

ZUR ERÖFFNUNG DES VERFAHRENS

Das erst in den letzten Jahrzehnten begonnene Gespräch mit »dem« Islam scheint gegenwärtig in einer schweren Krise.¹ Dies betrifft zunächst und vor allem seine soziale und politische Ebene: Nach einer Phase der allmählichen Ernüchterung wurde jüngst dem Multikulturalitäts-Ideal der vergangenen Jahrzehnte der Abgesang angestimmt, die angestrebte Integration von Muslimen in die westliche Gesellschaft scheint nicht zu gelingen. Der Islam ist, maßgeblich seit dem 11. September 2001,² im Ansehen der Europäer und Europäerinnen stark gesunken: Sein Bild unterliegt immenser Einseitigkeit, ist nahezu ausschließlich negativ vom islamistischen Fundamentalismus gezeichnet, pauschale Ressentiments und Generalverdächtigungen gegenüber Muslimen und Musliminnen werden zunehmend unverhohlen geäußert.³ Zunehmend wird der Islam als Bedrohung wahrgenommen, die Furcht vor einer »Islamisierung« Europas geschürt.⁴ Medial verzerrt begegnet der Islam meist nur in eben dieser religiös-fanatischen Ausformung, als fundamentalistische Ideologie: Die dargestellten Muslime und Musli-

¹ Auch wenn inzwischen Allgemeingut, so sei doch auch hier zu Beginn angemerkt, dass die weltweit 1,2 Milliarden Muslime in keiner Weise zu einer homogenen Gruppe zusammengefügt werden können. Sammelbezeichnungen wie »der Islam« sind daher höchst problematisch und doch zugleich unverzichtbar.

² Anstöße zur Bewertung der Ereignisse finden sich bei Neiman, Böse, 414–415: »Diejenigen, die den Massenmord am 11. September verübten, stehen für eine so atavistische Form des Bösen, dass gerade ihre Wiederkehr uns schockierte ... Was die Terroristen bezweckten, war vielmehr, das zu erzeugen, was Moral verhindern möchte: Tod und Angst.«

³ Die jüngst in Deutschland geführten Diskussionen um »Leitkultur« und »Parallelgesellschaften« spiegeln ebenso unterschwellig die Wahrnehmung des Islam als gesellschaftliche Bedrohung wider; auch die Debatte, die Huntingtons »Clash of Civilizations« bis heute folgt, deutet in diese Richtung. Vgl. Huntington, Clash. Auch sind die Reaktionen auf die veröffentlichten Muḥammad-Karikaturen Spiegel eines zunehmend spannungsreichen wechselseitigen Verhältnisses von westlicher und islamischer Welt.

⁴ Selbst Intellektuelle, die früher den Multikulturalismus unterstützten, nehmen heute andere Bewertungen vor: So z. B. verurteilte Ralph Giordano den geplanten Bau einer Moschee in Köln. »Er sieht in der Moschee nicht nur eine Gebetsstätte, sondern ein selbstbewusst auftrumpfendes Symbol islamischer Lebens- und Denkweise und Präsenz, deren traditionelle, wenn nicht islamistisch-totalitäre Formen er als Demokrat und Verfechter pluralistischer Freiheiten ablehnt.« Lerch, Ende, 1.

minnen erscheinen wahlweise als unberechenbar brutale, transnational agierende Terroristen, hasspredigende Imame, Selbstmordattentäterinnen oder als unterdrückte, zwangsverheiratete Ehefrauen, deren Kopftuch Symbol für die Ablehnung westlicher Aufklärung und ihrer Werte und Ausdruck östlicher Rückschrittlichkeit bedeutet.⁵ Die Angst vor terroristischen Anschlägen ist groß und führt in allen Gesellschaftsschichten zu Generalverdächtigungen gegenüber »dem« Islam. Forderungen nach mehr Überwachung und schnelleren Abschiebungen finden breite Zustimmung.⁶

