtigung der Vergangenheit. Zur Notwendigkeit einer am Judentum orientierten christlichen Erinnerungskultur. Festgabe für Joachim Maier (Übergänge 15), Frankfurt a.M. 2010, 181–196.
- BESTE, JENNIFER ERIN: God and the Victim. Traumatic Intrusions on Grace and Freedom, Oxford 2007.
- BETENSON, TOBY: Anti-Theodicy, in: Philosophy Compass 11 (2016), 56–65.
- BLOCH, ERNST: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt a.M. 1968.
- BLUMENBERG, HANS: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil, Frankfurt a.M. 1974.
- BLUMENTHAL, DAVID: Facing the Abusing God. A Theology of Protest, Louisville 1993.

- DERS.: Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis: zwischen Annahme und Protest, in: *Concilium* 34 (1998), 83–95.
- BOBZIN, HARTMUT: *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München 2010.
- BODMAN, WHITNEY S.: *The Poetics of Iblīs. Narrative Theology in the Qurʾān* (Harvard Theological Studies 62), Cambridge 2011.
- BÖHNKE, MICHAEL: Von scheinbaren Lösungen zu existentiellen Fragen. Zur verantworteten Rede von Gott angesichts des Leids, in: Ders. u.a.: *Leid erfahren – Sinn suchen: das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg i.Br. 2007, 69–105.
- BONHOEFFER, DIETRICH: *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 192008.
- BOSMAN, FRANK: *Gaming and the Divine. A New Systematic Theology of Video Games*, London 2019.
- BÖTTIGHEIMER, CHRISTOPH: *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i.Br. 42022.
- BOWKER, JOHN: *The Problem of Suffering in the Qurʾān*, in: *Religious Studies* 4 (1969), 183–202.
- BOYD, GREGORY: *Satan and the Problem of Evil. Constructing a Trinitarian Warfare Theodicy*, Downers Grove 2001.
- BRACHTENDORF, JOHANNES: *Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee*, in: *Kant-Studien* 93 (2002), 57–83.
- BRAITERMAN, ZACHARY: *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton 1998.
- BREMER, THOMAS: *Kreuz und Kreml. Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland*, Freiburg i.Br. 2016.
- BREUL, MARTIN/LANGENFELD, AARON: *Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse*, in: *ThPh* 92 (2017), 346–370.
- BROOKS, PATRICK/HAMDAN, OMAR: *Glück, Leid und Theodizee im Lichte der koranischen Soteriologie – Ein praktisch-theologischer Erklärungsversuch*, in: *Hikma* 11 (2015), 123–146.
- BROWN, VIVIENNE: *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 9 (2006), 265–288.
- BRÜMMER, VINCENT: *Moral sensitivity and the free will defence*, in: *NZStH* 29 (1987), 86–100.
- BRÜNTRUP, GODEHARD: *Der Ort der Freiheit in der Natur. Eine metaphysische Skizze*, in: Stosch, Klaus von u.a. (Hg.): *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn 2019, 125–145.
- DERS.: *Das Prozessparadigma*, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart 2019, 295–307.

- BUBER, MARTIN: *Ich und Du*, Stuttgart 1995.
- DERS.: *Der Gott der Leidenden*, in: Wiese, Christian (Hg.): *Martin Buber-Werkausgabe (MBW) Band 13/1*, Gütersloh 2019, 280–350.
- BUNZEL, MARLEN: *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch (HBS 89)*, Freiburg i. Br. 2018.
- BURLEY, MIKEL: *Narrative philosophy of religion: apologetic and pluralistic orientations*, in: *IJPR* 88 (2020), 5–21.
- BURRELL, DAVID: *Deconstructing Theodicy. Why Job has Nothing to say on the Puzzle of Suffering*, Grand Rapids 2008.
- BUSCHE, HUBERTUS: *Kants Kritik der Theodizee – Eine Metakritik*, in: Li, Wenchao/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.): *300 Jahre *Essais de Théodicée* – Rezeption und Transformation*, Stuttgart 2013, 231–269.
- BUSSE, HERIBERT: *Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern*, Wiesbaden 2006.
- CAMUS, ALBERT: *Die Pest*, Düsseldorf 1961.
- DERS.: *Der Mensch in der Revolte*, Reinbeck ²⁵2003.
- COHEN-MOR, DALYA: *A matter of fate. The Concept of Fate in the Arab World as reflected in Modern Arabic Literature*, Oxford 2001.
- CONTI, MARCO/SIMONETTI, MANLIO (Hg.): *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament VI. Job*, Westmont 2006.
- CORNILLE, CATHERINE: *The im-possibility of interreligious dialogue*, New York 2008.
- DIES.: *The Problem of Choice in Comparative Theology*, in: Clooney, Francis/Stosch, Klaus von (Hg.): *How to Do Comparative Theology*, New York 2018, 19–36.
- DIES.: *Meaning and Method in Comparative Theology*, Hoboken 2019.
- CRAGG, KENNETH: *The Event of the Qur'an. Islam in Its Scripture*, London 1971.
- DAHLKE, BENJAMIN: *Psalm 22 in der Passion Jesu. Zur neueren Auslegungsgeschichte*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93 (2017), 199–237.
- DALFERTH, INGOLF: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.
- DERRIDA, JACQUES: *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993.
- DERS.: *Den Tod geben*, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, 331–445.
- DE SMEDT, JOHAN/DE CRUZ, HELEN: *Delighting in Natural Beauty. Joint Attention and the Phenomenology of Nature Aesthetics*, in: *EJPR* 5 (2013), 167–186.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i.Br. 2012.
- DIERINGER, VOLKER: *Kants Theodizee-Aufsatz im Spiegel neuerer Arbeiten. Ein Forschungsbericht*, in: *Aufklärung* 19 (2007), 383–390.
- DERS.: *Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung II: Monographien 22)*, Stuttgart 2009.

- DIETZ, ALEXANDER: Die Bedeutung der Ausgangsfrage für die Bearbeitung des Theodizeeproblems, in: NZSTh 53 (2011), 285–302.
- DOSTOJEWSKI, FJODOR: Die Brüder Karamasow, übersetzt von Hermann Röhl, Berlin 2015.
- DRAPER, PAUL: Wandering in Darkness. Reviewed by Paul Draper, Purdue University; online unter: <https://ndpr.nd.edu/news/wandering-in-darkness-narrative-and-the-problem-of-suffering/> (letzter Zugriff: 05.03.2020).
- DÜRNBERGER, MARTIN: Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben, Regensburg 2020.
- EAGLETON, TERRY: Das Böse. Aus dem Englischen von Hainer Kober, Berlin 2011.
- EBACH, JÜRGEN: Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2, Neukirchen-Vluyn 2009.
- EBNER, MARTIN: Klage und Auferweckungshoffnung im Neuen Testament, in: Ders. u.a. (Hg.): Klage (JBTh 16), Neukirchen-Vluyn 2001, 73–87.
- EICHNER, HEIDRUN: Sieben Zweifel des Teufels. Eine Passage zur Theodizeeproblematik in der Doxographie des Muḥammad al-Šahrastānī, in: Noller, Jörg (Hg.): Über das Böse. Interdisziplinäre Perspektiven (Geist und Geisteswissenschaften 3), Freiburg-München 2020, 46–62.
- EILAN, NAOMI: The You Turn, in: Philosophical Explorations 17 (2014), 265–278.
- ENDERS, MARKUS: Gott und die Übel in dieser Welt. Zum Projekt einer philosophischen Rechtfertigung Gottes (Theodizee) bei Leibniz und Kant Gott und das Übel, in: Halfwassen, Jens/Gabriel, Markus/Zimmermann, Stephan (Hg.): Philosophie und Religion, Heidelberg 2011, 121–153.
- ENXING, JULIA: Schuld und Sünde (in) der Kirche: Eine systematisch-theologische Untersuchung, Mainz 2019.
- ESS, JOSEF VAN: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra (6 Bde.), Berlin 1991–1997.
- DERS.: Die Träume der Schulweisheit: Leben und Werk des ‘Alī b. Muḥammad al-Ġurġānī, Wiesbaden 2013.
- DERS.: Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache, in: Biesterfeldt, Hinrich (Hg.): Kleine Schriften by Josef van Ess. Band 3, Leiden 2018, 653–688.
- EVERS, DIRK: Gott und mögliche Welten. Studien zur Logik theologischer Aussagen über das Mögliche (Religion in Philosophy and Theology 20), Tübingen 2006.
- FALES, EVAN: Theodicy in a vale of tears, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hg.): The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden 2013, 349–362.
- FELDBACHER, CHRISTIAN: Knowledge by Narratives: On the Methodology of Stump’s Defence, in: EJPR 4 (2012), 155–165.
- FELDMAR, SONJA: Eschatologische Fortschreibungen im Buch Hiob (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 111), Tübingen 2019.
- FIDDLES, PAUL: Christianity, Atonement and Evil, in: Meister, Chad/Moser, Paul K. (Hg.): The Cambridge companion to the problem of evil, New York 2017, 210–229.

