

Das Böse als Gottesbeweis

FRANKFURTER SCHRIFTEN ZUM ISLAM

Koordination

Udo Simon

ISLAM IM DISKURS

herausgegeben von

Ömer Özsoy

BAND 5

2019

Hureyre Kam

Das Böse als Gottesbeweis

Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner
Epistemologie, Kosmologie und Ontologie

2019



EBVERLAG

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.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

*Diese Publikation wurde gefördert aus Mitteln
der Stiftung Mercator.*

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Titelbild: 33-Bogen-Brücke Si-o-se Pol, Isfahan.
Foto: Hureyre Kam.

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-257-7

E-Mail: post@ebverlag.de
Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

DANKSAGUNG	9
1. EINLEITUNG	11
1.1 Die Theodizee im islamischen Kontext.....	11
1.2 Problemstellung und Forschungsstand	22
1.3 Methode und Aufbau der Arbeit.....	26
2. ERKENNTNISLEHRE	29
2.1 Allgemeine Übersicht zur Erkenntnistheorie	29
2.1.1 Allgemeine Verortung der māturīdischen Epistemologie	31
2.1.2 Einführung in die “duale Epistemologie”	37
2.2 Al-Māturīdīs Erkenntnislehre, erster Teil: Die Erkenntnis der wahren Religion.....	40
2.2.1 Die Legitimierung der Vernunftargumente in Fragen der Religion	40
2.2.2 Die zwei Quellen der religiösen Erkenntnis	42
2.2.2.1 Die Überlieferung (<i>as-samʿ</i>)	43
2.2.2.2 Die Vernunft (<i>al-ʿaql</i>)	44
2.3 Al-Māturīdīs Erkenntnislehre, zweiter Teil: Die Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge	49
2.3.1 Die drei Quellen des Wissens: Die Sinne, die Überlieferung und die rationale Spekulation	49
2.3.2 Die Einteilung der Wissensquellen nach den unterschiedlichen Editionen des <i>Kitāb at-Tawḥīd</i>	50
2.3.2.1 Die Kholeif-Edition	50
2.3.2.1.1 Ein Vergleich zwischen der Erkenntnislehre al-Ašʿarīs und al-Māturīdīs nach Rudolph.....	51
2.3.2.1.1.1 Al-Ašʿarī.....	51
2.3.2.1.1.2 Al-Māturīdī	55
2.3.2.1.2 Zwischenfazit	58

2.3.2.2	Die Topaloğlu-Edition	60
2.4	“Religionsepistemologie” als epistemologisches Programm?	63
2.4.1	Die drei Erkenntnisquellen.....	64
2.4.2	Die primäre Quelle: Die Sinneswahrnehmung (<i>al-‘iyān</i>).....	66
2.4.2.1	Die Sinneswahrnehmung liefert notwendiges Wissen: <i>al-‘ilm aḍ-ḍarūrī</i>	68
2.4.2.2	Die Zweiteilung der Epistemologie.....	72
2.4.2.3	Die Kategorisierung des Wissens.....	77
2.4.3	Beobachtungen zu den Begriffen <i>‘aql</i> und <i>naẓar</i>	80
2.4.3.1	<i>An-Naẓar</i> oder die Spekulation über die sinnliche Welt	82
2.4.3.2	<i>Al-‘Aql</i> oder die Einsicht in die höhere Weisheit	86
2.4.4	Die natürliche Gotteserkenntnis	88
2.4.4.1	Die gängige Meinung in Bezug auf die Gotteserkenntnis gemäß der Epistemologie al-Māturīdīs	88
2.4.4.2	Die Gotteserkenntnis im Lichte der dualen Epistemologie al-Māturīdīs	90
2.5	Fazit und Reflexion.....	93
3.	KOSMOLOGIE	98
3.1	Einführende Bemerkungen zum Begriff “Atom”	98
3.2	Die Frage nach der Welt: Ein Vergleich zwischen dem griechischen und dem <i>kalām</i> -Atomismus	99
3.2.1	Griechischer Atomismus: Die Suche nach der <i>Arché</i>	99
3.2.2	<i>Kalām</i> -Atomismus: Die Suche nach Gott.....	105
3.2.2.1	Der Akzidentalismus	109
3.2.2.2	Der Sensualismus	113
3.2.2.3	Der Atomismus.....	115
3.2.3	Die Ursprünge der Atomenlehre und ihre Entwicklung	121
3.2.3.1	Otto Pretzls Argument: Import über Umwege	121
3.2.3.2	Wolfsons Argument: Ein <i>copy-paste</i> -Vorgang.....	124
3.2.3.3	Pines und Dhanani: Parallelen zu Epikur.....	127
3.2.3.4	Bayns Argument: Die Atomenlehre ist genuin islamisch	129
3.2.3.5	Zwischenfazit	132
3.3	Die kosmologische Theorie al-Māturīdīs.....	133
3.3.1	Eine allgemeine Bestimmung der māturīdischen Perspektive ...	133
3.3.2	Al-Māturīdī – ein Atomist?	134

