

Mohammad Gharaibeh · Esnaf Begic ·  
Hansjörg Schmid · Christian Ströbele (Hg.)

Theologisches Forum Christentum – Islam



# Zwischen Glaube und Wissenschaft

Theologie in  
Christentum und Islam

Verlag Friedrich Pustet

## Theologisches Forum Christentum – Islam

Mohammad Gharaibeh · Esnaf Begic · Hansjörg Schmid ·  
Christian Ströbele (Hg.)

# Zwischen Glaube und Wissenschaft

Theologie in

Christentum und Islam

Verlag Friedrich Pustet · Regensburg

Gefördert durch:



Bundesministerium  
des Innern

aufgrund eines Beschlusses  
des Deutschen Bundestages

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.

**[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)**

eISBN 978-3-7917-7063-5 (pdf)

© 2015 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg  
Satz und Layout: Corinna Schneider, Heidelberg  
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:  
ISBN 978-3-7917-2671-7

Weitere Publikationen aus unserem Verlag finden Sie auf  
[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	9
---------------	---

*Hansjörg Schmid/Esnafl Begic*

Theologie im Dialog zwischen Christen und Muslimen. Zur Einführung .....	11
---	----

## I. Historische und systematische Grundlagen

*Stefan Schreiner*

Christliche Theologie als Antwort auf die islamische Herausforderung. Eine historische Perspektive .....	23
---	----

*Jens Bakker*

Geistes- und theologiegeschichtliche Gemeinsamkeiten zwischen lateinischem Westen und islamischer Welt .....	41
---	----

*Ömer Özsoy*

Islamische Theologie als Wissenschaft. Funktionen, Methoden, Argumentationen .....	56
---	----

*Christoph Schwöbel*

Denkender Glaube. Strukturmomente des christlichen Glaubens und die Praxis christlicher Theologie im Gespräch mit islamischer Theologie .....	69
---	----

## II. Theologie und Glaubenserfahrung

*Tarek Badawia*

Identitätswandel als Chance für die Rekonstruktion theologischer Konzepte .....	99
---	----

*Jochen Sautermeister*

Theologie – Identitätsbildung – Glaubenserfahrung. Anmerkungen zu einem spannungsvollen und produktiven Wechselverhältnis.....	111
--	-----

Beobachterbericht ( <i>Dunja el Missiri</i> ) .....	124
---	-----

## III. Offenbarung und Vernunft

*Milad Karimi*

Vom Verstand zur Offenbarung. Zum antithetischen Charakter der Offenbarung im Islam.....	131
--	-----

*Reinhold Bernhardt*

»Da wurden ihre Augen geöffnet« (Lk 24,31). Offenbarung als Wahrnehmungseignis .....	143
--	-----

Beobachterbericht ( <i>Hureyre Kam</i> ).....	157
---	-----

## IV. Tradition und Traditionskritik

*Assaad Elias Kattan*

Heilige Tradition? Reflexionen und Beispiele zu Tradition und Traditionskritik .....	165
--	-----

*Zishan Ahmad Ghaffar*

Über die Bedingung der Möglichkeit historisch-kritischer Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie.....	174
---	-----

Beobachterbericht ( <i>Hakki Arslan</i> ) .....	188
---	-----

## V. Denkwege und Methoden

*Amir Dziri*

Gibt es eine theologische Methode? Autoritätsverweis, Schrift- und Vernunftbeweis in der muslimischen Gelehrsamkeitstradition ..... 195

*Hans-Peter Großhans*

Gottes-Denken der Vernunft und historisch-kritische Auslegung heiliger Schriften. Wege des Denkens Gottes ..... 205

Beobachterbericht (*Katrin Visse*) ..... 215

## VI. Interreligiöse und gesellschaftliche Dimensionen von Theologie

*Dževad Hodžić*

Die konstitutive und integrative Bedeutung des Dialogs für Theologie heute..... 223

*Douglas Pratt*

Theologie nach dem Dialog. Neue Wege christlich-muslimischer Beziehungen..... 237