- FISCHER, JOHN MARTIN: Responsibility and Self-Expression, in: *The Journal of Ethics* 3 (1999), 277–297.
- DERS.: Struggling With Evil. Comments on *Wandering in Darkness*, in: *EJPR* 4 (2012), 109–122.
- FLASCH, KURT: Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation, München 2013.
- FOKKELMAN, JAN P.: The Book of Job in Form. A Literary Translation with Commentary (*Studia Semitica Neerlandica* 58), Leiden-Boston 2012.
- FOGASSI, LEONARDO u.a.: Parietal Lobe. From Action Organization to Intention Understanding, in: *Science* 308 (2005), 662–667.
- FRANKE, PATRICK: Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam (*Beiruter Texte und Studien* 79), Stuttgart 2000.
- FRANKFURT, HARRY: Alternate Possibilities and Moral Responsibility, in: *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 829–839.
- DERS.: Responses, in: *The Journal of Ethics* 3 (1999), 367–372.
- FROMME, DANIEL: Die Hiob-Rezeption in der Musik des 20. Jahrhundert. Zur Musikalisierung des Leidens (*Musik und Religion/Religion und Musik* 3), Berlin 2016.
- FUCHS, OTTMAR: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.
- DERS.: Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern 2016.
- GARDET, LOUIS: Art. Kasb, in: Bearman, P. u.a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, Brill Reference Online.
- GÄDE, GERHARD: Der Koran als Selbstmitteilung Gottes? Theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit, in: *ThPh* 94 (2019), 235–250.
- GASSER, GEORG: Leid: Durch das Dunkel zum Heil? Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in *Wandering in Darkness*, in: *NZStH* 56 (2014), 202–222.
- DERS.: Das Problem des Übels als ein Problem weltanschaulicher Auseinandersetzung, in: Wiertz, Oliver J. (Hg.): *Logische Brillanz – ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie (STEP 20)*, Münster 2021, 299–327.
- GEACH, PETER: Providence and Evil. The Stanton lectures 1971–2, Cambridge u.a. 1977.
- GESE, HARTMUT: Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: *ZThK* 65 (1968), 1–22.
- GEYER, CARL-FRIEDRICH: Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992.
- GHAFFAR, ZISHAN: Erlösung, Offenbarung und Schöpfung, in: Stosch, Klaus von/Langefeld, Aaron (Hg.): *Streitfall Erlösung*, Paderborn 2015 (*Beiträge zur Komparativen Theologie* 14), 115–122.

- DERS.: Einordnung in die koranische Prophetologie, in: Khorchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von (Hg.): *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i.Br. 2018, 176–226.
- DERS.: *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren (Beiträge zur Koranforschung 1)*, Paderborn 2020.
- GHALY, MOHAMMED: *Islam and Disability. Perspectives in Theology and Jurisprudence*, London 2010.
- GILLINGHAM, SUSAN: *Psalms through the centuries. Blackwell Bible Commentaries*, Hoboken 2008.
- GIMARET, DANIEL: Art. Muʿtazila, in: Bearman, P. u.a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Brill Reference Online.
- DERS.: Art. Taklif, in: Bearman, P. u.a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Brill Reference Online.
- GLATZER, NAHUM: *The Dimensions of Job. A Study and Selected Readings*, Eugene 2002.
- GLEESON, ANDREW: *A Frightening Love. Recasting the Problem of Evil*, Basingstoke 2012.
- GOERTZ, STEPHAN/STRIET, MAGNUS (Hg.): *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip (Katholizismus im Umbruch 2)*, Freiburg i.Br. 2014.
- GOLDZIHER, IGNAZ: *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.
- GÖRGÜN, TAHSIN: Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?, in: Renz, Andreas u.a. (Hg.): *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, 31–48.
- GRAMLICH, RICHARD: *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus*, Wiesbaden 1998.
- GRAY, JOHN: *The Book of Job*, Sheffield 2010.
- GREEN, ADAM: Transparency and the Desires of the Heart: A constructive Critique of Stump's Theodicy, in: *EJPR* 4 (2012), 167–184.
- GRESHAKE, GISBERT: *Warum lässt uns Gottes Liebe leiden?*, Freiburg i.Br. 2017.
- GRIFFEL, FRANK: *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford 2009.
- GROSS, WALTER/KUSCHEL, KARL-JOSEF: „Ich schaffe Finsternis und Unheil“. Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1995.
- GRÖSSL, JOHANNES: Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit (STEP 3), Münster 2015.
- GWYNNE, ROSALIND: Al-Jubbāʿī, Al-Ashʿarī and the three brothers. The Uses of Fiction, in: *The Muslim World* 75 (1985), 132–161.
- HABERMAS, JÜRGEN: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: Ders.: *Vom*

- sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1997, 98–111.
- HADROMI-ALLOUCHE, ZOHAR: ‚My God? Your Lord!‘ A qur’anic response to a biblical question, in: Journal of International Quranic Studies Association 3 (2018), 79–110.
- HAGEDORN, ANSELM: Der Qur’an als „Rewritten Bible“. Aufnahme und Fortschreibung alttestamentlicher Motive in der koranischen Überlieferung, in: Eckholt, Margit/El Mallouki, Habib/Etzelmüller, Gregor (Hg.): Religiöse Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg i.Br. 2020, 98–128.
- HAHN, JUDITH: „Not in Heaven“. What the Talmudic Tale on the Oven of Akhnai may Contribute to the Recent Debates on the Development of Catholic Canon Law, in: Oxford Journal of Law and Religion 6 (2017), 372–398.
- DIES.: Entgrenzte Bukowina. Was ist und leistet Recht in einer normpluralistischen Perspektive?, in: Ethik und Gesellschaft 2 (2018).
- HAJATPOUR, REZA: Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2002.
- HALLAQ, WAEL: Was the Gate of Ijtihad Closed?, in: International Journal of Middle Eastern Studies 16 (1984), 3–41.
- DERS.: Shari‘a. Theory, Practice, Transformations, Cambridge ³2012.
- HASKER, WILLIAM: Light in the Darkness? Reflections on Eleonore Stump’s Theodicy, in: Faith and Philosophy 28 (2011), 432–450.
- HÄRING, HERMANN: Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999.
- HEEMSKERK, MARGARETHA: Suffering in the Mu‘tazilite Theology. ‘Abd al-Jabbār’s teaching on pain and divine justice (Islamic philosophy, theology and science 41), Leiden 2000.
- HEINRICHS, WOLFHART: Art. *nazm*, in: Bearman, P. u.a. (Hg.): Encyclopaedia of Islam. Second Edition, Brill Reference Online.
- HERMANI, FRIEDRICH: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002.
- DERS.: Metaphysik. Versuche über letzte Fragen (Collegium Metaphysicum 1), Tübingen ²2017.
- HEUPTS, CORDULA: Auf den Spuren der Herrlichkeit Gottes. Theologische Ästhetik im christlich-islamischen Gespräch (Beiträge zur Komparativen Theologie 33), Paderborn 2021.
- HICK, JOHN: Evil and the God of Love, London ³1985.
- HOERSTER, NORBERT: Der gütige Gott und das Übel. Ein philosophisches Problem, München 2017.
- HOFFMANN, VERONIKA: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i.Br. 2013.

- HOFFMEISTER-HÖFENER, THOMAS: Die vergessene Klage. Über die Erzählung vom gottverlassenen Schrei Jesu (Mk 15,22ff.), in: Peters, Tiemo Rainer/Pröpper, Thomas/Steinkamp, Hermann (Hg.): *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 26–37.
- HOLMÉN, TOM: *Theodicy and the Cross of Christ. A New Testament Inquiry* (Library of New Testament Studies 567), London 2019.
- HOOVER, JON: *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism (Islamic Philosophy, Theology and Science. Text and Studies 73)*, Leiden 2007.
- HOPING, HELMUT: *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i.Br. 2019.
- HOSSFELD, FRANK-LOTHAR: Psalm 22, in: Ders./Zenger, Erich (Hg.): *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (Neue Echter Bibel – Kommentar zum Alten Testament), Würzburg 1993, 144–151.
- HOWARD, DON: *Physics as Theodicy*, in: Murphy, Nancey/Russell, Robert John/Stoeger, William R. SJ (Hg.): *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil. Band 1*, Vatikanstadt 2007, 323–332.
- HOWARD-SNYDER, DANIEL/HOWARD-SNYDER, FRANCES: *The Christian Theodist's Appeal to Love*, in: *Religious Studies* 29 (1993), 185–192.
- HOWARD-SNYDER, DANIEL: *The Logical Problem of Evil*. Mackie and Plantinga, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hg.): *The Blackwell Companion to the problem of evil*, Malden 2013, 19–33.
- HUBER, WOLFGANG: *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Darmstadt 32006.
- HUXFORD, GEORGE: *Kant and Theodicy. A Search for an Answer to the Problem of Evil*, Lanham 2020.
- ILLIES, CHRISTIAN: *Theodizee der Theodizeelosigkeit*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 410–428.
- INATI, SHAMS: *The Problem of Evil. Ibn Sina's Theodicy* (Gorgias Islamic Studies 8), Piscataway 2017.
- INWAGEN, PETER VAN: *When is the will free?*, in: *Philosophical Perspectives* 3 (1989), 399–422.
- DERS.: *Moral Responsibility, Determinism, and the Ability to Do Otherwise*, in: *The Journal of Ethics* 3 (1999), 341–350.
- DERS.: *The Problem of Evil*, Oxford 2006.
- IQBAL, MUHAMMAD: *Shikwa and Jawab-i-Shikwa. Complaint and Answer. Iqbal's Dialogue with Allah*. Übersetzt von Khushwant Singh, Oxford 1981.
- DERS.: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Hg. v. M.Saeed Sheikh, Stanford/Lahore 2012.
- ISIK, TUBA: *Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht* (Beiträge zur Komparativen Theologie 18), Paderborn 2014.

