

Darius Asghar-Zadeh

Wie geht der Islam mit dem Thema Leid um?

♦ Die Leidthematik ist auch im Islam bedeutsam. Zugleich weist der Autor, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster, darauf hin, dass sich die Theodizeefrage im Islam jenseits des historisch kontingenten Rahmens von rationalistischer Religionskritik und aufkeimendem Atheismus etwas anders konfiguriert hat. Im Koran wie auch in der rationalen Tradition der islamischen Theologie (*Mu‘tazila* und *Aš‘ariya*) stünden zwar die gebräuchlichen Erklärungsversuche von Leid durch Funktionalisierung, Pädagogisierung und teleologische Depotenzierung im Vordergrund, allerdings weisen drei aktuelle theologische Entwürfe auch in Richtung (islamische) Mystik. (Redaktion)

Wie die anderen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum, so kennt selbstverständlich auch der Islam die Problematik der religiösen Verarbeitung von Leiderfahrungen und die Schwierigkeit der entsprechenden theologischen Reflexion.¹ Schließlich ist die Erfahrung von Not, Schmerz, Krankheit und Tod eine anthropologisch bedingte Grunderfahrung, die eben auch jeden gläubigen Menschen ereilen und zum verzweifelden Fragen nach dem Warum, aber auch nach der Möglichkeit, religiös damit umzugehen, treiben kann.

Die christliche Theologie verortet die theologische Leidbewältigungsfrage, ins-

besondere durch die aufklärerisch akzelebrierte rationalistische Religionskritik und den modernen Atheismus herausgefordert, im Rahmen der Theodizee-Debatte.² Zwar lässt sich für den traditionell-orthodoxen islamischen Zugang feststellen, dass hier eher eine koranisch fundierbare „Abwehr der Theodizeefrage“ sichtbar wird.³ So steht im Islam eher die Sinnproblematik des menschlichen Leids zur Debatte als die Frage nach einer Rechtfertigung Gottes vor dem Forum der Vernunft.⁴ Die theologische Reflexion kennt jedoch diverse Umgangsformen mit der Thematik, die als Theodizeetypen einordenbar sind. Der

¹ Neben diversen leidassoziierten Vokabeln lassen sich als die zwei dem Leidbegriff semantisch naheliegendsten arabischen Pendanten „*alam* (Schmerz, Leid, Harm)“ und „*adā* (Leid, Unbehagen, Mühsal, Qual, Pein, Bedrückung)“ anführen (*Hüseyin Inam*, Reflexionen des Leids bei Muslimen. Zwischen Alltagserfahrungen und Theologie, in: *Andreas Renz* u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008, 87–98, hier 88 f.

² Vgl. *Klaus von Stosch*, Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem, in: *Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch* (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 77–109, hier 77 f.

³ Vgl. *Anja Middelbeck-Varwick*, Warum? Das Leiden als Frage an Gott in Islam und Christentum, in: *Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch* (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Zürich 2009, 175–200, hier 187 f. mit Bezug auf *Hans Zirkler*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 204–220.

⁴ Vgl. *Anja Middelbeck-Varwick*, Warum? (s. Anm. 3), 177.

hier angelegte Beitrag versteht sich nicht als Suche nach einer islamischen Theodizee im Sinne einer Form der Gottesrechtfertigung, sondern in erster Linie als Darstellung sowohl der wichtigsten traditionellen islamischen Umgangsformen zum Leidbegriff als auch einiger jüngerer Verständniszugänge aus dem Bereich der islamischen Mystik.

1 Koranische Schwerpunkte

Der Koran thematisiert das menschliche Leid vielerorts und zeigt vorwiegend Tendenzen zu einer Funktionalisierung, Pädagogisierung und teleologischen Depoten-zierung⁵ von Leiderfahrungen.⁶

Bereits die Entstehung der islamischen Religion steht gewissermaßen in Verbindung mit einer Leidensgeschichte. So hat der Prophet Muḥammad mit den ersten Gefolgsleuten in seiner Heimatstadt Mekka anfänglich wegen seiner Glaubensverkündigung unter Schmähungen und Ver-

folgungen durch Glaubensgegner leiden müssen.⁷ Gleichwohl gibt es Stimmen wie diejenige von Smail Balić, welche das muslimische Weltbild im Allgemeinen eher als optimistisch denn als pessimistisch beschreiben und im Ausgang von Koranversen – wie beispielsweise Q 10:62 („Und nicht befällt die Beistände Gottes Furcht noch werden sie traurig sein.“⁸) – die Möglichkeit einer zuträglichen Lebens- und auch Leidensbewältigung durch eine solche vertrauensbasierte islamische Seelenbestärkung ausmachen.⁹ Insgesamt wird das Leid weniger als theoretisches Problem denn als „Teil der Welt und des Lebens“¹⁰, mitunter gar als Faktor des kosmischen Plans Gottes gesehen.¹¹ Der Koran legt die völlige Umfasstheit jeglichen Leids von Gottes Allmacht und Güte nahe: Dementsprechend kenne Gott alles Zukünftige und bestimme auch alle menschlichen Schicksalsschläge, sodass man die Existenz von Leid nicht grundsätzlich als Widerspruch zur göttlichen Intention deuten kann.¹² Neben der Erfassung von Leid als

⁵ Vgl. zu den Begriffen z.B. Klaus von Stosch, Herausforderung Theologie (s. Anm. 2), 82, 86 bzw. 90.