Wenngleich in aller Regel sehr wohl zwischen islamistischer Ideologie und islamischer Religion unterschieden wird, so berührt diese schlaglichtartige Diagnose gleichwohl die Dialogbemühungen der zahlreichen christlich-muslimischen Initiativen und Institutionen sowie darüber hinaus auch das theologische Gespräch, das derzeit tendenziell stagniert⁷ bzw. kirchlicherseits in verändertem Ton stattfindet.⁸ Zwar ist der »Dialog der Religionen«, insbesondere der Dialog mit dem Islam, in Akademien und Verlagen offenbar allgegenwärtig, findet aber auch hier, abgesehen von wenigen speziellen Fachtagungen, nur selten wirklich statt.⁹ Denn kaum gelingt es

⁵ Wie hier vermeintliche Wirklichkeiten konstruiert werden, zeigen zahlreiche jüngere Publikationen auf. Exemplarisch sei verwiesen auf Schiffer, Darstellung. Eine kritische, essayistische Analyse der aktuellen Situation liefert z.B.: Richter, Einbürgerung, 3–7, der hier für ein gewandeltes Verständnis von kultureller Identität und Multikulturalität wirbt, das durch die offene Begegnung gruppenspezifischer Identitäten ausgeprägt wird.

⁶ Für sich zudem als Reaktion einstellende Übergriffe seien die Entwicklungen in England nach dem Londoner Bombenattentat vom 7. Juli 2005 exemplarisch erwähnt: »In Leeds und Telford flogen Brandsätze in die Moscheen, ein Laden und eine Garage gingen in Flammen auf, in Ost-London sprühten Unbekannte »Bringt alle Muslime um« auf die Mauer einer Grundschule. Und in der Londoner Stadtmitte drosch ein Mann mit einem Baseballschläger auf einen Wagen ein, in dem Frauen mit Kopftuch saßen.« Vgl. Zitzelsberger, Pöbeleien, 3.

⁷ So verwies A. Th. Houry schon 1994 darauf, »dass man heute gelegentlich von einer Pause und von einer Zeit der Ernüchterung spricht.« Trotz der zu würdigenden ersten Ergebnisse eines gewandelten Verhältnisses gebe es im Dialog noch immer erhebliche Schwierigkeiten. Vgl. Houry, Christen, 179.

⁸ Beispielhaft sei hier auf die Diskussionen um die so genannte »Regensburger Rede« von Papst Benedikt oder auch um die Handreichung der Evangelischen Kirche Deutschlands »Klarheit und gute Nachbarschaft« verwiesen. Vgl. hierzu: Sekretariat der DBK (Hrsg.), Reise; Striet, Benedikt XVI., 551–554; Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.), Klarheit; Bongardt, Muslime, 29–32.

⁹ Gleichwohl scheint die neue Aufmerksamkeit, die dem Islam zuteil wird, auch eine neue Verankerung der christlich-muslimischen Fragestellungen innerhalb systematisch-theologischen Nachdenkens hervorzubringen. Die zunehmend thematisch speziellere Fokussierung dieses Verhältnisses innerhalb der interreligiösen Debatten ist dabei nicht zuletzt einem langsam größer werdenden Kreis von Expertinnen und Experten zum Thema zu verdanken.