- IZUTSU, TOSHIHIKO: God and Man in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, Tokio 1964.
- JACKSON, FRANK: Epiphenomenal Qualia, in: The Philosophical Quarterly 32 (1982), 127–136.
- DERS.: What Mary Didn't know, in: The Journal of Philosophy 83 (1986), 291–295.
- JACKSON, SHERMAN: Islam and the Problem of Black Suffering, Oxford 2014.
- DERS.: *Ijtihād* and *taqlīd*. Between the Islamic legal tradition and autonomous western reason, in: Abou El Fadl, Khaled/Ahmad, Ahmad Atif/Hassan, Said Fares (Hg.): Routledge Handbook of Islamic law, London 2019, 255–272.
- JAHANGIRI, MONA: The Question of Theodicy in Islamic Philosophy – Suggesting a Solution: *Badā'*, in: Religions 14 (2023), online unter: <https://doi.org/10.3390/rel14081047> (letzter Zugriff: 01.10.2023).
- JANOWSKI, BERND: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.
- DERS.: Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Göttingen 2018.
- JANSSEN, HANS-GERD: Gott-Freiheit-Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1993.
- JOAS, HANS: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2015.
- JOHNS, A.H.: Narrative, Intertext and Allusion in the Qur'anic Presentation of Job, in: Journal of Qur'anic Studies 1 (1999), 1–25.
- DERS.: Three Stories of a Prophet. Al-Ṭabarī's Treatment of Job in *Sūrah al-Anbiyā'* 83–4 (Part I), in: Journal of Qur'anic Studies 3 (2001), 39–61.
- DERS.: Three Stories of a Prophet: Al-Ṭabarī's Treatment of Job in *Sūrat al-Anbiyā'* 83–4 (Part II), in: Journal of Qur'anic Studies 4 (2002), 49–60.
- JONAS, HANS: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1987.
- JONES, WILLIAM: Is God a White Racist?, New York 1973.
- JUNG, CARL GUSTAV: Antwort auf Hiob, Zürich 1952.
- JÜNGEL, EBERHARD: Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: Ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 110–131.
- DERS.: Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln – Menschliches Tun, in: Ders.: Wertlose Wahrheit, München 1990, 346–364.
- KAM, HUREYRE: Die Theodizee-Problematik aus der Perspektive der islamischen Theologie, in: Siedler, Dirk (Hg.): Dialog und Begegnung. Impulse für das Gespräch zwischen Christentum und Islam, Göttingen 2017, 179–190.
- DERS.: Das Böse als Gottesbeweis. Die Theodizee al-Māturīdis im Lichte seiner Epistemologie. Kosmologie und Ontologie (Islam im Diskurs 5), Berlin 2019.

- KAMALI, MOHAMMAD HASHIM: *Shari'ah Law. An Introduction*, Oxford 2008.
- KANDIL, LAMYA: Die Schwüre in den mekkanischen Suren, in: Wild, Stefan (Hg.): *The Qur'an as Text (Islamic Philosophy, Theology and Science 27)*, Leiden u.a. 1996, 41–57.
- KANE, ROBERT: Rethinking Free Will. New Perspectives on an Ancient Problem, in: Ders. (Hg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford 2011, 381–404.
- KANT, IMMANUEL: *Kants gesammelte Schriften*. Hg. von der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (=AA), Berlin 1900ff.
- KARIMI, MILAD: *Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde*, Freiburg i.Br. 2009.
- DERS.: Zur Frage der Erlösung des Menschen im religiösen Denken des Islam, in: Stosch, Klaus von/Langenfeld, Aaron (Hg.): *Streitfall Erlösung*, Paderborn 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 14), 17–37.
- DERS.: *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie*, Freiburg i.Br. 2015.
- KASPER, WALTER: *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- KEEL, OTTMAR: *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen 1978.
- KEHL, MEDARD: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg i.Br. 2008.
- KEIL, GEERT: *Willensfreiheit (Grundthemen Philosophie)*, Berlin-Boston 2017.
- KELLER, LORRAINE JULIANO: *Divine Ineffability and Franciscan Knowledge*, in: *Res Philosophica* 95 (2018), 347–370.
- KELLNER, MARTIN: *Die Hiobsklage im Koran – Leid in der sunnitischen Exegeseliteratur*, in: *Hikma* 11 (2020), 40–50.
- KERMANI, NAVID: *Appelliert Gott an den Verstand? Eine Randbemerkung zum koranischen Begriff 'q/ und seiner Paret'schen Übersetzung*, in: Edzard, Lutz/Szyska, Christian (Hg.): *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of His 60th Birthday, March 2, 1997, Presented by His Pupils in Bonn, Hildesheim 1997 (Arabistische Texte und Studien 10)*, 43–66.
- DERS.: *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.
- DERS.: *Bildansichten. Warum hast du uns verlassen?*, in: *NZZ* vom 14.3.2009; https://www.nzz.ch/warum_hast_du_uns_verlassen__guido_renis_kreuzigung-1.2195409 (letzter Zugriff: 13.09.2020).
- DERS.: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2011.
- KESSLER, HANS: *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*, Würzburg 2000.

- DERS.: Im Streit um die Wirklichkeit. Mit Naturwissenschaft begründeter Atheismus und die Frage nach Gott, in: Tapp, Christian/Breitsameter, Christof (Hg.): *Theologie und Naturwissenschaften*, Berlin 2014, 255–293.
- KHAN, HAFIZ: Shāh walī allāh. On the nature, origin, definition, and classification of knowledge, in: *Journal of Islamic Studies* 3 (1992), 203–213.
- KHORCHIDE, MOUHANAD: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i.Br. 2015.
- DERS./STOSCH, KLAUS VON: *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i.Br. 2018.
- KHORCHIDE, MOUHANAD: *Gottes Offenbarung im Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit (Herders Theologischer Koran-Kommentar 1)*, Freiburg i.Br. 2018.
- DERS.: Selbstoffenbarung Gottes im Islam, in: *HerKorr* 73 (2019), 34–38.
- KHOURY, ADEL THEODOR: *Der Koran. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*, Gütersloh 2007.
- KILBY, KAREN: *God, Evil and the Limits of Theology*, London 2020.
- KING, ROLFE: Rez. zu Stump, Eleonore: *Atonement*, in: *Notre Dame Philosophical Reviews* 2020; online unter: <https://ndpr.nd.edu/news/atonement/> (letzter Zugriff: 05.05.2020).
- KIVISTÖ, SARI/PIHLSTRÖM, SAMI: *Kantian Antitheodicy. Philosophical and Literary Varieties*, Basingstoke 2016.
- KLAR, MARIANNA: *Re-examining Textual Boundaries. Towards a Form-Critical Sūrat al-Kahf*, in: Saleh, Walid/Daneshgar, Majid (Hg.): *Islamic Studies Today. Essays in Honor of Andrew Rippin*, Leiden 2016, 215–238.
- KLEEBERG, FLORIAN: *Bleibend unversöhnt – universal erlöst? Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen*, Münster 2016.
- KNAPP, MARKUS: *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i.Br. 2009.
- KOLOSKA, HANNELIES: *Offenbarung, Ästhetik und Koranexegese: Zwei Studien zu Sure 18 (al-Kahf) (Diskurse der Arabistik 20)*, Wiesbaden 2015.
- KONKEL, MICHAEL: *Der Abgrund der Gottverlassenheit oder Hoffnung auf Rettung? Zur Rezeption von Ps 22,2 im Matthäusevangelium und in Johann Sebastian Bachs Matthäus-Passion*, in: Althaus, Rüdiger (Hg.): *In verbo autem tuo, Domine. Auf dein Wort hin, Herr. Festschrift für Hans-Josef Becker zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Paderborn 2018, 533–552.
- KORECK, KARSTEN: *Das Theodizeeproblem als logisches Widerspruchsproblem. Die sachliche Relevanz der Argumente bei Leibniz und Kant für die Lösung des Theodizeeproblems unter Berücksichtigung des Arguments der Willensfreiheit*

- aus der analytischen Religionsphilosophie (Scientia & Religio 19), Freiburg-München 2021.
- KÖRNER, FELIX: Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008.
- DERS.: Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung. Christentum und Islam, Freiburg i.Br. 2020.
- KRAUS, LUKAS: On the Desires of the Heart, in: EJPR 4 (2012), 185–195.
- KREINER, ARMIN: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizeeargumente. Erweiterte Neuausgabe, Freiburg i.Br. 2005.
- DERS.: Kein theologischer Luxus. Was steht beim Theodizee-Problem auf dem Spiel?, in: HerKorr S2 (2011), 19–22.
- KREUTZER, ANSGAR: Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg i.Br. 2017.
- KURNAZ, SERDAR: Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht, in: Kalbarczyk, Nora/Güzelmansur, Timo/Specker, Tobias (Hg.): Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive (CIBEDO Schriftenreihe 5), Regensburg 2018, 75–114.
- KUSCHEL, KARL-JOSEF: Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997.
- LANGENFELD, AARON: Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie (Beiträge zur Komparative Theologie 22), Paderborn 2016.
- DERS.: Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht (Innsbrucker Theologische Studien 98), Innsbruck 2021.
- LANGENHORST, GEORG: Hiob, unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1), Mainz 1995.
- DERS.: Religiöse Deutung der Shoah? Nelly Sachs und Paul Celan, in: Bayer, Gerd/Freiburg, Rudolf (Hg.): Literatur und Holocaust, Würzburg 2009, 99–110.
- LANGTHALER, RUDOLF: „Gottvermissen“ – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J.B. Metz) im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie (ratio fidei 4), Regensburg 2000.
- DERS.: Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderbände 19), 2 Bde., Berlin 2014.
- LARKIN, MARGARET: The Inimitability of the Qur’an. Two Perspectives, in: Religion and Literature 20 (1988), 31–47.
- LAWRENCE, BRUCE: Approximating *saj’* in English Renditions of the Qur’an: A Close Reading of Sura 93 (*al-Duḥā*) and the *basmala*, in: Journal of Qur’anic Studies 7 (2005), 64–80.