⁶ Vgl. Jameleddine Ben Abdeljelil / Anja Middelbeck-Varwick, Gerecht und barmherzig? Glauben an Gott angesichts des Leids, in: Volker Meißner / Martin Affolderbach / Hamideh Mohagheghi / Andreas Renz (Hg.), Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 160–168, hier 165.

⁷ Vgl. hierzu Rudi Paret, Mohammed und der Koran, Stuttgart 2005, 102–112.

⁸ Die Koranverse werden entnommen aus: Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009.

⁹ Vgl. Smail Balić, Art. Leiden. 3. Islamisch, in: Adel Theodor Khoury (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe, Graz–Wien–Köln 1996, 653–654.

¹⁰ Tahsin Görgün, Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 31–48.

¹¹ Vgl. Nasrin Rouzati, Evil and Human Suffering in Islamic Thought – Toward a Mystical Theodicy, in: Religions 8 (2018), H. 2, 1–13, hier 3.

¹² Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 184 f. mit Bezug auf z.B. Q 3:25 f.: „Doch wie wenn Wir sie versammeln an einem Tag, an dem kein Zweifel, und jeder erhält, was er erworben. Und ihnen wird nichts Übles getan. Sag: O Gott, Herrscher der Herrschaft! Du gibst die Herrschaft, wem Du willst, und entziehst die Herrschaft, wem Du willst, und Du ehrst, wen du willst, und erniedrigst, wen Du willst. In Deiner Hand allein ruht das Gute. Wahrlich, Du bist aller Dinge mächtig [...]“; ferner Q 6:95, 22:5 f., 35:1 f., 57:22.

Strafe gegenüber solchen Menschen, die sich der prophetischen Botschaft widersetzen, wird aus anderen koranischen Sinndeutungsspuren deutlich, dass das Leid als pädagogische Disziplinierung, Charakter- und Frömmigkeitsformung auch den gläubigen Menschen erfassen kann, der sich dann bis hin zu seiner genuinen geschöpflichen Wertenthüllung zu bewähren habe. Hier lässt sich Leid durchaus als soteriologisches Medium auf dem Weg zum eschatologischen Heil verstehen. Exemplarisch stehen dabei Koranverse im Vordergrund wie Q 5:95, 6:69, 22:57–61.¹³

Die koranische Botschaft wehrt menschliches zur Rechenschaft ziehen des Befragen Gottes als gegenüber Dessen transzendenter Hoheit als unangemessen ab; der Mensch könne mit den ihm zur Verfügung stehenden Reflexionsmitteln, mit seinem Verstand die Größe und Weisheit in den göttlichen Wegen nicht vollends erfassen und verstehen (vgl. Q 2:216: „Und Gott weiß es, doch ihr wisst es nicht.“; Q 21:23: „Er wird nicht befragt danach, was Er tut. Doch sie werden befragt.“) Eher müsse er auch in seinem Leid auf Gott vertrauen und sich in Geduld (*ṣabr*) und eben im Vertrauen (*tawakkul*) auf Gottes Barmherzigkeit (*raḥma*) üben.¹⁴

Um zwei für den Zusammenhang markante Narrative der koranischen Tradition anzusprechen, soll an dieser Stelle kurz auf die Botschaft des Ijob-Motivs und der sogenannten al-Ḥiḍr-Erzählung hingewiesen werden: Die koranische Geschichte von Ijob (Ayyūb) präsentiert inhaltlich das, was man als die biblische Rahmenerzählung von Ijobs „Leiden, seiner Bewährung in Geduld (*ṣabr*) und seiner Wiederherstellung“ kennt (Q 21:83 f., 38:42–45).¹⁵ Das erlittene Leid fungiert auch hier als Prüfung (*ibtīlā*), die der gläubige Ayyūb im geduldigen Gottvertrauen, zwar nicht ganz ohne Klage, jedoch explizit ohne Gottesanklage, besteht. Freilich nimmt die spätere Auslegungsliteratur in ihrer Rezeption des Ayyūb-Motivs die Frage nach dem unschuldig Leidenden sehr wohl auf.¹⁶ Das andere bezeichnende Narrativ, die Erzählung über die weise Figur al-Ḥiḍr, welche Mose vermeintlich ethisch unvertretbare Ereignisse und Handlungen als im Nachhinein einer höheren göttlichen Absicht entsprechend einsichtig macht, unterstreicht das Postulat vom demütigen Bewusstsein von der Begrenztheit der menschlichen Einsicht und vom notwendigen Vertrauen auf die höheren Ziele Gottes.¹⁷

¹³ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 186 f.; Tahsin Görgün, Leid als Teil der Welt und des Lebens (s. Anm. 10), 37–40; Nasrin Rouzati, Evil and Human Suffering in Islamic Thought (s. Anm. 11), 3.