3.3.2.1	Reflexion zum ersten Argument: Die Ablehnung der unendlichen Teilbarkeit.....	136
3.3.2.2	Reflexion zum zweiten Argument: Der <i>Terminus technicus</i>	138
3.3.2.3	Reflexion zum dritten Argument: Die vermeintliche Nähe zu den Atomisten in der Wortwahl.....	142
3.3.2.4	Reflexion zum vierten Argument: Die Fürsprache an-Nasafīs	149
3.3.3	Der kosmologische Gottesbeweis.....	155
3.3.4	Al-Māturīdī als Akzidentalist.....	161
3.3.5	Al-Māturīdī als Naturalist	168
3.4	Fazit des Kapitels und Reflexion: Der verhängnisvolle dritte Weg	170
4.	ONTOLOGIE	174
4.1	Al-Māturīdīs Gottesanschauung: Die Prinzipien des <i>tawḥīd</i>	177
4.1.1	Kontextualisierung	177
4.1.2	Die Einsheit – <i>at-tawḥīd</i>	179
4.1.2.1	Was bedeutet “Eins”?	180
4.1.2.2	Die Quiddität (<i>mā’iyya</i>) Gottes	182
4.1.2.3	<i>Tadbīr</i> : Die weise Lenkung Gottes.....	187
4.1.2.4	Die positive Rede über Gott: <i>šay’ lā ka-l-ašyā’</i>	189
4.1.2.5	Angriff auf al-Ka’bīs Attributenlehre	194
4.1.2.6	Der Koran als die unerschaffene Rede Gottes.....	196
4.1.2.7	Gott ist nirgendwo	198
4.1.2.8	Die Gottesschau (<i>ru’yat Allāh</i>) im Jenseits: Was im Koran bestätigt wird, darf nicht geleugnet werden	202
4.1.2.9	Das Nichtexistente ist nicht existent.....	204
4.1.2.10	Die Hierarchie der Attribute.....	208
4.2	Die Theodizee.....	211
4.2.1	Die zentrale Stellung der <i>ḥikma</i> in al-Māturīdīs Gottesvorstellung und ihre Beziehung zum Problem des Übels	212
4.2.2	Ist “Weisheit” gleichbedeutend mit “gut”? – Kritik der <i>aṣlah</i> -Theorie.....	216
4.2.3	Der Mensch als Schöpfer seiner eigenen Taten? – Einführung in die <i>kasb</i> -Theorie.....	223

4.2.3.1	Die <i>kasb</i> -Theorie: Der Mensch will, Gott erschafft	225
4.2.3.2	Fortsetzung der <i>kasb</i> -Theorie: Die Vernunftmäßigkeit des Glaubens	229
4.2.3.3	Abwehr der Prädestination: Die zwei Instanzen des Handlungsaktes und der <i>qudra</i>	233
4.3	Fazit des Kapitels.....	237
5.	SCHLUSSBETRACHTUNGEN.....	239
	LITERATURVERZEICHNIS	247

DANKSAGUNG

Dieses Buch ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertationsschrift mit dem Titel „Das Böse als ein Gottesbeweis. Die Theodizee al-Māturīdīs im Lichte seiner Epistemologie, Kosmologie und Ontologie“, die ich im Jahre 2017 an der Goethe Universität in Frankfurt am Main erfolgreich verteidigt habe. Die Publikation dieser Arbeit wäre ohne die großzügige finanzielle Unterstützung seitens der Stiftung Mercator, die mich von 2011 bis 2016 im Rahmen des bundesweiten Projekts Graduiertenkolleg Islamische Theologie als Stipendiat gefördert hat, nicht möglich gewesen. So gilt allen Verantwortlichen der Stiftung mein verbindlicher Dank. Den Austausch mit den Kollegiaten der Stiftung aus den unterschiedlichen Standorten für Islamische Theologie in Deutschland habe ich stets als sehr inspirierend und fruchtbar empfunden.