- LEAMAN, OLIVER: Hiob und das Leid: Ursprung des Bösen, Leiden Gottes und Überwindung des Bösen im talmudischen und kabbalistischen Judentum, in: Koslowski, Peter (Hg.): Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen (Diskurs der Weltreligionen 2), München 2001, 103–128.
- DERS.: *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge 2009.
- DERS.: *Controversies in Contemporary Islam*, London 2013.
- LEFTOW, BRIAN: *God and Necessity*, Oxford 2012.
- LEGENHAUSEN, GARY: Notes Towards An Ash'arite Theodicy, in: *Religious Studies* 24 (1988), 257–266.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Die Theodicee. Vollständiger, durchgesehener Neusatz mit einer Biographie des Autors bearbeitet und eingereicht von Michael Holzinger*, 3 Bd., Berlin 2013.
- LEIBOWITZ, YESHAYAHU: Fear of God in the Book of Job, in: Ders./Goldman, Eliezer (Hg.): *Judaism, Human Values, and the Jewish State*, Cambridge 1992, 48–52.
- LERCH, MAGNUS: Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie (ratio fidei 56), Regensburg 2015.
- DERS.: Was heißt „Erlöse uns von dem Bösen“? Exegetische und systematische Überlegungen zur siebten Vater-Unser-Bitte, in *IKaZ* 49 (2020), 5–22.
- LIENKAMP, ANDREAS u.a.: *Christliche Sozialethik und Politische Theologie. Schwestern, die sich viel zu sagen haben*, in: Peters, Tiemo Rainer/Pröpper, Thomas/Steinkamp, Hermann (Hg.): *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 217–229.
- LINANT DE BELLEFONDS, Y.: Art. 'Iwaḍ, in: Bearman, P. u.a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Brill Reference Online.
- LÖFFLER, WINFRIED: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt ³2019.
- LUX, RÜDIGER: Hiob. Im Räderwerk des Bösen (Biblische Gestalten 25), Darmstadt ³2018.
- MACKIE, JOHN LESLIE: Evil and Omnipotence, in: *Mind* 64 (1955), 200–212.
- MADIGAN, DANIEL: *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001.
- DERS.: God's Word to the World. Jesus and the Qur'an, Incarnation and Recitation, in: Merrigan, Terrence/Glorieux, Frederik (Hg.): *Godhead Here in Hiding. Incarnation and the History of Human Suffering (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 234)*, Leuven 2012, 157–172.
- MARCUSE, HERBERT: *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967.
- MARQUARD, ODO: Rechtfertigung. Bemerkungen zum Interesse der Philosophie an der Theologie, in: *Gießener Universitätsblätter* 13 (1980), 78–87; online unter: http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2013/9815/pdf/GU_13_1980_1_S78_87.pdf (letzter Zugriff: 10.03.2022.)

- DERS.: Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, in: Ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 11–32.
- MAWSON, TIM: The Possibility of a Free-Will Defence for the Problem of Natural Evil, in: Religious Studies 40 (2004), 23–42.
- MCCORD ADAMS, MARILYN: Horrendous Evils and the Goodness of God, London 1999.
- DIES.: In Praise of Blasphemy, in: Philosophia 30 (2003), 33–49.
- DIES.: Christ and Horrors: the coherence of Christology, Cambridge 2006.
- DIES.: Plantinga on „Felix Culpa“. Analysis and Critique, in: Faith and Philosophy 25 (2008), 123–140.
- MCKENNA, MICHAEL: Alternative Possibilities and the Failure of the Counterexample Strategy, in: Journal of Philosophy 28 (1997), 71–85.
- MENKE, KARL-HEINZ: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee, in: Wagner, Harald (Hg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169), Freiburg i.Br. 1998, 90–130.
- DERS.: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003.
- DERS.: Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit, Regensburg 2015.
- DERS.: Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes, Regensburg 2021.
- METZ, JOHANN BAPTIST: Zur Theologie der Welt (1968), in: Ders.: Gesammelte Schriften, hgg. v. Johann Reikerstorfer, Freiburg i.Br. (=JBMGS) 2015, Band 1, 19–147.
- DERS.: Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion, in: JBMGS 1, 167–181.
- DERS.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, in: Ders.: JBMGS (2016) 3/1.
- DERS.: Das Problem einer „Politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit (1967), in: JBMGS (2016) 3/2, 11–26.
- DERS.: „Politische Theologie“ in der Diskussion (1969), in: JBMGS 3/2, 27–60.
- DERS.: Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie (1985), in: JBMGS 3/2, 125–142.
- DERS.: Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede (1996), in: JBMGS 3/2, 174–187.
- DERS.: Zwischen Erinnern und Vergessen: Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie (1997), in: JBMGS 3/2, 244–251.
- DERS.: Religion und Politik an den Grenzen der Moderne. Versuch einer Neubestimmung (1995–1997), in: JBMGS 3/2, 143–173.
- DERS.: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, in: JBMGS (2017) 4.
- DERS.: Ende denken: Aus einem Interview (1993), in: JBMGS (2017) 5, 80–85.

- DERS.: Gott in Zeit. Von der apokalyptischen Wurzel des Christentums (2016), in: JBMGS 5, 68–77.
- DERS.: Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne (2000), in: JBMGS 5, 51–65.
- DERS.: Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977), in: JBMGS 7 (2017), 150–207.
- DERS.: Von einer „transzendentalen“ zu einer „politischen“ Mystik des Christentums (1982), in: JBMGS 7, 26–34.
- DERS.: Augen-Blicke im Bann der Bilderwelt (1991), in: JBMGS 7, 55–56.
- DERS.: Kirche in der Gotteskrise (1995), in: JBMGS 7, 216–231.
- DERS.: Voraussetzungen des Betens (1978), in: JBMGS (2017) 8, 75–92.
- DERS.: „Trotzdem hoffen“ (1993), in: JBMGS 8, 13–47.
- DERS.: „Sis mihi Deus!“ (2003), in: JBMGS 8, 196–204.
- DERS.: „Aufwachen, Augen öffnen, Leid erkennen.“ (2003), in: JBMGS 8, 210–214.
- DERS.: Karl Rahner: Intellektuelle Leidenschaft und spirituelle Courage (2006), Gespräch mit Andreas Batlogg und Melvin Michalski, in: Ders.: JBMGS 8, 224–239.
- DERS.: Theologie als Theodizee, in: Oelmüller, Willi (Hg.): Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118.
- MEYER ZU SCHLOCHTERN, JOSEF: Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung (Regensburger Studien zur Theologie 15), Frankfurt a.M. 1978.
- MIČKOVIC, JÁN BRANISLAV: Den Widerspruch denken. Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz (Freiburger theologische Studien 179), Freiburg i.Br. 2014.
- MIDDELBECK-VARWICK, ANJA: Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Islam und Christentum (Jerusalem Theologisches Forum 13), Münster 2009.
- DIES.: Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017.
- MILES, JACK: Review, in: Common Knowledge 19 (2013), 391–392.
- MIRSADRI, SAIDA: Fratelli e sorelle tutti. Die Sozialenzyklika aus islamischer Sicht, in: Amos International 15 (2021), 27–35.
- MOBINI, MOHAMMAD ALI: Earth's Epistemic Fruits for Harmony with God. An Islamic Theodicy, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hg.): The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden 2013, 296–308.
- MOHAGHEGHI, HAMIDEH: Erlösung aus Leid, Unheil und Sünde? In: Stosch, Klaus von/Langefeld, Aaron (Hg.): Streitfall Erlösung, Paderborn 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 14), 197–206.
- MOLTMANN, JÜRGEN: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 31976.

- DERS.: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.
- MORRISTON, WES: Protest and Enlightenment in the Book of Job, in: Draper, Paul/Schellenberg, J.L. (Hg.): *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays*, Oxford 2017, 223–242.
- MUṬAHHARĪ, MURTAḌĀ: Divine Justice. Research Department of the International Center for Islamic Studies, Qom 2004.
- DERS.: Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe, Translated by R. Campbell; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/34917> (letzter Zugriff: 20.05.2021).
- DERS.: Man and His Destiny. Islamic Seminary Publications; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/13088> (letzter Zugriff: 01.06.2021).
- DERS.: Jurisprudence and its Principles, Translated by Mohammad Salman Tawhidi; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/38355> (letzter Zugriff: 04.06.2021).
- DERS.: Society and History, Ansariyan Publications Qom; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/29886> (letzter Zugriff: 04.06.2021).
- DERS.: The Truth about Al-Husayn's Revolt, Translated by Najim al-Khafaji; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/27724> (letzter Zugriff: 4.06.2021).
- DERS.: Man and Faith, Islamic Seminary Publications, Translated by Mustajab Ahmad Ansari; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/120560> (letzter Zugriff: 14.05.2022).
- DERS.: A Survey of the Lives of the Infallible Imams, Translated by Zainab Muhammadi 'Araqi; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/30048> (letzter Zugriff: 15.05.2022).
- DERS.: Eternal Life (Life After Death), Islamic Propagation Organization; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/118607> (letzter Zugriff: 15.05.2022).
- DERS./ AS-SADR, SAYYID MUHAMMAD BAQIR: The Awaited Saviour, Islamic Seminary Publications; online unter: <https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/38343> (letzter Zugriff: 15.05.2022).
- MOYAERT, MARIANNE: In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters, London 2014.
- DIES.: Towards a Ritual Turn in Comparative Theology: Opportunities, Challenges, and Problems, in: *Harvard Theological Review* 111.1 (2018), 1–23.
- MURPHREE, WALLACE: Can Theism Survive Without The Devil?, in: *Religious Studies* 21 (1985), 231–244.
- MURPHY, NANCEY: Science and the Problem of Evil: Suffering as a By-product of a Finely Tuned Cosmos, in: Ders./Russell, Robert John/Stoeger, William R. SJ (Hg.): *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil*. Band 1, Vatikanstadt 2007, 131–151.