¹⁴ Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 189 f. mit Bezug auf William M. Watt, Suffering in Sunnite Islam, in: Studia Islamica 50 (1979), H. 1, 5–19, hier 14; Tahsin Görgün, Leid als Teil der Welt und des Lebens (s. Anm. 10), 36.

¹⁵ Stefan Schreiner, Der Prophet Ayyūb und das Theodizee-Problem im Islam. Eine Erwiderung auf Tahsin Görgün, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 49–63, hier 60; vgl. Nasrin Rouzati, Evil and Human Suffering in Islamic Thought (s. Anm. 11), 37.

¹⁶ Vgl. Stefan Schreiner, Der Prophet Ayyūb und das Theodizee-Problem im Islam (s. Anm. 15), 60 ff.

¹⁷ Vgl. Ömer Özsoy, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2, 214). Die Theodizeeproblematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 199–211, hier 208–211.

2 Ansätze rationaler Glaubensverantwortung zum Thema Leid

Nun bedeutet der vorgestellte koranische Befund nicht *per se* ein Verbot, sich mit der Leidfrage überhaupt glaubensverantwortend in vernunftgeleiteter Weise auseinanderzusetzen. Schließlich ist dem Islam keine vernunftenthobene religiöse Kulturalität eigen, sondern im Gegenteil, eine lang etablierte Tradition rationalen Theologisierens, welche sich insbesondere in der Disziplin der „philosophischen“ oder „dialektischen Theologie“, dem sogenannten *kalām*, niederschlägt. Dieser bezeichnet seit seiner Entstehung im klassisch-theologischen Rahmen des Mittelalters eine apologetische, besser formuliert: glaubensverantwortende und damit gewissermaßen fundamentaltheologische Form islamisch-theologischer Argumentation.

Die Gedulds- und Ertragenspostulatorik des Koran indiziert in erster Linie die angemahnte kontinuierliche Festigkeit im frommen Gottvertrauen. Auch sind die Pädagogisierungs- und Funktionalisierungsmomente nicht so zu verstehen, als dürfe der (theologisch reflektierende) Mensch überhaupt nicht über die glaubensbezogene Problematik des Leids nachdenken. So fordert gerade der Koran oft implizit ganz grundsätzlich zur sorgfältigen Anwendung der Vernunft auf (vgl. z.B. Q 13:4, 16:12, 30:24) und identifiziert darüber hinaus die Vernünftigkeit des von Gott bereits protologisch *in-spirierten* Menschen als schöpfungstheologisch und anthropologisch zentrale Auszeichnungskonstante des Menschseins überhaupt (vgl. Q 15:29, 32:9, 2:31 ff.). Zwar warnen die Hinweise darauf, der Mensch vermöge in

seiner eingeschränkten Erkenntnisfähigkeit die Tiefe der göttlichen Wegesintentionen nicht vollends zu verstehen, vor einer Überzeichnung des menschlich-rationalen Vermögens. Jedoch ist der koranischen Botschaft nicht an einem Abwürgen der menschlichen Suche nach Einsicht gelegen. Denn auch Muslimen widerfährt nun einmal unerklärliches Leid, als ungerecht empfundener Schmerz mit dem Gefühl, doch keinen Sinn in zahlreichen Phänomenen des Leids finden zu können.

Ein Blick in die Theologiegeschichte zeigt, wie bereits in der klassisch-islamischen Theologie das Bestreben um eine rationale Auseinandersetzung mit den bestehenden Glaubensinhalten die Problematik der Leidfrage nicht vermied, sondern auf ein vernunftorientiertes Einholen der Sache vor dem Hintergrund orthodoxer Frömmigkeit abzielte. Exemplarisch ist hier die Debatte um das Verhältnis von Gottes Allmacht und Gerechtigkeit und der Freiheit des Menschen zu nennen, die sich zwischen den beiden großen Schulen der klassisch-islamischen Theologie *Mu'tazila* und *Aš'ariya* ereignete:¹⁸ Die Mu'taziliten vertraten eine stark vernunftethisch orientierte Haltung, die Selbstbindung Gottes an die Güte seines Wesens und die menschliche Willens- und Handlungsfreiheit, also auch strikte moralische Verantwortlichkeit. Den Aš'ariten hingegen ging es hauptsächlich um die Wahrung der Lehre von der absoluten Allmacht, Souveränität und Ungebundenheit Gottes, was auch die „Erschaffung“ aller menschlichen Handlungen, ob gut oder böse respektive leiderzeugend miteinschloss. In ihrer vornehmlichen Bemühung um die Wahrung der Rede von Gottes Gerechtig-

¹⁸ Vgl. zu den Kontroversen dieser beiden Schulen z.B. Lutz Berger, *Islamische Theologie*, Wien 2010, 73–85.