Besonderer Dank gebührt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Ömer Özsoy, unter dessen behutsamer und umsichtiger Betreuung nicht nur meine Arbeit, sondern auch ich zu einem besseren Wissenschaftler und Menschen geworden bin. Ebenfalls zu großem Dank bin ich meinem Zweitbetreuer Herrn Prof. Dr. Klaus von Stosch verpflichtet, der nicht nur mit großer Übersicht und tiefer Einsicht die Entwicklung meiner Arbeit entscheidend mitgeprägt hat, sondern auch immer ein offenes Ohr für meine Anliegen hatte und mich als ein Freund auf meinem Weg begleitet hat. Auch Herrn Prof. Dr. Ulrich Rudolph möchte ich an dieser Stelle danken, der freundlich genug war, mich ein ums andere Mal in Zürich zu empfangen und mit seinen wertvollen Ratschlägen meine Arbeit zu bereichern. Zu danken habe ich ebenfalls meinem lieben Freund Güven Bacaksiz und Herrn Dr. Thomas Hildebrandt, die beide meine Arbeit mit großer Umsicht, Detailtreue und Geduld lektoriert haben. Sehr verbunden bin ich ferner meinen Freunden und Kollegen Prof. Dr. Armina Omerika, Dr. Ufuk Topkara, Dr. Nimet Seker und Dr. Udo Simon, die mir auf meinem Weg mit Rat und Tat zur Seite standen.

Meinen Eltern Rüstü Kam und Fatmana Kam und meinem Bruder Zülfikar Kam, die mir in allen Lebensphasen unterstützend zur Seite standen, bin ich in Demut verbunden. Meiner Schwester Dilruba Kam, die die langen und schwierigen Phasen meiner geistigen Abwesenheit während des Arbeitsprozesses stets mit ihrer lebensfrohen und heiteren Art ertragen hat, kann ich nicht genug danken. Ihnen allen ist dieses Buch gewidmet. Meinen geschätzten Freund und Kollegen Prof. Dr. Serdar Kurnaz, der mir mit stets offenem Ohr und fundierter

Kritik zur Seite gestanden ist, zähle ich ebenfalls in diesen engen Kreis besonderer Menschen.

1. EINLEITUNG

1.1 Die Theodizee im islamischen Kontext

Es heißt oft, dass die muslimische Gelehrsamkeit dem Theodizeeproblem¹ wenig Beachtung geschenkt hat bzw. dass dieses nur als ein Peripherproblem angesehen wurde, wie z.B. bei Tahsin Görgün: “Es ist allgemein bekannt, dass die klassische islamische Theologie oder das muslimische Denken die Existenz des Bösen nicht als primär theologisches Problem, sondern als ein ethisches Problem aufgefasst hat, das mittelbar auch für die Theologie Bedeutung gewinnt.”² Ömer Özsoy, der in eine ähnliche Richtung neigt, begründet seine Ansicht, dass die Frage des Übels “im islamischen religiösen Denken [...] eher als ein ethisches denn metaphysisches Problem” angesehen wurde, mit der Feststellung, sie werde “im Rahmen der innerislamischen Auseinandersetzungen um die Willensfreiheit und die