- MURPHY, FRANK: *Unknowable Worlds. Solving the Problem of Natural Evil*, in: *Religious Studies* 41 (2005), 343–346.
- MURTAZA, MUHAMMAD SAMEER, Adam – Henoch – Noah – Ijob. *Die frühen Gestalten der Bibel und des Qurʾān aus jüdischer und muslimischer Betrachtung*, Hamburg 2017.
- MÜLLER, KLAUS: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford) (Pontes 50)*, Berlin 2012.
- MÜNCH, MIRIAM: *Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung. Johann B. Metz und Theodor W. Adorno im Gespräch über ein geschichtssensibles Subjektverständnis (Freiburger theologische Studien 194)*, Freiburg i.Br. 2020.
- NAGEL, TILMAN: *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994.
- DERS.: *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001.
- NASR, SEYYED HOSSEIN: *Ideals and Realities of Islam. New Revised Edition*, Chicago 2000.
- DERS.: *The Study Quran: A new Translation and Commentary*, New York 2015.
- DERS.: *Remarks on Evil, Suffering, and the Global Pandemic*, in: Faruque, Muhammad U./Rustom, Mohammed (Hg.): *From the Divine to the Human. Contemporary Islamic Thinkers on Evil, Suffering, and the Global Pandemic*, New York 2023, 7–13.
- NASSERY, IDRIS/AHMED, RUMEE/TATARI, MUNA (Hg.): *The Objectives of Islamic Law. The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Sharīʿa*, Lanham 2018.
- DERS.: *Zwischen Recht und Ethik. Skizzen einer Wirtschaftsethik in islamisch-theologischer Perspektive – eine Annäherung mit Abū Hāmid al-Ġazālī (Studien zu Religion, Philosophie und Recht 5)*, Baden-Baden 2021.
- NEIMAN, SUSAN: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2004.
- NETTON, IAN RICHARD: *Towards a Modern Tafsīr of Sūrat al-Kahf: Structure and Semiotics*, in: *Journal of Qurʾānic Studies* 2 (2000), 67–87.
- NEUHAUS, GERD: *Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung*, in: Wagner, Harald (Hg.): *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169)*, Freiburg i.Br. 1998, 11–47.
- NEUWIRTH, ANGELIKA: *Das islamische Dogma der „Unnachahmlichkeit des Korans“ in literaturwissenschaftlicher Sicht*, in: *Der Islam* 60 (1983), 166–83.
- DIES.: *Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon*, in: Wild, Stefan (Hg.): *The Qurʾān as Text (Islamic Philosophy, Theology and Science 27)*, Leiden 1996, 69–105.
- DIES.: *Psalmen – Im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136)*, in: Hartwig, Dirk (Hg.): *„Im vollen Licht der Geschichte.“ Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Würzburg 2008, 157–189.
- DIES.: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

- DIES.: Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie, Berlin 2011.
- DIES.: Der Koran. Band 2/1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: ‚Biblisierung‘ des altarabischen Weltbildes, Berlin 2017.
- DIES.: Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg i.Br. 2017.
- DIES.: Zur Archäologie des islamischen Gerechtigkeitsbegriffs im Koran. Sprache und Schöpfungsordnung als Elemente einer koranischen ‚Verzauberung der Welt‘, in: Landmesser, Christof/Popkes, Enno Edzard (Hg.): Gerechtigkeit verstehen. Theologische, philosophische, hermeneutische Perspektiven, Leipzig 2017, 71–87.
- DIES./HARTWIG, DIRK: Beyond Reception History: The Qur’anic Intervention into the Late Antique Discourse about the Origin of Evil, in: Religions 12 (2021); online unter: <https://doi.org/10.3390/rel12080606> (letzter Zugriff: 27.12.2021).
- DIES./HARTWIG, DIRK: Der Koran. Band 2/2: Spätmittelmekkanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem: Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus, Berlin 2021.
- NEWSOM, CAROL: The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations, Oxford 2009.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1969.
- OEMING, MANFRED: „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“: Was hat Hiob über Gott und seine Gerechtigkeit gelernt?, in: Graupner, Axel/Oeming, Manfred (Hg.): Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches, Neukirchen-Vluyn 2015, 21–41.
- OGDEN, STEPHEN: Problems in al-Ghazālī’s Perfect World. Objections and Counter-Objections to His Best Possible World Thesis, in: Griffel, Frank (Hg.): Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary. Band 2, Leiden 2016, 54–89.
- OPPY, GRAHAM: Rowe’s Evidential Arguments from Evil, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hg.): The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden 2013, 49–66.
- DERS.: Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences, in: Meister, Chad/Moser, Paul K. (Hg.): The Cambridge Companion to the Problem of Evil, New York 2017, 45–64.
- ORMSBY, ERIC: Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over Al-Ghazālī’s „Best of All Possible Worlds“, Princeton 1984.
- PARET, RUDI: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 122014.
- PARSONS, GREGORY: Literary Features of the Book of Job, in: Bibliotheca Sacra 138 (1981), 213–229.
- PAVELICH, ANDREW: The Moral Problem with the Free Will Defense against the Problem of Evil, in: HeyJ 60 (2019), 678–688.

- PENCHANSKY, DAVID: A Qur'anic Theodicy: Moses in the *Sūrat al-Kahf* (Q 18), in: Sirry, Mun'im (Hg.): *New Trends in Qur'anic Studies. Text, Context, and Interpretation*, Atlanta 2019, 95–108.
- PETERS, TIEMO RAINER: *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Mainz 1998.
- PEUKERT, HELMUT: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 32009.
- PHAN, PETER: The Lesser Evils of Theodicy, in: *CTSA Proceedings 50* (1995), 192–200.
- PHILLIPS, D.Z.: *The Problem of Evil and the Problem of God*, London 2004.
- PIKE, NELSON: Hume on Evil, in: *The Philosophical Review 72* (1963), 180–197.
- PLANTINGA, ALVIN: *The Nature of Necessity*, Oxford 1974.
- DERS.: *God, Freedom and Evil*, London 1975.
- DERS.: Self-Profile, in: Tomberlin, James E./Inwagen, Peter van (Hg.): *Alvin Plantinga. Profiles*, Boston u.a. 1985, 3–97.
- DERS.: Supralapsarianism or ‚O Felix Culpa‘, in: Inwagen, Peter Van (Hg.): *Christian Faith and the Problem of Evil*, Cambridge 2004, 1–25.
- POLKE, CHRISTIAN: Gott, Klage, Kontingenz. Eine fundamentaltheologische Orientierung, in: Harasta, Eva (Hg.): *Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2008, 3–19.
- POLKINGHORNE, JOHN: *Science and Providence. God's Interaction with the world*, London 2005.
- POURMOHAMMADI, NAEME: Überprüfung des Problems „Erlösung“, in: Stosch, Klaus von/Langefeld, Aaron (Hg.): *Streitfall Erlösung*, Paderborn 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 14), 83–93.
- PRÖPPER, THOMAS: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 31991.
- DERS.: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001.
- DERS.: *Theologische Anthropologie. 2 Bände. Sonderausgabe*, Freiburg i. Br. 2015.
- RAHNAMEI, SAYED AHMAD: Peace and Justice at the End of Time, in: Huebner, Harry/Legenhausen, Muhammad (Hg.): *Peace and Justice. Essays from the Fourth Shi'i Muslim Mennonite Christian Dialogue*, Winnipeg 2011, 244–271.
- RAHNER, KARL: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Ders.: *Sämtliche Werke (= SW)*, Freiburg i.Br. 1999, Bd. 26, 3–445.
- DERS.: Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in: *SW* (2005) 12, 76–91.
- DERS.: Das Leben der Toten, in: *SW* (2005) 12, 540–546.
- DERS.: Zugänge zum Theologischen Denken. Gespräch mit Theologiestudenten im Proseminar von Albert Raffelt an der Universität Freiburg/Br., 1974, in: *SW* (2007) 31, 109–120.

- DERS./KERBER, WALTER/ZWIEFELHOFER, HANS: Glaube und Gerechtigkeit. Überlegungen zur theologischen Begründung von Dekret 4 der 32. Generalkongregation, in: SW (2008) 25, 616–670: Glaube und Gerechtigkeit. Überlegungen zur theologischen Begründung von Dekret 4 der 32. Generalkongregation, in: SW (2008) 25, 616–670.
- DERS.: Warum lässt uns Gott leiden?, in: SW (2009) 30, 373–384.
- DERS.: Fegefeuer, in: SW (2009) 30, 657–667.
- DERS.: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: SW (2005) 12, 489–510.
- DERS.: Der Papst könnte dazulernen. Gespräch mit Siegfried von Kortzfleisch, in: SW 31 (2007), 281–288.
- DERS.: Was heißt Auferstehung? Zu Karfreitag und Ostern, Freiburg i.Br. 1985.
- RALSTON, JOSHUA: *Law and the Rule of God. A Christian Engagement with Shari'a*, Cambridge 2020.
- RATA, CRISTIAN: Observations on the Language of the Book of Job, in: *Scripture and Interpretation* 2 (2008), 5–24.
- RAZ, YOSEFA: Reading Pain in the Book of Job, in: Batnitzky, Leora/Pardes, Ilana (Hg.): *The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 1)*, Berlin u.a. 2015, 77–97.
- REDIKER, BENEDIKT: *Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Immanuel Kant (ratio fidei 77)*, Regensburg 2021.
- REIKERSTORFER, JOHANN: Im „Theodizeeblick“. Die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz, in: *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 2006, 142–158.
- REITINGER, ANDREAS: Theodizee prozesstheologisch gedacht. Gott, Welt und Leid im Paradigma eines panentheistischen Konzepts (STEP 17), Münster 2019.
- REMÉNYI, MATTHIAS: *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg i.Br. 2016.
- RENZ, ANDREAS: *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie (Christentum und Islam – Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen 1)*, Würzburg 2002.
- REYNOLDS, GABRIEL SAID: The Rise and Fall of Qadi ‘Abd al-Jabbar, in: *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), 3–18.
- DERS.: *The Qur’an and Its Biblical Subtext*, London 2012.
- RICE, RICHARD: Rez. zu Stump, Eleonore: *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, in: *Andrews University Seminary Studies* 52 (2014), 365–369.
- RICKEN, FRIEDO: *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003.
- RICŒUR, PAUL: *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006.