*Christiane Tietz/Maha El Kaisy-Friemuth/Klaus von Stosch/ Abdelmalek Hibaoui*

Öffentlich und interreligiös. Zukunftsperspektiven für christliche und islamische Theologie ..... 254

## VII. Zehn Jahre Theologisches Forum – eine Auswertung

*Gritt Klinkhammer/Tabea Spieß*

Evaluation des Theologischen Forums Christentum – Islam..... 273

*Arnulf von Scheliha/Hamideh Mohagheghi/Michael Bongardt/  
Mohammad Gharaibeh*

Theologische Auswertung und Reflexion der Tagungsbände  
des Theologischen Forums Christentum – Islam..... 287

*Mohammad Gharaibeh/Christian Ströbele*

Glaube und Wissenschaft. Zusammenfassende Perspektiven..... 312

Autorinnen und Autoren ..... 323

# Vorwort

Nach zehnjährigem Bestehen eines theologischen Forums das Thema Theologie in den Fokus zu nehmen, mag auf den ersten Blick verwundern. „Was hat man denn all die Jahre über sonst gemacht?“, mag da gefragt werden. Tatsächlich ist eine kritische Selbstreflexion von Zeit zu Zeit ein sinnvolles Mittel, um das eigene Handeln zu hinterfragen und zu optimieren. So wurde bei der diesjährigen Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam, welche vom 7. bis 9. März 2014 im Tagungszentrum Hohenheim der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfand, das Thema Theologie gleich unter mehreren Aspekten zum Anlass für eine Selbstreflexion. Zum einen ging es auf der thematischen Ebene darum, dass 170 muslimische und christliche Theologinnen und Theologen kritisch ihre eigene Tradition reflektieren und nach neuen Anknüpfungspunkten im interreligiösen Dialog suchen.

Zum anderen diente das Thema dem Theologischen Forum selbst als Referenzrahmen für die Evaluation der eigenen Arbeit. Dies geschah auf dreifache Weise: Unter der Leitung der Religionswissenschaftlerin Prof. Dr. Gritt Klinkhammer wurde eine externe Evaluation durchgeführt. Zum Zweiten wurden die Ergebnisse einer Arbeitsgruppe vorgestellt, welche die bisherige Arbeit des Theologischen Forums unter der Leitung von Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick aus theologischer Sicht reflektierte. Wie sehr sich das Theologische Forum die Ergebnisse der Evaluation zu Herzen nimmt, zeigt sich zum Dritten in der Neuorientierung des Forums auf gesellschaftliche und interdisziplinäre Fragen in den nächsten Jahren.

Mit Stolz nimmt das Theologische Forum die Würdigung seiner Arbeit durch Vertreter der Kirchen und Religionsgemeinschaften zur Kenntnis. Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken Alois Glück bezeichnete das Forum als „einzigartiges Netzwerk des wissenschaftlichen Dialogs zwischen Christen und Muslimen auf Augenhöhe“. Im Blick auf den derzeitigen Aufbau von Instituten für islamische Theologie betonte Glück, wie wichtig eine intensive theologische Zusammenarbeit über die Grenzen der Religion hinaus sei – gerade in einer Zeit, in der Theologie in ihrer Verortung an Universitäten intern und extern hinterfragt würde. Tabea Dölker

würdigte als Vertreterin des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland die Aktualität der Arbeit des Forums. Sie sah darin einen wichtigen Impuls, der weit über das Forum hinausreiche. Dr. Bekir Alboğa, Sprecher des Koordinationsrates der Muslime, hob die Bedeutung des Forums für den Aufbau islamischer Theologie in Deutschland hervor und betonte, dass Wissenschaft im Islam nicht im Widerspruch zum Glauben stehe. Bei ihnen allen möchten wir uns für das entgegengebrachte Vertrauen bedanken.