¹ “Der Ausdruck ‘Theodizee’ ist von G. W. Leibniz wohl im Anklang an Röm. 3, 5 (“wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit nur noch besser ins Licht stellt, was sollen wir dazu sagen?”) gebildet worden, um seine Theorie der Rechtfertigung Gottes angesichts des physischen und moralischen Übels in der Welt zu bezeichnen. [...] Sein umfangreiches Buch zum Thema erscheint 1710 unter dem Titel “Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l’Homme et l’Origine de Mal”. Leibniz erläutert: “c’est là le titre du livre, et Theodicée signifie la doctrine de la justice de Dieu”, und er verdeutscht den Titel des Buches als “Versuch einer Theodicaea oder Gottesrechts-Lehre von der Güthigkeit Gottes, Freyheit des Menschen und Ursprung des Bösen”; Lorenz, “Theodizee”, S. 1066. Mittlerweile klassisch ist die Definition Kants: “Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.” Kant, *Über das Misslingen*, A 194–196. Für eine ausführliche Rekonstruktion des kantischen Ansatzes siehe: Dieringer, *Kants Lösung*. Für eine Übersicht über den Theodizeediskurs siehe: von Stosch, *Theodizee*; Rommel, *Mensch – Leid – Gott*; Geyer, “Das Theodizeeproblem”. Für eine kompakte Darstellung siehe: Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, S. 5–16. Dort erfolgt auch eine Übersicht über den islamischen Diskurs: *ibid.*, S. 16–31. Etwas ausführlicher wird der islamische Diskurs bei Ghaly dargestellt: Ghaly, *Islam and Disability*, S. 15–53. Für Näheres zu den Diskussionen in der frühen Mu‘tazila siehe: van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 1, S. 20–26, 205f., Bd. 2, S. 50f., 260–268, Bd. 3, S. 121–129, 247f., 264f., 276–283, 403–416, Bd. 4, S. 31–41, 479–541 und *passim*.

² Görgün, “Leid als Teil der Welt und des Lebens”, S. 31. Derselbe Artikel findet sich auch in: Loichinger und Kreiner, *Theodizee*, S. 210–225. Görgün ist auch der Ansicht, dass al-Gazālīs Theorie vom *Optimum* nicht als eine Theodizee anzusehen sei (*ibid.*, S. 47). Begründet wird das jedoch nicht, wie auch Stefan Schreiner in seiner Reaktion dazu vermerkt; Schreiner, “Ayyüb”, S. 56, Anm. 30.

– diesseitige sowie jenseitige – Verantwortlichkeit des Menschen thematisiert”.³ Deshalb sei es naheliegender, den islamischen Diskurs im Bereich “der Anthropozee der modernen Metaphysik”⁴ anzusiedeln. Zwei Gründe trägt er hierfür vor, wobei der zweite sich aus dem Gesamtkonzept seines Artikels ergibt. Zum ersten:

“Der Grund dafür findet sich im Vergleich mit den jüdisch-christlichen Religionstraditionen in der Tatsache, dass es im Islam vom Koran bis zu den wichtigsten islamischen Wissensdisziplinen keinen Raum für die Ausgestaltung eines autonomen Bösen gibt, da das Böse in der islamischen Metaphysik nicht mit der menschlichen Existenz verknüpft wird. Der Mensch ist ja nicht mit Sünde geboren oder mit der Erbsünde belastet.”⁵

Da die Erbsünde als ein Denkmuster also ausfällt, stellt sich nach Özsoy die Theodizeefrage für den gläubigen Muslim nicht mehr primär als ein existenzielles Problem, weshalb er auch nicht herausgefordert sei, “das Problem zu lösen”.⁶ Das Problem, das sich ihm stelle, sei daher lediglich ein lebenspraktisches: Welches sind die ethischen Prinzipien, nach denen ich mich richten sollte, um ein gottgefälliges Leben zu führen? Wie gehe ich mit dem Übel um, das mich oder Menschen in meiner Umgebung trifft? Diese Fragen führten schließlich zu systematischen Problemen der Theologie, die zwar sehr wohl unter der “Theodizeeproblematik” zu subsumieren seien, die im innerislamischen Diskurs aber unter anderen Vorzeichen diskutiert würden als im christlichen. Diese Probleme sind: “1. Ist Gott prinzipiell imstande, Böses zu tun? 2. Wenn ja, tut Er es tatsächlich? 3. Wenn ja, aus welchem Grund und mit welchem Zweck tut Er es dann?”⁷ Özsoy verweist in diesem Zusammenhang auf die Überzeugungskraft der al-Ḥidr-Erzählung⁸ im Koran, wonach der Mensch nicht imstande ist, die Weisheit Gottes hinter seinen Taten zu erfassen. Deshalb erscheinen ihm viele der göttlichen Interventionen als ethisch unverantwortbar, die sich nach Offenbarwerden der tieferen Absichten Gottes jedoch durchaus als etwas Gutes erweisen.⁹

³ Özsoy, “Die Theodizeeproblematik”, S. 200.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., S. 200f.