- RIPPIN, ANDREW/KNAPPERT, JAN (Hg.): *Textual Sources for the Study of Islam*, Manchester 1986.
- RITTER, HELLMUT: *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār*, Leiden 1955.
- DERS.: Art. ‘Aṭṭār, in: Bearman, P. u.a. (Hg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Brill Reference Online.
- RIZVI, SAJJAD: Ineffability, Asymmetry and the Metaphysical Revolt: Some Reflections on the Narrative of Job from Muslim Traditions, in: Ders./Davison, Scott A./Weiss, Shira: *The Protests of Job. An Interfaith Dialogue*, Cham 2022, 51–81.
- ROSA, HARTMUT: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.
- ROSENAU, HARTMUT: Wie kann Gott das zulassen? Hiob – aus systematisch-theologischer Sicht, in: Graupner, Axel/Oeming, Manfred (Hg.): *Die Welt ist in Verbreecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches*, Neukirchen-Vluyn 2015, 145–169.
- ROTTER, GERNOT: *Ibn Ishāq: Das Leben des Propheten*, Tübingen 1979.
- ROUZATI, NASRIN: *Trial and Tribulation in the Qur’an. A mystical Theodicy*, Berlin-London 2015.
- DIES.: Evil and Human Suffering in Islamic Thought – Towards a Mystical Theodicy, in: *Religions* 9 (2018), 47; doi:10.3390/rel9020047 (letzter Zugriff: 15.05.2022).
- ROWE, WILLIAM L.: The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335–341.
- RUHSTORFER, KARLHEINZ: *Glaube im Aufbruch. Katholische Perspektiven*, Paderborn 2013.
- RUSSELL, ROBERT JOHN: Physics, Cosmology, and the Challenge to Consequentialist Natural Theodicy, in: Murphy, Nancey/Russell, Robert John/Stoeger, William R. SJ (Hg.): *Physics and cosmology: scientific perspectives on the problem of natural evil*, Vatikanstadt 2007, 109–130.
- RYAN, STEPHEN D.: Psalm 22 in Syriac Tradition, in: Miller, Robert D. (Hg.): *Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3rd Millennium (Gorgias Eastern Christian Studies 6)*, New Jersey 2008, 189–222.
- SAFI, OMID (Hg.): *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, London 2003.
- SAFRANSKI, RÜDIGER: *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Darmstadt 1997.
- SANDER, HANS-JOACHIM: *Gerechtigkeit vor Gott. Ein Ort in Differenz zu Ungerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit*, in: John, Ottmar/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): *Heil-Gerechtigkeit-Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede*, Berlin 2006, 79–98.
- SANDERS, JOHN: *The God who risks. A Theology of Providence*, Downers Grove, 1998.

- SANDLER, WILLIBALD: Christentum als große Erzählung. Anstöße für eine narrative Theologie, in: Tschuggnall, Peter (Hg.): Religion – Literatur – Künste. Ein Dialog (Im Kontext 14), Salzburg 2002, 523–538.
- SANDS, KRISTIN: *Şūfī Commentaries on the Qur ān in Classical Islam*, New York 2006.
- SAUER, HANJO: Wie von Gott reden? Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert (Linzener Philosophisch-Theologische Beiträge 26), Frankfurt a.M. 2013.
- SCHABESTARI, MUHAMMAD MODJTAHED: Die prophetische Lesart der Welt, in: Stosch, Klaus von/Mohagheghi, Hamideh (Hg.): *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 2)*, Paderborn 2010, 13–29.
- SCHÄFER, ALFRED/THOMPSON, CHRISTIANE (Hg.): *Scham*, Paderborn 2009.
- SCHÄRTL, THOMAS: The Challenge of Theodicy and the Divine Access to the Universe, in: *EJPR* 1 (2009), 121–154.
- DERS.: Allmacht, Allwissenheit und Allgüte, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart 2019, 124–143.
- SCELLENBERG, JOHN: The atheist's free will offence, in: *IJPR* 56 (2004), 1–15.
- DERS.: God, free will, and time. The free will offense part II, in: *IJPR* 73 (2013), 165–174.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE: *Gabriel's Wing: A Study Into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Lahore 1989.
- DIES.: *Gärten der Erkenntnis*, München 1991.
- DIES.: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 52014.
- SCHMID, HANSJÖRG: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i.Br. 2012.
- SCHMIDT, JOCHEN: *Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens (RPT 58)*, Tübingen 2011.
- SCHNÄDELBACH, HERBERT: Der Preis des Christentums, in: *Die Zeit* 20 (2000); https://www.zeit.de/2000/20/200020.christentum_xml/seite-2 (letzter Zugriff: 15.05.2022).
- SCHOEN, ULRICH: *Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum (Christentum und Islam im Dialog 2)*, Münster 2003.
- SCHÖNBAUMSFELD, GENIA: Was ist eigentlich eine Theodizee?, in: Wiertz, Oliver J. (Hg.): *Logische Brillanz – ruchlose Denkart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie (STEP 20)*, Münster 2021, 105–124.
- SCHREINER, STEFAN: Der gottesfürchtige Rebell oder wie die Rabbinen die Frömmigkeit Ijobs deuteten, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), 159–171.

- DERS.: Der Prophet Ayyüb und das Theodizee-Problem im Islam. Eine Erwiderung auf Tahsin Görgün, in: Renz, Andreas u.a. (Hg.): Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 49–63.
- SCHROFFNER, PAUL: Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricoeur und J.B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung (Innsbrucker theologische Studien 94), Innsbruck-Wien 2018.
- SCHÜLE, ANDREAS: Klage als Anfang der Theologie, in: Springhart, Heike/Thomas, Günther (Hg.): Risiko und Vertrauen. FS Michael Welker, Leipzig 2017, 37–53.
- SCHULTE, CHRISTOPH: Jüdische Theodizee? Überlegungen zum Theodizee-Problem bei Immanuel Kant, Hermann Cohen und Max Weber, in: ZRGG 49 (1997), 135–159.
- SCHULZE, GÖTZ: Die Ästhetisierung des Rechts in Theorie und Praxis, in: Lege, Joachim (Hg.): Gelingendes Recht. Über die ästhetische Dimension des Rechts, Tübingen 2019, 65–83.
- SCHULZE, REINHARD: Das Böse in der islamischen Tradition, in: Laube, Johannes (Hg.): Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003, 131–200.
- SCHÜßLER, WERNER: Welt ohne Viren?, in: HerKorr 75 (2021), 47–48.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER: Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i.Br. 2022.
- DERS.: Ein Weg durch das Leid. Die Theodizeefrage im Alten Testament, in: Böhnke, Michael u.a.: Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theologische Module 1), Freiburg i.Br. 2007, 7–49.
- SEALE, MORRIS: Muslim Theology. A Study of Origins with reference to the Church Fathers, London 1964.
- SEARLE, JOHN/VANDERVEKEN, DANIEL: Foundations of Illocutionary Logic, Cambridge 1985.
- SEEMANN, AXEL (Hg.): Joint Attention. New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience, London 2011.
- SEEWALD, MICHAEL: Einführung in die Systematische Theologie, Darmstadt 2018.
- SHAIKH, SA'DIYYA: A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence, and Resistance in a South African Muslim Community, in: Dies./Maguire, Daniel (Hg.): Violence against Women in Contemporary World Religions. Roots and Cures, Cleveland, Ohio 2007, 66–89.
- SHEARN, SAMUEL: Moral critique and defence of theodicy, in: Religious Studies 49 (2013), 439–458.
- SHIHADDEH, AYMAN: Avicenna's Theodicy and al-Rāzī's Anti-Theodicy, in: Intellectual History of the Islamicate World 7 (2019), 61–84.
- SHOMALI, MOHAMMAD: Shi'i Islam. Origins, Faith and Practices, London 2003.