entsprechenden Podien, Foren und Publikationen, dem gewichtigen Anspruch des Wortes »Dialog« gerecht zu werden. Oft handelt es sich vielmehr um einen christlichen Monolog über den Dialog oder aber um eine eher islamkundliche Informationsveranstaltung. Über die Religion wird vornehmlich in Bezug auf ihre jeweilige Praxis gesprochen, über Glaubensinhalte und ihre Reflexion nur wenig disputiert: Verhandelt werden unter diesem Etikett zumeist gesellschaftsrelevante Themen, diverse politische, rechtliche, ethische Fragen, die im Rahmen der zuvor festgestellten kulturellen Verschiedenheit formuliert werden.¹⁰ Dabei mangelt es den Initiatoren und Initiatorinnen zumeist weder an Gutwilligkeit noch an ernsthaftem Interesse am Gegenüber, noch an Einsicht in die Notwendigkeit eines besseren wechselseitigen Verstehens. Dieses wird dennoch selten tatsächlich erreicht, im Idealfall wird ein höherer Informationsgrad über die als fremd wahrgenommene andere Kultur oder Religion erzielt. In den meisten Fällen jedoch wird ein echtes, d.h. ein zunächst offen nachvollziehendes, möglicherweise veränderndes und schließlich selbstreflexiv grenzbestimmendes »Verstehen«¹¹ des Anderen durch die – zudem häufig unreflektierten – jeweiligen Bedingungen der Gespräche verhindert.¹² Moltmann beschreibt, vom Interesse an einer größeren Ernsthaftigkeit des interreligiösen

¹⁰ Hierzu zählen z. B. die Diskussion um den islamischen Religionsunterricht, über islamischen Fundamentalismus, gesellschaftliche Integration, die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie bzw. Grundwerten sowie die Kopftuchdebatte.

¹¹ In diesem Zusammenhang sei auf das zustimmungswürdige Plädoyer von A. E. Kattan verwiesen, im Prozess des Verstehens einer anderen Religion die feststellbaren Unterschiede einzelner Elemente nicht nur als Abgrenzungsmarken zu begreifen, sondern vielmehr die Religionen selbst als dynamische Synthesen aller Einzelelemente zu verstehen. Vgl. Kattan, *Differenz*, 245–253.

¹² Zu diesen Bedingungen zählen vor allem die Zielsetzung bzw. die jeweiligen Interessen der Dialogteilnehmer, ihr Informationsstand bzw. Sachkenntnis, die Ebene des Gesprächs sowie das zu Grunde liegende Dialogverständnis. Zur Verdeutlichung: »Denn an welche Formen und Gelegenheiten der Verständigung sollte gedacht sein? An theologische Gespräche, bei denen die jeweiligen Glaubensstraditionen gesichtet, die Begriffe geklärt, die gemeinsamen und unterschiedlichen Momente herausgearbeitet werden? An Kongresse in internationalem Rahmen, die auch die politischen Verhältnisse bedenken? An Verständigungsversuche auf kirchlich-offizieller Ebene? An Begegnungen spirituellen Charakters? Oder an gemeinsame Bemühungen um bessere Verhältnisse in unseren Städten und Gemeinden? Obwohl ›Dialog‹ ein weithin geschätztes Stichwort ist, ist die Sache, die jeweils gemeint sein könnte, recht undeutlich. Dieser Einwand verliert aber an Gewicht, wenn man das Gespräch zwischen den Religionen nicht erst bei so genannten ›Begegnungen‹ ansetzt, gar dort, wo die ›Fachleute‹ der verschiedenen Seiten ihre Positionen austauschen, sondern schon beim ›inneren Dialog‹, zunächst beim Gespräch ›in unserem Kopf‹, dann bei dem in unseren eigenen theologischen Kreisen.« Zirker, *Gott*, 50.

Dialogs geleitet, anhand seiner Dialogerfahrungen auf internationaler Ebene bestimmte Einseitigkeiten:

Wir kennen jene Dialoge, die nach dem Muster ablaufen: Ein christlicher Theologe fragt – ein Rabbi, ein Mullah oder ein Swami geben bereitwillig Auskunft, fragen aber ihrerseits nicht, haben kein Interesse am Christentum. Sie machen allenfalls kritische Bemerkungen über die westliche Welt, die sie für die christliche Welt halten. Viele Mullahs lehnen den interreligiösen Dialog ab, weil sie keine Selbstkritik kennen und darum auch keine Kritik am Islam zulassen wollen, sondern überall nur Propagandareden für den Islam halten.¹³