keit unterstreicht die muʿtazilitische Position die Willensfreiheit und das Vernunftvermögen des Menschen: Aufgrund Seiner Gerechtigkeit und Güte kann Gott nicht für das Übel verantwortlich sein; Gott kann der sogenannten *aṣlah*-Doktrin mancher Muʿtaziliten zufolge sogar nur „das Beste“ erzeugen. Eine Verantwortlichkeit für böse Taten ist entsprechend seiner Entscheidungsfreiheit nur dem Menschen zuzusprechen. Eines der bekanntesten Erklärungssysteme findet sich bei dem muʿtazilitischen Denker ʿAbd al-Ġabbār (gest. 1024), der vom Grundaxiom eines stets guten Handelns Gottes ausgehend die Theorie von der Pflichtenauferlegung vertrat. Die von Gott auferlegten Pflichten (*taklīf*) zeigen Gottes guten Willen, Seine stets gute Absicht für den Menschen an. Diese gute Grundabsicht schließt auch alle leiderzeugenden Taten mit ein; durch Menschen nicht verursachtes, erfahrenes Leid gilt somit ebenfalls als gute göttliche Hilfe und Mahnung zur Einhaltung der an den für seine Entscheidungen stets verantwortlichen Menschen gerichteten Pflichten. Alles durch Menschen zugefügte Leid ist entsprechend als menschliche Übeltat zu werten. Während diese beschriebenen muʿtazilitischen Zugänge als *funktionalisierende* und *pädagogisierende*¹⁹ Theoriebildungen identifizierbar sind, ist die ebenfalls von ʿAbd al-Ġabbār intensiv hervorgehobene Ansicht, alles erfahrene Leid werde (eschatologisch) übertrefflich vergolten, als „teleologische Depotenziierung“ des Leids zu verstehen.²⁰

Die Haltung der aṣarītischen Gegner der Muʿtaziliten band sich hauptsächlich an die Position des Namensgebers der Gruppierung, des Gelehrten Abū al-Ḥasan al-Aṣārī (gest. 936), und seiner Anhänger, welche Gott in Seiner grenzenlosen Allmacht als Urheber und ethischen Determinator allen Geschehens, ob (menschlicher Auffassung nach) gut oder böse bzw. leidvoll ansahen, um Ihn von jeglicher Gebundenheit – auch von der Gebundenheit an Wesensattribute – völlig freizusprechen. Die menschliche Handlungsfreiheit wird hier eher negiert, alle Handlungen in der Welt seien ursprünglich von Gott erschaffen und – so die Ansicht mancher Aṣariten, die ein Maß an menschlicher Entscheidungsfreiheit spekulativ nicht außer Acht lassen wollten – vom Menschen zur Ausführung bloß „erworben“. Der prominente mittelalterliche aṣarītische Gelehrte Abū Ḥamid al-Ġazālī (gest. 1111) spitzte die Positionen dieser letzteren theologischen Schule zur Übel- und Leidthematik in seinem berühmten, einem Bonmot von Leibniz sehr ähnlichen Diktum von dieser von Gott geschaffenen Welt als „der besten aller möglichen Welten“ zu. Wider den Gedanken einer notwendigen Kausalität aller Weltvorgänge erkennt al-Ġazālīs Theorie das alleinige Wirken in der Welt bei Gott und benennt die faktisch bestehende, stets vom Gotteswillen abhängige Welt als von Gott vollkommen wie gerecht geschaffen und strukturiert. In ihr ist alles, auch die Übel und das Leid, notwendi-

¹⁹ Der mittelalterliche Islam vermittelt in seinen traditionellen Zügen einen Begriff von physischem Leid, anders gewendet vom „Patient-Sein“, als besonders verantwortungsforderndem, rituellem Ort der tiefen Gott-Mensch-Kommunikation, der intensiven Selbstbetrachtung und Frömmigkeitspraxis. (Vgl. hierzu *Ahmed Ragab*, *Piety and Patienthood in Medieval Islam*, London–New York 2018, 123 f., 217–222).

²⁰ Vgl. *Klaus von Stosch*, *Herausforderung Theologie* (s. Anm. 1), 86 f. Vgl. zu den gesamten vorangegangenen Ausführungen zu den muʿtazilitischen Positionen *Anja Middelbeck-Varwick*, *Warum?* (s. Anm. 3), 192 f., ferner *Ömer Özsoy*, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2, 214) (s. Anm. 17), 200 f.