- SIDDIQUI, MONA: Being Human in Islam, in: Ipgrave, Michael/Marshall, David (Hg.): Humanity: Texts and Contexts. Christian and Muslim Perspectives, Washington 2011, 15–21.
- DIES.: The Good Muslim. Reflections on Classical Law and Theology, Cambridge 2012.
- DIES.: Community and Divine Calling in Dietrich Bonhoeffer and Sayyid Qutb, in: Dies.: Human Struggle. Christian and Muslim Perspectives, Cambridge 2021, 83–138.
- SIEVERS, MIRA: Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer Koranischen Theologie (Islam im Diskurs 8), Berlin 2019.
- DIES.: Zum Begriff der *amāna* in Q 33/72, in: Başol, Ayşe (Hg.): Untersuchungen zu Sure 33 *al-Aḥzāb*, Berlin 2019, 29–58.
- SIMPSON, ROBERT: Moral Antitheodicy. Prospects and Problems, in: IJPR 65 (2009), 153–169.
- SINAI, NICOLAI: The Qurʾan. A historical-critical introduction, Edinburgh 2017.
- SKIRL, MIGUEL: Art. Ewige Wiederkunft, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche. Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2011, 222–230.
- SÖLLE, DOROTHEE: Leiden, Stuttgart-Berlin 1973.
- DIES.: Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart ⁶1991.
- SOLLEREDER, BETHANY: Compassionate Theodicy. A suggested Truce between Intellectual and Practical Theodicy, in: Modern Theology 37 (2021), 382–395.
- SPECKER, TOBIAS: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 22), Zürich 2021.
- SPEYER, HEINRICH: Die biblischen Erzählungen im Quran, Hildesheim ²1961.
- SPIES, FRANCA: Die Frommen von heute, in: Nothelle-Wildfeuer, Ursula/Striet, Magnus (Hg.): Einfach nur Jesus? Eine Kritik am „Mission Manifest“ (Katholizismus im Umbruch 8), Freiburg i.Br. 2018, 104–119.
- SPLETT, JÖRG: Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung, in: ThPH 60 (1985), 410–417.
- DERS.: Antigottesbeweis?, in: ThPh 73 (1998), 84–89.
- DERS.: Rez. zu Kreiner, Armin: Gott im Leid, in: ThPh 73 (1998), 137–142.
- DERS.: „Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil; ich bin der Herr, der das alles vollbringt“ (Jes 45,7). Gott: machtvoll, wehrlos, zugewandt, in: ThPh 92 (2017), 404–414.
- STAHL, ANDREAS: Traumasensible Seelsorge. Grundlinien für die Arbeit mit Gewaltbetroffenen (Praktische Theologie heute 163), Stuttgart 2019.
- STOSCH, KLAUS VON: Gott – Macht – Geschichte: Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i.Br. 2006.
- DERS.: Auf der Suche nach einer neuen Form eschatologischen Denkens, in: Engert, Rudolf u.a. (Hg.): Was letztlich zählt – Eschatologie (JRP 26), Neukirchen-Vluyn 2010, 119–136.

- DERS.: Das Gewissheitsproblem, in: Ders./Werbick, Jürgen/Kalisch, Muhammad Sven (Hg.): *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum* (Beiträge zur Komparativen Theologie 1), Paderborn 2010, 69–88.
- DERS.: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012.
- DERS.: *Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani*, in: Ders./Hofmann, Michael (Hg.): *Islam in der deutschen und türkischen Literatur* (Beiträge zur Komparativen Theologie 4), Paderborn 2012, 267–278.
- DERS.: *Developing Christian Theodicy in Conversation with Navid Kermani*, in: Voss Roberts, Michelle: *Comparing Faithfully. Insights for Systematic Theological Reflection*, New York 2016, 89–106.
- DERS.: *Theodizee* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2018.
- DERS.: *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2019.
- DERS.: *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2019.
- DERS.: *Einführung in die Komparative Theologie*, Paderborn 2021.
- STOWASSER, MARTIN: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34): Beobachtungen zum Kontextbezug von Ps 22,2 als Sterbewort Jesu im Markusevangelium, in: *Biblische Zeitschrift* 58 (2014), 161–185.
- STREMMINGER, GERHARD: *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992.
- STRIET, MAGNUS: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie* (ratio fidei 14), Regensburg 2003.
- DERS.: *Keine Erlösung ohne Gerechtigkeit. Zugleich ein Plädoyer für die mosaische Differenz*, in: John, Ottmar/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): *Heil-Gerechtigkeit-Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede*, Berlin 2006, 63–78.
- DERS.: *Domestizierung Gottes. Eine andere Lesart neuzeitlicher Theodizee*, in: Hoping, Helmut/Knop, Julia/Böhm, Thomas (Hg.): *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2009, 213–224.
- DERS.: *Kommunikative Vernunft und Theodizee. Versuch einer Perspektive*, in: Ders./John, Ottmar (Hg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. *Theologische Grenzgänge* (ratio fidei 41), Regensburg 2010, 247–264.
- DERS.: *Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung*, in: Pröpfer, *Theologische Anthropologie*, Band 2, Freiburg i.Br. 2015, 1490–1520.
- DERS.: *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: Ders./Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen* (Theologie kontrovers), Freiburg i.Br. 2012, 11–31.
- DERS.: *Ius divinum – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht*, in: Goertz, Stephan/Striet, Magnus (Hg.): *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Katholizismus im Umbruch 2), Freiburg i.Br. 2014, 91–128.

- DERS.: In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i.Br. ²2015.
- DERS.: Hat Gott kein Erbarmen oder existiert er nicht? Gott vor dem Gerichtshof der Vernunft, in: Lederhilger, Severin (Hg.): Warum Leid? Der Mensch zwischen Resignation und Aufbegehren (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 2), Regensburg 2016, 31–43.
- DERS.: Über den Verlust der verlorenen Mitte – oder: Warum mit Hiob über Gott zu reden ist, in: Dürnberger, Martin u.a. (Hg.): Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart (ratio fidei 60), Regensburg 2017, 121–129.
- DERS.: Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis, Ostfildern ³2018.
- DERS.: Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie, Ostfildern 2021.
- STUMP, ELEONORE: Knowledge, Freedom, and the Problem of Evil, in: IJPR 14 (1983), 49–58.
- DIES.: Alternative Possibilities and Moral Responsibility. The Flicker of Freedom, in: The Journal of Ethics 3 (1999), 299–324.
- DIES.: Moral Responsibility without Alternative Possibilities, in: Widerker, David/McKenna, Michael (Hg.): Moral Responsibility and Alternative Possibilities. Essays on the Importance of Alternative Possibilities, Aldershot 2003, 139–158.
- DIES.: Aquinas (Arguments of the Philosophers), London 2003.
- DIES.: Beauty as a Road to God, in: Sacred Music 134 (2007), 13–26.
- DIES.: Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford 2010.
- DIES.: Wandering in Darkness: Further Reflections, in: EJPR 4 (2012), 197–219.
- DIES.: Omnipresence, Indwelling, and the Second-Personal, in: EJPR 5 (2013), 29–53.
- DIES.: Athens and Jerusalem: The Relationship of Philosophy and Theology, in: Journal of Analytic Theology 1 (2013), 45–59.
- DIES.: The Problem of Suffering. A Thomistic Approach, in: Trakakis, Nick (Hg.): The Problem of Evil. Eight Views in Dialogue, Oxford 2018, 12–41.
- DIES.: The God of the Bible and the God of the Philosophers, Milwaukee 2016.
- DIES.: Theology and the Knowledge of Persons, in: Ellis, Fiona (Hg.): New Models of Religious Understanding, Oxford 2017, 172–190.
- DIES.: The Problem of Evil and the Atonement, in: Keller, John (Hg.): Being, Freedom and Method. Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen, Oxford 2017, 186–208.
- DIES.: Atonement (Oxford Studies in Analytic Theology), Oxford 2018.
- DIES.: The Openness of God. Eternity and Free Will, in: Szatkowski, Mirosław (Hg.): Ontology of Theistic Beliefs (Philosophical Analysis 74), Berlin 2018, 137–154.
- DIES.: The Doctrine of the Atonement. Response to Michael Rea, Trent Dougherty, and Brandon Warmke, in: EJPR 11 (2019), 165–186.
- DIES.: The Image of God. The Problem of Evil and the Problem of Mourning, Oxford 2022.

- SULEIMAN, FARID: *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes (Welten des Islams 11)*, Berlin 2019.
- DERS.: *Gut und Böse – der Ursprung des Bösen und die Theodizee – (k)ein Thema für die islamische Theologie?*, in: Badawia, Tarek/Erden, Gülbahar/Abdallah, Mahmoud (Hg.): *Grundlagen muslimischer Seelsorge. Die muslimische Seele begreifen und versorgen*, Wiesbaden 2020, 187–205.
- SURIN, KENNETH: *Theology and the Problem of Evil*, Oxford 1986.
- SUSMAN, MARGARETE: *Das Buch Hiob und das Schicksal des Jüdischen Volkes*, Zürich 1946.
- SWINBURNE, RICHARD: *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.
- TABATABA'I, SAYYID MUHAMMAD: *A Series of Islam and Shi'a*, Qom 2007.
- TALIAFERRO, CHARLES: *Beauty and the Problem of Evil*, in: Meister, Chad/Moser, Paul K. (Hg.): *The Cambridge companion to the problem of evil*, New York 2017, 27–44.
- TAPPEN, JULIAN: *Hoffen dürfen. Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (ratio fidei 74)*, Regensburg 2021.
- TATARI, MUNA: *Ein Plädoyer für die Klage vor Gott*, in: Hofmann, Michael/Stosch, Klaus von (Hg.): *Islam in der deutschen und türkischen Literatur (Beiträge zur Komparativen Theologie 4)*, Paderborn 2012, 279–285.
- DIES.: *Gott und Mensch im Spannungsfeld von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie 4)*, Münster 2016.
- DIES.: *Armut und Gerechtigkeit. Islamische Theologie als gesellschaftliche Kraft?*, in: Ströbele, Christian u.a. (Hg.): *Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven*, Regensburg 2016, 84–103.
- TETENS, HOLM: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 6 2015.
- THEOBALD, MICHAEL: *Der Tod Jesu im Spiegel seiner „letzten Worte“ vom Kreuz*, in: *Theologische Quartalsschrift 190 (2010)*, 1–30.
- THIEDE, WERNER: *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007.
- TILLEY, TERRENCE: *The Use and Abuse of Theodicy*, in: *Horizons 11 (1984)*, 304–319.
- DERS.: *Story Theology*, Collegeville 1985.
- DERS.: *The Evils of Theodicy*, Eugene 2000.
- DERS.: *The Problems of Theodicy: A Background Essay*, in: Murphy, Nancey/Russell, Robert John/Stoeger, William R. SJ (Hg.): *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil. Band 1*, Vatikanstadt 2007, 35–52.
- DERS.: *Towards a Creativity Defense of Belief in God*, in: Murphy, Nancey/Russell, Robert John/Stoeger, William R. SJ (Hg.): *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil. Band 1*, Vatikanstadt 2007, 195–215.
- DERS.: *The Disciples' Jesus. Christology as Reconciling Practice*, New York 2008.