Wenngleich diese Überzeichnung pauschal daherkommt, so geben die mit Muslimen und Musliminnen gesammelten Dialogerfahrungen Moltmann zuweilen eine gewisse Berechtigung. So resümiert auch K.-H. Tröger:

Die bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, dass interreligiöser Dialog Schwerstarbeit auf hartem Boden ist.¹⁴

Nur wenn beide Seiten die Ziele und Fragen des Dialogs übereinstimmend benennen, kann er zu Ergebnissen führen. In theologischen Fragen wird der Islam in aller Regel auf der normativen Ebene in Beziehung zum Christentum gestellt.¹⁵ Bei der Reflexion

¹³ Moltmann, Dialog, 42. In seiner harten, nicht unproblematischen Kritik an den muslimischen Dialogpartnern und -partnerinnen zeigt er ein weiteres Problem auf: »Eine andere Einseitigkeit liegt darin, dass Minderheiten am Dialog immer sehr interessiert sind, Mehrheiten dagegen nicht. Vertreter des Islam sind an Dialogen mit koptischen Christen in Ägypten oder christlichen Minderheiten in der Türkei, im Irak oder in Syrien nicht interessiert, finanzieren aber in den christlichen Ländern Europas gern muslimisch-christliche Dialoge, um sich zu präsentieren ... In christlichen, jetzt multireligiösen Ländern verlangen sie Toleranz für den Islam, die sie im eigenen ›Haus des Islam‹ den Christen, Juden und Hindus notorisch verweigern. Religionsfreiheit ist gut, wenn sie erlaubt, dass Christen Muslime werden, aber schlecht, wenn sie erlauben sollte, dass Muslime Christen werden. Im Zentrum der katholischen Christenheit in Rom wurde mit saudi-arabischem Geld eine aufwendige Moschee gebaut. In Riad dürfen nicht einmal christliche Kreuze am Hals oder an Kleidungen von christlichen Geistlichen getragen werden.«

¹⁴ Tröger, Dialog, 215.

¹⁵ Ebenso unmöglich wie die Rede von ›dem Islam‹ ist es, die christliche Perspektive einheitlich darzustellen, worauf z. B. Hans Zirker hinweist: »Die christliche Sicht gibt es in dieser Sache nicht derart einheitlich und überschaubar. Die Perspektiven der biblischen Tradition sind nicht schon die der systematischen Theologie, die dogmatischen nicht die ethischen, die der heutigen Theologie nicht die der Theologiegeschichte ... Ist die Lage schon für eine Religion derart vielschichtig, dann trifft dies erst recht für das interreligiöse Gespräch zu. Man kann gewiss nicht einfach die christliche Darlegung neben die muslimische stellen,

und Verständigung über die Glaubensüberzeugungen, über die Frage nach dem Glauben an den einen Gott wird schnell deutlich, dass das Verhältnis zu Gott für die theologischen Fragen kein Gegenstand eines abstrakten Disputes ist. Auch hier gilt besonders:

Il nous arrive d'avoir des conversations à caractère religieux avec des musulmans. Mais le plus souvent c'est très frustrant. Ce l'est particulièrement quand plus directement il est question de Dieu.¹⁶

Denn wenn es um die Heiligkeit und Erhabenheit Gottes geht, so geht es stets auch um den religiösen Menschen selbst, um den ihm eigenen Glauben, um seine tiefsten inneren Überzeugungen, seinen Gottesbegriff, auf dem das eigene Lebenskonzept fußt, um seine Existenz. Hier liegt die besondere Gefahr der gegenseitigen Verletzung, des Missverstehens und der Vereinhaltung. Entsprechend erfordern die in Bezug auf die Frage nach Gott aufzunehmenden Themen eine besondere Sensibilität, um zu Ergebnissen zu führen. Das oft als wesentliches und alleiniges Ziel des Dialogs benannte weltweite friedliche Miteinander kann daher nicht ohne die Reflexion dieser tieferen Glaubensdimension, die der Ethik vorausgeht, auskommen.¹⁷