ge Komponente der kosmologischen Perfektion.²¹

3 Die Besonderheit des schiitischen Passionselements

Der Zweig des Schia-Islams nimmt *in puncto* Leidfrage auch innerhalb der muslimischen Kultur gewissermaßen eine Sonderstellung ein, da er spezifische Passionsmotive kennt.²² Diese Passionsmotive basieren auf der zwölfschiitischen Lehre der Imame:²³ Den nach schiitischem Verständnis rechtmäßigen zwölf Nachfolgern des Propheten Muḥammad werden allen, mit Ausnahme des letzten, in die Verborgenheit entrückten Imams, Leidphänomene im Sinne des Martyriums zugeschrieben, darunter Verfolgung, Krankheit, Gefangenschaft oder Ermordung.²⁴ Das prominenteste und glaubensgeschichtlich einflussreichste Passionsmotiv besteht in der Geschichte des Prophetenenkels Imam Ḥusayn (gest. 680), der für die Sache der Befreiung seiner Gefolgsleute in die für

ihn aussichtslose Schlacht bei Karbalā zieht und dort mit zahlreichen Mitstreitern und Familienangehörigen den Märtyrertod erleidet. Grundsätzlich steht hier eine stets idealanthropologische Rolle der Imame im Vordergrund, die mitunter – eben insbesondere im Falle Imam Ḥusayns – durchaus eine proexistenztheologische Dimension erkennbar werden lässt. Diese ist selbstverständlich nicht mit dem christologischen Proexistenzbegriff vom stellvertretenden Sühneleiden Jesu Christi gleichzusetzen, spricht aber für die Möglichkeit einer z.T. strukturanalog einholbaren Hermeneutik der sich solidarisch auch im Leiden und sogar Sterben bewährenden Güte und Gerechtigkeit des Imams.²⁵

Obgleich die triumphtheologische Deutung der Lehre von der messianischen Wiederkunft des zwölften Imams das schiitische Zentralverständnis von der vervollkommenen Imamgeschichte darstellt,²⁶ hat die Leidreflexion insbesondere für die Volksfrömmigkeit weitreichende Konsequenzen: Im Vordergrund steht eine intensive Kultur der Trauer, der Klage und der

²¹ Vgl. zu den vorangegangenen Ausführungen zur Aš'ariya Anja Middelbeck-Varwick, Warum? (s. Anm. 3), 193–196; Ömer Özsoy, „Gottes Hilfe ist ja nahe!“ (Sure 2, 214) (s. Anm. 17), 201 ff. Selbstverständlich lässt sich die Leidfrage mit den oben beschriebenen rationalen Zugangsformen nicht immer und nicht in jeder Hinsicht stillstellen. Insbesondere in einer religionsdialogischen oder gar komparativ-theologischen Perspektive sind es beispielsweise die christlich-theologisch elaborierten Problemdiskurse, welche die Zugangsformen zur Funktionalisierung, Pädagogisierung und teleologischen Depotenzierung des Leids längst mit pointierter Kritik herausgefordert haben. Vgl. dazu Klaus von Stosch, Herausforderung Theologie (s. Anm. 1), 82–92.

²² Vgl. Smail Balić, Art. Leiden. 3. Islamisch (s. Anm. 9), 653 f.; Nader Purnaqcheband, Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölfschia, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 140–154.

²³ Vgl. zur zwölfschiitischen Imamlehre allgemein z. B. Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, Die Schia im Islam, Hamburg 1996, 124–173.

²⁴ Vgl. Nader Purnaqcheband, Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölfschia (s. Anm. 22), 142–148.

²⁵ Vgl. gewissermaßen Hans Zirker, Beobachterbericht zum Forum: Durch Leiden zum Heil? Schiitische und christliche Traditionen, in: Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? (s. Anm. 1), 155–160, hier 158.

²⁶ Vgl. Nader Purnaqcheband, Das Leiden der Imame aus der Sicht der Zwölfschia (s. Anm. 22), 148 f., 154.

damit verbundenen Trauer- bzw. Bußrituale,²⁷ in welcher das Leid des Imams ins Gedächtnis gerufen, zugleich aber auch die Schuld derjenigen historischen Parteigänger Imam Ḥusayns diachron verarbeitet werden soll, die ihn bei der damaligen Schlacht im Stich gelassen hatten.²⁸ Klagendes Trauern und Frömmigkeitsmodale Einsatzbereitschaft verbinden sich hier volksliturgisch zur angestrebten Partizipation an einem soteriologischen Fluchtpunkt.²⁹ Im metahistorisch-hermeneutischen Rückgriff auf das Karbalā-Narrativ hat sich in der Schia eine identitätsbestimmende „Kultur des Leidens“ entwickelt, die dem Leiden Sinn und Tragbarkeit verleiht. Dies geschieht in Form seiner Repräsentation als metaphysischem Wert und Frömmigkeitskriterium im soteriologischen Sinne der Erhaltung und Vollendung der kosmisch-göttlichen Ordnung.³⁰