- DERS.: A Trajectory of Positions, in: Trakakis, Nick (Hg.): *The Problem of Evil. Eight Views in Dialogue*, Oxford 2018, 176–190.
- DERS.: Theoretische und praktische Antworten auf das Problem des Übels. Die Entwicklung einer Perspektive, in: Wiertz, Oliver J. (Hg.): *Logische Brillanz – ruchlose Denkungsort? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie (STEP 20)*, Münster 2021, 427–449.
- DERS.: The Fragility of Grace in the Karamazov World – and Ours, in: *Theological Studies* 81 (2020), 828–848.
- TOORAWA, SHAWKAT: The Modern Literary (After)Lives of al-Khidr, in: *Journal of Qur’anic Studies* 16 (2004), 174–195.
- TOPKORA, UFUK: „Wā Allāhu a’lam – und Gott weiß es besser“, in: Khorchide, Mouhanad/Karimi, Milad/Stosch, Klaus von (Hg.): *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie 1)*, Münster 2014, 55–74.
- TRACY, THOMAS: The Lawfulness of Nature and the Problem of Evil, in: Murphy, Nancey/Russell, Robert John/Stoeger, William R. SJ (Hg.): *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on the Problem of Natural Evil. Band 1*, Vatikanstadt 2007, 153–178.
- TRAKAKIS, NICK: Is Theism Capable of Accounting for Any Natural Evil at All?, in: *IJPR* 57 (2005), 35–66.
- DERS.: Theodicy: The Solution to the Problem of Evil, or Part of the Problem?, in: *Sophia* 47 (2008), 161–191.
- DERS.: *The End of Philosophy of Religion*, New York 2008.
- DERS.: Antitheodicy, in: MCBRAYER, JUSTIN/HOWARD-SNYDER, DANIEL (Hg.): *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Malden 2013, 363–376.
- TÜCK, JAN-HEINER: *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz: Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, 2., erweiterte Auflage*, Paderborn 2001.
- TÜRCKE, CHRISTOPH: *Umsonst leiden. Der Schlüssel zu Hiob*, Springe 2017.
- UHDE, BERNHARD: *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*, Freiburg i.Br. 2013.
- VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: *ThPh* 62 (1987), 580–587.
- DERS.: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 32000.
- DERS.: *Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition*, Regensburg 2014.
- VISSE, KATRIN: *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 19)*, Zürich 2020.
- VITALE, VINCE: Book Review, in: *Mind* 122 (2013), 1193–1201.
- WACKER, BERND/MANEMANN, JÜRGEN: „Politische Theologie“. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs, in: Kajewski, Marie-Christine/

- Manemann, Jürgen (Hg.): Politische Theologie und Politische Philosophie, Baden-Baden 2016, 9–54.
- WATT, WILLIAM MONTGOMERY: Suffering in Sunnite Islam, in: *Studia Islamica* 50 (1979), 5–19.
- DERS.: The formative period of Islamic thought, Edinburgh 1998.
- WEIDEMANN, CHRISTIAN: Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, Freiburg i.Br. 2007.
- WEINRICH, HARALD: Narrative Theologie, in: *Concilium* 9 (1973), 329–333.
- WENDEL, SASKIA: Nicht naturalisierbar. Kants Freiheitsbegriff, in: Essen, Georg/Striet, Magnus (Hg.): Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 13–45.
- DIES.: „Er bringt deine Gerechtigkeit heraus wie das Licht und dein Recht so hell wie den Mittag.“ (Ps 37,6). Zur Rechtfertigung des Glaubens an den gerechten Gott, in: John, Ottmar/Möhring-Hesse, Matthias: Heil-Gerechtigkeit-Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede, Berlin 2006, 99–119.
- DIES.: In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung, Regensburg 2020.
- WENZEL, KNUT: Art. Narrative Theologie, in: *LThK*³ 7 (1998), 640–643.
- DERS.: Narrative Theologie revisited, in: *Lebendige Seelsorge* 70 (2019), 400–406.
- WERBICK, JÜRGEN: Einführung in die Theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i.Br. 2010.
- DERS.: Gnade (Grundwissen Theologie), Paderborn 2013.
- DERS.: Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung, Freiburg i.Br. 2019.
- WHEELER, BRANNON: The Jewish Origins of Qur’an 18:65–82? Reexamining Arent Jan Wensinck’s Theory, in: *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998), 153–171.
- WIDERKER, DAVID: Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities, in: *The Philosophical Review* 104 (1995), 247–261.
- WIERTZ, OLIVER J.: Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie. Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie, in: *ThPh* 71 (1996), 224–256.
- DERS.: Was spricht dagegen, das logische Problem des Übels als gelöst zu betrachten? Eine Anfrage an Ansgar Beckermann, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 65 (2011), 596–605.
- DERS.: „Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde.“ Eleonore Stumps thomastische Antwort auf das Argument aus dem Übel, in: *ThPh* 88 (2013), 575–583.
- DERS.: Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart 2019, 159–174.
- DERS.: Norman Kretzmann, Eleonore Stump und Marilyn McCord Adams, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.): *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Berlin 2019, 78–87.

- DERS.: Das Problem des Übels in der analytischen Religionsphilosophie: Geschichtliche Stationen und Kritik, in: Ders. (Hg.): Logische Brillanz – ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie (STEP 20), Münster 2021, 29–104.
- WIESEL, ELIE: Der Prozeß von Schamgorod, Freiburg i.Br. 1987.
- WIESENHÜTTER, LUKAS: Was Scharia und katholische Soziallehre gemeinsam haben – Oder: Schlaglichter auf das Verhältnis von Religion und säkularem Verfassungsstaat, in: Dürmberger, Martin (Hg.): Öffentlichkeiten. Salzburger Hochschulwochen 2017, Wien 2018, 201–211.
- WILLIAMS, ROWAN: Redeeming Sorrows. Marilyn McCord Adams and the defeat of evil, in: Ders./ Highton, Mike (Hg.): Wrestling with Angels. Conversations in Modern Theology, Grand Rapids 2007.
- WINTER, TIMOTHY: Islam and the Problem of Evil, in: Meister, Chad/Moser, Paul K. (Hg.): The Cambridge companion to the problem of evil, New York 2017, 230–248.
- WINTZEK, OLIVER: Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz. Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus (ratio fidei 62), Regensburg 2017.
- WITTE, MARKUS: Altes Testament, in: Ders. (Hg.): Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 37–67.
- DERS.: Das Buch Hiob (ATD 13), Göttingen 2021.
- WOLFSON, HARRY: The Philosophy of the Kalam, Cambridge 1976.
- WRIGHT, N.T.: Translating dikaiosynē: a response, in: The Expository Times 125 (2014), 487–490.
- WYMA, KEITH: Moral Responsibility and Leeway for Action, in: American Philosophical Quarterly 34 (1997), 57–70.
- YARAN, CAFER SADIK: Theodizee im Islam, in: Stosch, Klaus von/Tatari, Muna (Hg.): Handeln Gottes – Antwort des Menschen (Beiträge zur Komparativen Theologie 11), Paderborn 2014, 55–70.
- YAZDI, MEHDI HA'IRI: The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy. Knowledge by Presence, New York 1992.
- YAZICIOGLU, ISRA: Affliction, Patience and Prayer: Reading Job (p) in the Qur'an, in: Journal of Scriptural Reasoning 4 (2004); online unter: <https://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-4-no-1-july-2004-the-wisdom-of-job/affliction-patience-and-prayer-reading-job-p-in-the-quran/> (letzter Zugriff: 27.11.2020).
- ZENGER, ERICH: Durchkreuztes Leben. Hiob. Hoffnung für die Leidenden, Freiburg i.Br. 1976.
- DERS.: Das Buch der Psalmen, in: Ders. u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament. 9., aktualisierte Auflage herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart 2015, 431–455.

- ZENI, TALLAL (Übersetzung): *Ibn Qayyim al-Jawziyya on Divine Wisdom and the Problem of Evil*, Cambridge 2017.
- ZIRKER, HANS: *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993.
- DERS: *Der Koran*. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, Darmstadt 42013.
- ZOLLER, COLEEN: *Determined but free. Aquinas's compatibilist Theory of Freedom*, in: *Philosophy and Theology* 16 (2004), 25–44.
- ZUCKERMAN, BRUCE: *Job the Silent: A Study in Historical Counterpoint*, Oxford 1991.
- ZWICK, REINHOLD: *Hiob im Kino. Die Theodizeefrage im Spiegel aktueller Filmkomödien*, in: Schüßler, Werner/Röbel, Marc (Hg.): *Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien 3)*, Berlin 2013, 173–190.