Es erscheint sinnvoll, hier die Unterscheidung von »direktem« und »indirektem« interreligiösem Dialog zu übernehmen, wie Moltmann sie vorschlägt: Der direkte Dialog thematisiert die religiösen Inhalte, während der indirekte Dialog ethische, soziale und ökologische Themen aufgreift.¹⁸ In dieser Arbeit geht es um den direkten Dialog, in dem die jeweiligen Theologien verhandelt werden. Dabei können die Beiträge der vergleichenden und beschreibenden Religionswissenschaft sowie die Forschungsergebnisse der Islamwissenschaften dieses Gesprächs begleiten und korrigieren. Die notwendige Reflexion über die Glaubensinhalte kann aber nur die Theologie selbst vornehmen. Die vorgelegte Arbeit verfolgt damit ein fundamentaltheologisches Interesse und ist weder religionswissenschaftlich noch allein dogmatisch motiviert.¹⁹ Die im deutschsprachigen Raum

um dann die Gemeinsamkeiten und Unterschiede abzuheben. Eine solche Bilanzierung wäre hermeneutisch gar zu naiv.« Zirker, Gott, 50–69.

¹⁶ Sanson, Dialogue, 18.

¹⁷ Ohne Frage ist das Ziel eines friedvollen Zusammenlebens aller Menschen anzustreben und sind die langjährigen diesbezüglichen Bemühungen verschiedener Institutionen sehr zu würdigen; stellvertretend sei H. Kungs Projekt »Weltethos« genannt.

¹⁸ Vgl. Moltmann, Dialog, 42–43.

¹⁹ W. Pannenberg sah bereits 1988 das Erfordernis der Einbeziehung dieser theologischen Tiefenschichten: »Die Durchführung systematischer Vergleiche zwischen den konkurrierenden Auffassungen der Weltreligionen wird vermutlich zu den

vorhandenen Einzelstudien zu dezidiert systematischen Themen sind rar. So gilt bis dato weiter, was Hans Zirker bereits 1992 feststellte:

Wer sich mit Fragen der interreligiösen Beziehungen beschäftigt, wird bald einen auffälligen Tatbestand bemerken: Die entsprechenden theologischen Veröffentlichungen (vor allem die deutschsprachigen) neigen häufig dazu, entweder den »Dialog« mit den nichtchristlichen Religionen ... recht grundsätzlich zu erörtern, doch dabei kaum bestimmte Religionen genauer wahrzunehmen, oder zwar religionswissenschaftlich differenzierte Kenntnisse aufzugreifen, sich dabei aber weitgehend selbst mit der religionswissenschaftlichen Beschreibung zu begnügen und nur knapp die wesentlichen Differenzpunkte anzumerken.²⁰

In dieser Arbeit geht es um die innerhalb der christlichen Theologie explizierte Frage der »Theodizee« und damit um die Frage nach Deutungen des Bösen und des Leides in beiden Traditionen. Sie geht von einer zweifachen Annahme aus: Erstens wird angenommen, dass sich im Umgang mit dieser Frage Entscheidendes in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Gott zeigt. Das dahinter liegende Interesse ist also wiederum die Frage nach der »Grenze zwischen Gott und Mensch«, die nicht zuletzt anhand der mit der Theodizee in Zusammenhang stehenden, jeweiligen Verstehensweisen von Offenbarung erörtert werden muss. Zweitens setzt sie voraus, dass vor allem auch die Antworten, die Christen und Muslime auf sie geben, von der jeweils angenommenen Gott-Mensch-Relation bestimmt sind. Denn schließlich erfordert die Frage nach dem Sinn und der Herkunft der Übel eine klare Grenzbestimmung. Die Gläubigen müssen in ihrer Deutung zwischen dem, was sie selbst erkennen und zu verantworten vermögen, und dem, was sie Gottes Wirken und Handeln zuschreiben, unterscheiden.