⁸ Q 18/65–82.

⁹ Özsoy, “Die Theodizeeproblematik”, S. 208–211.

Hier stellt sich die Frage, warum so oft verneint wird, dass es im islamischen Diskurs ein Theodizeeproblem gibt, bzw. warum angemahnt wird, den Begriff "Theodizee" nur in einem eingeschränkten Sinne zu verwenden, wenn im Nachhinein dann doch zugestanden wird, dass die als "ethisch" dargestellten Fragestellungen letzten Endes zu Problemen führen, die sich unter der Kategorie "Theodizeeproblematik" subsumieren lassen. Bei genauer Betrachtung zeigt sich, dass sich die Vertreter dieser Position an dem Begriff "Theodizee" reiben, der von Leibniz in erster Linie für den christlichen Diskurs geprägt wurde.¹⁰ Mit dem Verweis auf das Fehlen der Nuance der "Erbsünde" im muslimischen Diskurs wird auf einen grundlegenden Unterschied in den Denkstrukturen hingewiesen, der die Abwehrhaltung begründet. Nachdem der besondere Aspekt angesprochen wurde, der den muslimischen Ansätzen zugrunde liege, liefert Özsoy auch das islamische Pendant zum Theodizeebegriff: das Begriffspaar *ḥusn-qubḥ*¹¹ (Schönes-Hässliches bzw. Gutes-Böses), welches in den Diskurs um das Verhältnis "zwischen der Allmacht Gottes und der menschlichen Freiheit"¹² eingebettet sei.¹³ Wenn es aber ein Problem "Theodizee" im Islam nicht gibt, so wäre die Verwendung des Begriffs in Bezug auf al-Māturīdī (gest. 333/944),¹⁴

¹⁰ Vgl. Anm. 1.

¹¹ Interessant ist es zu beobachten, dass dieses Begriffspaar zumindest im modernen türkischen theologischen Diskurs überholt zu sein scheint. So wird in einem 2012 erschienenen Handbuch des Kalām das Begriffspaar nur im Zusammenhang des "klassischen" Diskurses verwendet (Düzgün, *Kelam El Kitabı*, S. 99–104), während das Thema mit Blick auf den modernen Diskurs unter der Bezeichnung "Das Problem des Übels" (*Kötünlük Problemi*) erörtert wird (ibid., S. 557–572). Ein anderes, zeitgleich erschienenes Lehrbuch über den kalām benutzt in ähnlicher Weise das Begriffspaar *ḥusn-qubḥ* (türk. *husun-kubuh*) lediglich im Zusammenhang mit dem Disput über die Erschaffenheit und Beschaffenheit der menschlichen und göttlichen Handlungen (Gölcük und Toprak, *Kelam*, S. 261–267), während die – äußerst knappe – Darstellung des Problems der moralischen und metaphysischen Übel unter der Bezeichnung *Hayr ve Şer Problemi* (Das Problem des Guten und Bösen) erfolgt (ibid., S. 289f.). Für eine knappe Übersicht über die arabischen Begrifflichkeiten in diesem Zusammenhang siehe: Schulze, "Das Böse", S. 134–138.

¹² Özsoy, "Die Theodizeeproblematik", S. 200f.

¹³ In diesem Lichte ist auch die Ablehnung Schreiners zu verstehen, dass die "wahre muslimische Theodizee" im Rahmen der Abhandlungen um die sog. *al-asmā' al-ḥusnā* (die schönen Namen bzw. Attribute Gottes) zu verorten sei: "Zu übersehen ist gleichwohl nicht, dass es, zunächst jedenfalls, *mutakallimūn*, Vertreter des mu'tazilitischen kalām waren, die die Theodizeefrage aufgeworfen und erörtert haben. Waren sie es doch, die [...] die Meinung vertraten, dass Gott den Postulaten der Vernunft entsprechen müsse; und zu diesen Postulaten gehört [...] auch, dass dieser eine Gott gerecht ist und handelt, weshalb sich die Mu'taziliten bekanntlich 'Anhänger des Monotheismus und der Gerechtigkeit [Gottes]' nannten (*ahl at-tauḥīd wal-'adl*)." Schreiner, "Ayyūb", S. 52f.