4 Drei zeitgenössische Zugangsbeispiele

Nasrin Rouzati versucht sich im Rückgriff auf den berühmten islamischen Mystiker Ḡalāl ad-Dīn Rūmī (1207–1273) an einer „mystischen Theodizee“. Rūmī zufolge ist die gesamte kosmische Mannigfaltigkeit Ausdruck der einen göttlichen Realität. Da das wichtigste Ziel auf dem Pfad der

menschlich-spirituellen Entwicklung das Erreichen der genuinen Selbsterkenntnis (*maʿrifat an-nafs*) sei, sind Anfechtung und Leid kathartische Notwendigkeiten, um den Menschen aus seiner Welt- und Ich-Verhaftetheit zu befreien und ihn auf seinen göttlichen Ursprung zurück zu verweisen. Wichtig sei hier die persönliche Einstellung zum und Umgangsform mit dem erfahrenen Leid: Die willige Bereitschaft zur Selbstreinigung ver helfe eher zu einer Einsicht in die tiefere Bedeutung des Erlittenen als zweifelndes Klagen. Je länger das Leid dauere, desto länger währe der Status menschlicher Gottimmanenz, während Geduld und Vertrauen als praktische Verhaltensformen zu empfehlen seien. Rouzati schließt aus Rūmīs Darstellungen, dass sich authentisches Muslim-Sein auf dem spirituellen Pfad durch geduldiges Gottvertrauen und durch Gottesliebe auch im Leid verwirklicht, bis hin zur inneren Zufriedenheit (*riḍā*) und zum höchsten Stadium innerer Seelenruhe (*naḥs muṭmaʿinna*). Auf diese Weise vermöge der Mensch seine eigentlichen Potenziale zu verwirklichen und zum vollkommenen ‚Spiegel‘ der Offenbarung der göttlichen Namen und Attribute zu werden.³¹

Der zeitgenössische muslimische Theologe und Philosoph *Ahmad Milad Karimi* stellt die Frage nach Schuld und Heil, nach dem Lebenssinn trotz der „Fragili-

²⁷ Im Übrigen ist der tiefgründige Aspekt trauernder Religiosität trotz der Ambivalenz des Trauerns dem Islam und seiner Theologie auch im Allgemeinen keineswegs fern wie Mahshid Turner in seiner Studie zur muslimischen ‚Theologie der Traurigkeit (*ḥuzn*)‘ gezeigt hat (vgl. *Mahshid Turner, The Muslim Theology of ḥuzn. Sorrow Unravelled. With a Foreword by Alparslan Açikgenç*, Berlin 2018).

²⁸ Vgl. hierzu *Heinz Halm*, *Die Schiiten*, München 2005, 17–25, 39–42.

²⁹ Vgl. ebd., 21.

³⁰ Vgl. hierzu *Behram Hasanov / Agil Shirinov*, *Suffering for the Sake of Cosmic Order: Twelver Shīʿah Islam's Coping with Trauma*, in: *Ilahiyat Studies* 8 (2017), H. 1, 65–93, hier 89 ff.

³¹ Vgl. zum vorangegangenen Abschnitt *Nasrin Rouzati*, *Evil and Human Suffering in Islamic Thought* (s. Anm. 11), 8–11.

tät des Lebens“ insbesondere als eine „Frage der Religion“³². Unter der interpretativen Miteinbeziehung von aktuellen Fernsehserien propagiert Karimi den Islam entgegen einer Theologie des Mitleidens, des letzten Trostes oder der eschatologischen Versöhnung als „Religion des Lebens“ mit einem dezidierten Glauben an Gott als „Gott der Gegenwart“³³. Karimi konzentriert das soteriologische Moment im Umgang mit dem Leid des zerbrechlichen Menschen auf das Gebet, und zwar auf das Gebet in seinem Vollzug als „Frage“.³⁴ Das Gebet ist die Form, in welcher der Islam auch den leidenden Menschen „in den Mittelpunkt des ganzen Geschehens“ stellt und die Seele zur Rührung an das Ewige befähigt.³⁵ So gilt auch im Leid der Selbstbegriff des Muslim als sehnsüchtig nach Gott Fragendem und somit zu sich selbst Zurückkehrendem, dem genau im Moment der hoffnungslosesten Stille die Gegenwart Gottes am nächsten ist.³⁶ Karimi nimmt in intensiver Weise die Botschaft des Koranverses 50:16 auf, der darauf verweist, dass Gott uns näher als die eigene Schlagader ist, wenn er von der heilsamen und versöhnenden „Übernähe“ spricht, die uns im gebetsförmigen Nachvollzug der „Distanzlosigkeit“ zu Gott begegnet. Zugleich unterstreicht er die auch

in diesem Nachvollzug bestehende Wirklichkeit des erneuten Auf-sich-selbst-geworfen-Seins, die der betende (d.h. eben auch und ganz besonders der im Leid betende) Mensch erfährt.³⁷ Diese Gedanken binden sich – stark von Rūmī inspiriert – für Karimi an die Einsicht, dass das Gott-Mensch-Verhältnis im Islam „wesentlich bestimmt [ist] durch die Liebe“.³⁸

Gerade gegen eine „Weltflucht ins Übersinnliche“³⁹ argumentiert Karimi offenbarungstheologisch, indem er die menschliche Vergänglichkeit als ausdrücklich von Gott und entsprechend von Hoffnung getragen sieht.⁴⁰ Dieses Denkmodell versteht den Menschen, auch und gerade den Menschen in seinem Schmerz, insgesamt als von der im koranischen Offenbarungswort immanent wirksamen *Präsenz* Gottes direkt angesprochen, in den Mittelpunkt gestellt und heilsam getragen.⁴¹ Karimi bringt uns hier die Idee eines „realtheistisch“ begriffenen Mit-uns-Sein Gottes nahe, das alle mit unserem Endlichkeitsbewusstsein zusammenhängenden Sinnlosigkeitsängste zu überwinden vermag.⁴²

Einen der aufsehererregendsten zeitgenössischen Entwürfe zur muslimischen Leidverarbeitung hat der deutsch-iranische Schriftsteller *Navid Kermani* in seiner

³² *Ahmad Milad Karimi*, Warum es Gott nicht gibt und er doch ist, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 59.