Dabei ist die Frage nach dem Bösen und dem Leid ein komplexes Thema immenser Dimensionen. Die praktischen Antworten auf die Frage nach dem Leid und dem Bösen sind vielfältig wie die Menschheitsgeschichte selbst. Aber auch die theoretischen Diskurse und Reflexionen variieren entsprechend der im Einzelfall zu Grunde liegenden Erfahrung sowie entsprechend der jeweiligen Formulierung der Fragestellung selbst. Die dem Fragen vorausgehenden konkreten Erfahrungen Einzelner sind stets auch kulturell bedingt, das heißt in ihrer Deutung (und damit zum Teil bereits in der Weise

Aufgaben gehören, die die systematische Theologie in Zukunft stärker beschäftigen werden.« Pannenberg, *Theologie*, 9. Seine Position findet sich gebündelt dargestellt in: Pannenberg, *Religionen*, 305–316.

²⁰ Zirker, *Christentum*, 12.

ihres Erlebens) unter anderem konditioniert durch Orte, Zeiten und soziales Bezogensein. Zugleich sind diese subjektiven Erfahrungen von Schmerz, Verlust, Zerrissenheit und Trauer am ehesten auf der je individuellen Ebene in vergleichbare, sich ähnelnde Begriffe zu bringen. Für die jeweilige Variante der Frageweise ist der entsprechende Kulturraum mit seiner jeweiligen Tradition prägend, Religionsgemeinschaften in ihrer lokalen Ausprägung und in ihrem Anspruch, kohärente Sinnsysteme zu wahren.

In Christentum und Islam werden je mit einer Vielzahl von zum Teil gegensätzlichen Motiven entsprechende Antworten auf diese menschlichen Erfahrungen versucht. Dabei ist die theologisch-philosophische Reflexion der »Theodizeefrage« zunächst christlicher Provenienz, die zumeist vereinheitlicht in ihrer neuzeitlichen Ausformung zitiert und bedacht wird. Wenn sie hier in einem noch zu bestimmenden weiteren Sinn zu Grunde gelegt werden wird, geschieht dies, um so die sich aus christlich-theologischer Perspektive ergebenden Fragen der Theodizee mit Blick auf den Islam zu formulieren und in der anderen Religion auf Antwortsuche zu gehen.²¹

Mit dem Gesagten ist die eingenommene Perspektive bereits angezeigt, die Vorgehens- und Verstehensweise aber noch nicht erläutert. Wie also ist ein solcher theologisch-systematischer Dialog zu führen? Ein theologisch-systematischer Dialog erfordert zunächst eine hermeneutische Vergewisserung, die das erste Kapitel vornimmt. Es klärt die Rahmenbedingungen für das Gespräch und zeigt den gegenwärtigen Stand des christlich-muslimischen Gespräches vor dem Hintergrund seiner historischen Genese sowie die theologische Reflexion hierüber auf. Grundsätzlich wird herausgestellt, welche Annahmen dem zu führenden Diskurs vorausgehen und in welcher Perspektive er aufgenommen wird. Hierzu wird die in christlich-theologischer Diskussion gängige Typologie interreligiöser Bezugnahmen kritisch hinterfragt, um so eingangs das der Arbeit zu Grunde liegende Verständnis von Dialog zu klären. Auf dieser Grundlage – wenn geklärt ist, mit welchem bestimmten Interesse Texte aus der islamischen Tradition auf die eigene bezogen werden – kann das eigentliche Vorhaben beginnen, das Gespräch über das

²¹ Zirker betont, dass der Islam nicht allein am Maßstab abendländischer Aufklärung gemessen werden dürfe, doch könne sich letztlich keine der Religionen der seither aufgegebenen Fragestellungen entziehen, wolle sie sich über ihre eigenen Grenzen hinaus verständlich machen. Vgl. Zirker, Christentum, 10. Dies soll grundsätzlich auch für die ausgewählte Themenstellung gelten, die in ihrer Suche nach Antworten und mit und Respekt gegenüber der anderen Tradition bemüht ist, die eigene Perspektive nicht absolut zu setzen, sich aber dennoch eine perspektivische Fragestellung gestattet.