¹⁴ Mit vollem Namen Abū Maṣṣūr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Māturīdī. Für umfassende Angaben zu seiner Biographie siehe: Rudolph, *Al-Māturīdī*, S. 135–220.

der Jahrhunderte vor der "Erfindung" des Begriffs gelebt hat, nicht gerechtfertigt. Im Folgenden soll daher die Rechtfertigung erfolgen, indem dargelegt wird, dass es sich bei Muslimen wie bei Christen sehr wohl um das gleiche Problem handelt, weshalb die Übernahme des Begriffs nicht weiter bedenklich ist.

Wenn wir an den Titel denken, den Leibniz seinem Buch gegeben hat, in dem er den Begriff "Theodizee" prägte, nämlich "Versuch einer Theodicaea oder Gottesrechts-Lehre von der Güthigkeit Gottes, Freyheit des Menschen und Ursprung des Bösen",¹⁵ so scheint es sich letztlich um eine Haarspalterei zu handeln, ob man das Problemkomplex nun "Theodizee" nennen möchte oder das "*ḥusn-qubḥ*-Problem". Denn dass das Fehlen der Sünde in der islamischen Definition des Menschen als ein Unterscheidungsmerkmal angeführt wird, hat zwar durchaus seine Berechtigung, aber es kann nur auf einen unterschiedlichen Ansatz zu diesem bestimmten Problem hinweisen, nicht jedoch auf ein gänzlich anderes Problem. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen – worauf es bei diesem Problem insbesondere ankommt – existiert auch im islamischen Denken, zumal die koranische Schöpfungslehre auch das Übel mit einschließt.¹⁶ Deshalb kann die von Leibniz angebrachte Bezeichnung ohne Weiteres auch für das "*ḥusn-qubḥ*-Problem" angewendet werden. So schreibt Josef van Ess:

"[...] man mußte dennoch erklären, warum Gott die Sünde geschehen ließ und ob er nicht einfach wegen ihrer Existenz auch an ihr beteiligt war. Und selbst wenn man an diesem Punkt alle Verantwortung auf den Menschen schob, blieb immer noch die Frage nach demjenigen Übel, das diesen unverschuldet trifft, nach dem Leid, das Gott über ihn kommen läßt. Gott muss ja gerecht sein; ausgehend von diesem Postulat hat Leibniz bekanntlich den Begriff 'Theodizee' gebildet."¹⁷

Bisher wurde zwar erwähnt, dass es grundsätzliche Unterschiede zwischen der christlichen und der muslimischen Theodizee gibt, aber es wurde noch nicht gezeigt, worin sich diese Unterschiede ausdrücken. Mit der Frage in welchen charakteristischen Momenten sich der Unterschied zeigt, hat sich bereits William Montgomery Watt in seinem Artikel "Suffering in Sunnite Islam" auseinandergesetzt.

¹⁵ Vgl. Anm. 1.

¹⁶ Q 91/7–10, 19/83, 113/2 u.a.

¹⁷ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, S. 506.

setzt. Ähnlich wie die bisher genannten Autoren meint er, dass es in der islamischen Gelehrsamkeit eine gewisse "Theodizeevergessenheit"¹⁸ gegeben habe:¹⁹

"It has been noted 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."²⁰

Wie bei Görgün wird diese Annahme von Watt als Tatsache präsentiert, ohne die Autoren, auf die er anspielt, zu benennen. Da er dazu im weiteren Verlauf des Artikels auch nicht explizit Stellung nimmt, wird wohl das Ergebnis des Artikels als seine Antwort auf die Frage zu lesen sein, warum die Muslime dem Problem so wenig Beachtung geschenkt haben. Er versucht im Folgenden aufzuzeigen, warum der muslimische Ansatz zur Theodizee anderen Denkmustern verpflichtet ist als der christliche und worin diese bestehen.