³³ Ebd., 64.

³⁴ Vgl. ebd., 65.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. ebd., 66 f., 132.

³⁷ Vgl. ebd., 68, 179. Mystik wird dabei als lebensweltnahe Bewältigungsform aufgefasst, die sich gerade durch die Krise hindurch zu Gott erhebt; vgl. ebd., 191.

³⁸ Vgl. ebd., 77, mit Bezug auf Q 5:34.

³⁹ Ebd., 123.

⁴⁰ Ebd., 124.

⁴¹ Vgl. ebd., 130–133, 145 f.

⁴² Vgl. hierzu ebd., 172–180.

vielbeachteten Habilitationsschrift „Der Schrecken Gottes“ vorgelegt.⁴³ Über eine umfassende Betrachtung sowohl jüdisch-christlicher als auch traditionell-muslimischer Zugänge zum Verhältnis von Gottesfrömmigkeit und Leidfrage hinaus präsentiert Kermani einen Gegenentwurf zum traditionellen Mainstream, indem er, vom Werk – insbesondere vom „Buch der Leiden“ (pers. *Mosibatnāmeḥ*)⁴⁴ – des persischen Mystikers Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār (gest.

1221) inspiriert, das Moment der dramatischen Leidklage bei gleichzeitig tiefer Frömmigkeit als islamische Umgangsform herausstellt. ‘Aṭṭār lässt das Hadern mit Gott nicht durch gewöhnliche Gläubige aussprechen, sondern vornehmlich durch als solche bezeichnete „Narren“ bzw. „Verrückte“, die nichtsdestotrotz einen intensiven Gottesbezug aufweisen. „‘Aṭṭār – und das ist entscheidend, um das Anliegen seiner Narren und überhaupt das ‚Buch der Leiden‘ nicht als Negation der Religion mißzuverstehen – fordert nicht zur Ketzerie auf. Er beschreibt einen spezifischen Affekt derer, die mit Gott vertraut sind: ‚Wer aus Liebe zu Ihm brennt, ist rein.‘ [...] Klage und Rebellion sind in den Glauben selbst aufgenommen, sie werden zu einem theologischen, spirituellen und – betrachtet man sie vor dem konkreten Hintergrund der mystischen Rituale – gleichsam liturgischen Motiv, wie man es aus der Hebräischen Bibel kennt.“⁴⁵ Der springende Punkt an dieser Form der Leidverarbeitung besteht darin, dass alle menschliche Rede von Gott in den Modus des Postulats Seiner Wirklichkeit gesetzt wird.⁴⁶ Das bedeutet, „Gottes Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit dieser Welt einzufordern, also – kantisch gesprochen – die Wirklichkeit Gottes und damit seine authentische Selbstrechtfertigung zu postulieren, ohne sie doktrinal vorwegzunehmen.“⁴⁷ Dies schließt die Protest- und Klageform als Konstitutivum der muslimisch vertretenen unaufgebbaren Liebe zu Gott

Weiterführende Literatur:

Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, bietet eingehende allgemeine Reflexionen zur muslimischen Leidverarbeitung sowie einen außergewöhnlichen mystisch inspirierten Zugang. Der Sammelband *Andreas Renz u. a. (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leiderfahrungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, ist interreligiös angelegt und enthält neben christlichen Beiträgen eine Reihe interessanter und vielseitig orientierter muslimischer Aufsätze.

Nasrin Rouzati, *Evil and Human Suffering in Islamic Thought – Toward a Mystical Theodicy*, in: *Religions* 8 (2018), H.2, 1–13, eignet sich gut als Information zum generellen islamisch-theologischen Umgang mit der Leidfrage, geht aber auch auf spezifische Zugänge (al-Ġazālī, Rūmī) ausführlich ein.

⁴³ Siehe Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.

⁴⁴ Siehe als dt. Übersetzung Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār, *Das Buch der Leiden*, Aus dem Persischen von Bernhard Meyer. Unter Mitarbeit von Nasir Shahin, Mehrdad Razi, Tahereh Matejko und Jutta Wintermann, Mit einer Einführung von Monika Gronke, München 2017.

⁴⁵ Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes* (s. Anm. 43), 210.

⁴⁶ Vgl. hierzu in äußerst treffsicherer Deutung Klaus von Stosch, *Herausforderung Theologie* (s. Anm. 1), 97 f.