Böse und die Leiden. Das erste Kapitel gilt somit zunächst der Reflexion der Dialogbedingungen, des Erkenntnisinteresses und damit der Methodik und Vorgehensweise.

In Kapitel II wird das Thema eröffnet: Dass die Theodizeeproblematik primär abendländisch-neuzeitlich zuzuordnen ist, steht außer Frage. Welche weitergehenden Fragen ihr aber zu Grunde liegen, wird an dieser Stelle ausgelotet, um so die Grundstruktur der Frage selbst in ihrer Vielschichtigkeit wahrzunehmen und herauszustellen. Die Bezugnahme auf die zu hörenden islamischen Antworten kann nicht ohne einen systematisierenden Blick auf die bereits in der christlichen Tradition gegebenen Antworten erfolgen: Ziel dieses Abschnitts ist die Klärung der Frage, welche Kriterien zunächst aus christlich-theologischer Perspektive für die Antworten auf die Frage nach dem Bösen und dem Leiden zu gelten haben. Diese Kriterien dienen der Auslotung der gängigen Argumentationstypen und somit schließlich auch einer sorgfältigeren Bestimmung des eigenen Frage- und Deutungshorizontes. Die auf diesem Wege gefundenen Kriterien sollen dann auf eine Frage angewendet werden, die innerhalb der islamischen Theologie nicht in der gleichen Weise gestellt worden ist, auf die sie aber sehr wohl immer wieder geantwortet hat. Diese Verfahrensweise schließt eine Revision der Kriterien selbst durchaus ein.

Dies aufzuzeigen ist Thema des dritten Kapitels, das erstens den koranischen Umgang mit der Frage diskutiert, um dann zweitens exemplarisch eine exzeptionelle islamische Antwort in den Mittelpunkt zu rücken, die der Muʿtazila.²² Vornehmlich am Beispiel ihres späten Vertreters, des Qādīs ʿAbd al-Ġabbār (gest. circa 1024 n. Chr.), wird diese nachdenkenswerteste Perspektive islamischer Theologie als solche dargestellt und reflektiert. Das muʿtazilitische System der Wahrung der Gerechtigkeit Gottes fand raschen Widerspruch. Die Gründe ihrer Zurückweisung und die Darstellung der erfolgten ašʿarītischen Antwort werden in einem dritten Schritt ebenfalls fokussiert, da diese Auseinandersetzung einen Kristallisationspunkt in Bezug auf die Position der dann durchgesetzten Lehre darstellt. Es lässt sich hier Grundlegendes wie Kennzeichnendes für den Islam und seinen Umgang mit dem Bösen und dem Leid ablesen, und darin für die Bestimmung der Grenze zwischen Gott und Mensch: Welche Macht Gottes wird angenommen, welche Fähigkeit des Menschen, Geschehnisse und Widerfahrnisse zu verstehen, den Sinn seiner Existenz vor Gott zu deuten?

²² Die Transkriptionen arabischer Begriffe folgen den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Das abschließende Kapitel IV reflektiert die erreichten Ergebnisse und setzt sie systematisch in Beziehung. Es nimmt die Frage der Bestimmbarkeit der Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit des Menschen und der Verfügungsmacht Gottes und ihrer Einsehbarkeit in interreligiöser Reflexion auf und versucht zu klären, wo die Grenze zwischen Erkennbarem und Entzogenem, Freiheit und Fügung in und innerhalb beider Traditionen jeweils verläuft. Von Bedeutung für den diesen Klärungsversuch ist zum einen der individuelle Glaubensakt, das ihm zu Grunde liegende Gottesbild und die Weise der Offenbarungsvermittlung.

KAPITEL I
HERMENEUTISCHE VERGEWISSERUNG