Watt beginnt mit einem kurzen historischen Abriss. Während der "sunnitische Islam" das Problem weitgehend vermieden habe,²¹ sei es vor allem die "häretische Sekte" der Mu'tazila gewesen,²² die das Problem als erstes aufgeworfen und diskutiert habe. Die Sunniten standen nach Watt dem Problem zunächst indifferent gegenüber, bis al-Aš'arī eine Entgegnung zur mu'tazilitischen Doktrin formulierte, die ihn zum Wortführer der sunnitischen Linie machte.²³ Nach diesen einleitenden Bemerkungen bietet Watt zwei Antworten auf die Frage an, worin sich die islamische Grundhaltung gegenüber dem Theodizeeproblem von der christlichen und jüdischen unterscheidet:

"These factors are, firstly, the pre-Islamic Arab experience of life in the desert, and secondly, the experience of Muhammad's vindication by God. These are paradigmatic experiences for Muslims, and have a place in their thinking comparable to that of the Exodus and the Exile in the thinking of Jews."²⁴

¹⁸ Den Begriff verwendet Watt nicht, sondern er ist entlehnt aus Loichinger und Kreiner, *Theodizee*, S. 205.

¹⁹ Watt, "Suffering", S. 5–19.

²⁰ *Ibid.*, S. 5.

²¹ *Ibid.*, S. 8.

²² *Ibid.*, S. 6.

²³ *Ibid.*, S. 7f.

²⁴ *Ibid.*, S. 8.

Nach Watt kann der muslimische Ansatz nur richtig nachvollzogen und gedeutet werden, wenn die Erfahrung des nomadischen Lebens auf der Arabischen Halbinsel bedacht wird. Wo "Bauern und Landwirtschaftsexperten" in den Naturabläufen Regelmäßigkeiten erkennen, würden Nomaden nur Unregelmäßigkeiten sehen, und jeder Versuch, die unberechenbaren Naturgewalten zu verstehen, sei vergebliche Mühe.²⁵ Dabei seien sie keine Fatalisten, da sie nicht glaubten, dass alle Handlungen des Menschen von übernatürlichen Gewalten bestimmt sind. Jedoch sei in ihrer Vorstellung der Mensch weit entfernt davon, den Gang seines Lebens autonom selbst zu bestimmen, da er immerhin in Bezug auf seinen Lebensunterhalt (*rizq*) und seinen Tod (*ağal*) der Willkür der natürlichen und übernatürlichen Gewalten (Sg.: *dahr*)²⁶ unterworfen ist:²⁷

"It is impossible to guard against all the disastrous eventualities of desert life, and to attempt to do so would make a man a nervous wreck. Wisdom consists in learning to accept and cope with whatever happens without being anxious about possible future disasters. Since the disasters will come about whatever one does, anxiety over them will only lessen one's ability to act honourably in the moment of crisis. Thus the fatalism of the nomadic Arab is not something to be regretted, but a quality which he must have if he is to make a success of life in the desert."²⁸

²⁵ Ibid., S. 8f.

²⁶ "The force which ultimately controls his life is spoken of by the Arab as *dahr* or 'time.' The translation 'fate' is not altogether appropriate, since *dahr* is often replaced by the normal word for time, *zamān*, and even by *al-ayyām*, 'the days.' Probably this means no more than we might mean by such a phrase as 'the course of events'." Ibid., S. 9.

²⁷ Ibid., S. 8.

²⁸ Ibid., S. 9. Auf dieser Linie argumentiert auch Adel Theodor Khoury, wenn er sagt: "Der islamische Glaube, auch der Volksglaube, ist nicht fatalistisch, denn er glaubt nicht an ein blindes, unerbittliches Schicksal. Das Leben des Menschen wird von einem lebendigen Gott gelenkt, dessen Entscheidungen zwar souverän und nicht hinterfragbar sind, der aber auch der weise und barmherzige Herr der Menschen ist. Was als Fatalismus erscheinen mag, ist für den gläubigen Moslem eher eine religiöse Haltung, die ihm erleichtert, sich in schweren Situationen und dort, wo er an die Grenzen seiner menschlichen Möglichkeiten stößt, in den Willen Gottes zu ergeben. Es wird also nicht alles Gott überlassen, weil ja der Mensch nichts für sein eigenes Los tun kann, sondern es wird dort, wo der Mensch ohnmächtig ist, alles aus der Hand Gottes angenommen [...]." Siehe: Khoury, "Wer ist Gott", S. 80.