⁴⁷ Ebd., 96.

mit ein und vermittelt auf diese Weise ein entschiedenes solidarisches Eintreten für den unerklärlichen Leid Tragenden im Beharren auf der Liebe Gottes, die allein stärker ist als der Tod.⁴⁸

Die hier skizzierten Herangehensweisen vermitteln offenkundig einen vornehmlich spirituell-liturgischen muslimischen Umgang mit der Leidfrage und unterstreichen somit die islamische Konstante eines selbst in größter Verzweiflung unumstößlichen Festhaltens an Gott.

5 Schlussbemerkung

Es bleibt unbestritten, dass im kernbotschaftlichen islamischen Umgang mit der Leidthematik ein unveräußerliches Postulat des vertrauenden Festhaltens an Gott im Vordergrund steht. Die durchaus bestehenden Problemreflexionen, die sich bereits seit der mittelalterlichen spekulativen Theologie ergeben haben, stellen dieses Prinzip ebenfalls nicht in Frage. Nichtsdestotrotz wirft übermäßiges Leid auch im Islam immer wieder neue Sinn- und Umgangsfragen auf, welche das Leiden nicht einfach nur hinnehmen wollen. Dies erweist sich nicht allein an existierenden Phänomenen der expliziten Leidklagen, sondern auch an bewusst spirituell-li-

turgischen Verarbeitungsformen. Solche Bewegungen deuten bereits auf die sich von ihren eigenen Potenzialen her gestellte Aufgabe innerhalb der islamischen Kultur hin, dem Leid in der Welt aus ihrer religiös heils- und gerechtigkeitsorientierten Diktion praktisch-aktiv zu begegnen, wie beispielsweise die stets ausbaufähigen Ansprüche aufkommender muslimisch-seelsorgerlicher Initiativen, sozialer (Not-) Hilfswerke oder die lange Tradition medizinischen Engagements offenbar werden lassen. Theologisch zuträglich dürfte hier die Ausarbeitung einer islamischen „Theologie der Barmherzigkeit“ wirken, da ihre theologische Botschaft qua der integrierten ausdrücklichen Forderung nach barmherzigem Handeln in der Welt einen entscheidenden pragmatischen Anspruch diesseitiger Transformationen nahelegt.⁴⁹ Schließlich verlangt die Tatsache, dass die elaboriertesten theologischen Leidtheorien oder Theodizeen den faktischen Schmerz unerträglichen Leids nicht auszuräumen vermögen, ein Bewusstsein davon, „dass die Frage nach dem ‚Sinn‘ des eigenen und fremden Leids [...] eine existentielle wie konkrete Aufgabe [ist], die alle Gläubigen angesichts der Faktizität und Widerständigkeit der Übel praktisch herausfordert“, „[...] dem Bösen und dem Leiden entschieden entgegenzuwirken.“⁵⁰ Auch die-

⁴⁸ Vgl. ebd., 96 ff. Diese Form des Gottespostulats erinnert nicht zuletzt an Helmut Peukerts Herleitung des Postulats göttlichen Heils als einziger theologisch-wissenschaftstheoretisch sinnvoller Antwort auf die Problematik der auch durch solidarisches Erinnern allein noch nicht erfüllten Gerechtwerdung gegenüber den Opfern der Geschichte (vgl. *Helmut Peukert*, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf²1988, 300–310, 342).

⁴⁹ S. hierzu vornehmlich *Mouhanad Khorchide*, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012; *ders.*, *Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018. Zur theologischen Bedingung diesseitiger Transformation in der Leiddebatte vgl. z. B. *Klaus von Stosch*, *Herausforderung Theologie* (s. Anm. 1), 89.

⁵⁰ *Jameleddine Ben Abdeljelil/Anja Middelbeck-Varwick*, *Gerecht und barmherzig?* (s. Anm. 2), 164.

ses pragmatische Bewusstsein stößt in seiner erstrebten Handlungskonsequenz erfahrungsgemäß immer wieder an Grenzen, weshalb die muslimisch postulierte Unumstößlichkeit menschlichen Gottvertrauens mit dem Bewusstsein von einer nur durch Gott möglichen letzten Heils- und Erlösungswirklichkeit als äußerster sinnvoller Antwort auch auf das unerträglichste Leid hermeneutisch einsichtig korreliert.

Der Autor: Darius Asghar-Zadeh, Dr. phil., geb. 1982, studierte Katholische Theologie, Islamkunde und Anglistik, promovierte in Komparativer Theologie und ist Post-Doc-Wissenschaftler am Zentrum für Isla-

mische Theologie (ZIT) der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie Habilitand am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn. Publikationen in Auswahl: Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie, Paderborn 2017; Arabisch-islamische Philosophie: Ibn Sīnā, al-Ġazālī und Ibn Rušd, in: Martin Breul / Aaron Langenfeld, Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Paderborn 2017, 54–66; Zur Möglichkeit eines gemeinsamen theologischen Sprechens von Christen und Muslimen. Konturen interreligiöser Theoriebildung, in: CIBEDO-Beiträge 3 (2019), 128–135.