Die Arbeit des Theologischen Forums Christentum – Islam ruht auf vielen Schultern. An erster Stelle danken wir den Autoren des vorliegenden Bandes, die sich darauf eingelassen haben, ihre Gedanken in den dialogischen Kontext des Forums einzubringen. Ebenfalls soll an dieser Stelle ganz besonders Amir Dziri M. A., Serdar Güneş M. A., Prof. Dr. Klaus Hock, Dipl.-Theol. Isabel Lang M. A., Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, Dr. Andreas Renz, Dr. Jutta Sperber und Dr. Muna Tatari gedankt sein. Sie haben die Tagung zusammen mit den Herausgebern vorbereitet und geleitet.

Ohne die finanzielle und ideelle Unterstützung des Bundesministeriums des Innern wäre die Arbeit des Theologischen Forums über den stolzen Zeitraum von nun zehn Jahren sicher nicht denkbar gewesen. Für die langjährige Förderung, aber auch das dadurch entgegengebrachte Vertrauen ist dem Bundesministerium besonders zu danken. Ebenfalls danken wir der Georges-Anawati-Stiftung, der Dr. Buhmann-Stiftung und dem Verein der Freunde und Förderer der Akademie, die die externe Evaluation gefördert haben. Dass die Früchte der Tagung und des geistigen Austausches auch LeserInnen zugänglich sind, die nicht an der Tagung teilgenommen haben, ist natürlich auch ein Verdienst des Verlags Friedrich Pustet, der die Herausgeber durch gute Kooperation unterstützt hat. Dem Verlag und namentlich Dr. Rudolf Zwank sprechen wir hiermit unseren Dank aus. Schließlich danken wir all jenen, die an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart bei den Korrekturen und der Erstellung der Druckvorlage mit gewohnter Sorgfalt und Geduld mitgewirkt haben. Hier sind insbesondere Corinna Schneider, Christa Wassermann und Julia Winterboer B. A. zu nennen.

Wir hoffen, dass der vorliegende Band für viele eine bereichernde und inspirierende Lektüre darstellen wird. Insbesondere für die gesellschaftlichen, politischen und theologischen Debatten um die entstandenen Standorte islamischer Theologie, aber auch für die Weiterentwicklung christlicher Theologien kann dieser Band hoffentlich wichtige Impulse geben.

Bonn/Osnabrück/Stuttgart/Tübingen, im August 2014

Mohammad Gharaibeh, Esnaf Begic,  
Hansjörg Schmid und Christian Ströbele

# Theologie im Dialog zwischen Christen und Muslimen

## Zur Einführung

Hansjörg Schmid/Esnaf Begic

Der Impuls zur Gründung des Theologischen Forums Christentum – Islam bestand darin, einen Ort für einen wissenschaftlich-theologischen Dialog aufzubauen. So wurden im Rahmen des Theologischen Forums seit 2005 unterschiedliche Einzelfragen der Theologie behandelt.<sup>1</sup> In diesem Buch geht es um die Frage, was in beiden Religionen unter Theologie verstanden wird. Damit wird ein Aspekt explizit gemacht, der bei der bisherigen Arbeit des Theologischen Forums immer auch eine gewisse Rolle spielte. Diese Thematik wird im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissenschaft verortet (1.). Eine für den Dialog wichtige Ausgangsbedingung, die die Arbeit des Theologischen Forums stets sehr geprägt hat, sind Asymmetrien zwischen islamischer und christlicher Theologie speziell im Kontext des deutschsprachigen Raumes (2.). Außerdem spielt im Rahmen des Theologischen Forums die interreligiöse Dimension von Theologie eine zentrale Rolle (3.). Aus diesen Vorüberlegungen ergibt sich die Struktur dieses Bandes (4.).

## 1. Zwischen Glaube und Wissenschaft

Mit dem Titel »Zwischen Glaube und Wissenschaft« wird ein Bezugsfeld zwischen zwei Begriffen angezeigt, das völlig unterschiedlich ausfallen kann. So können Glaube und Wissenschaft etwa im Sinne eines unaufhebbaren Gegensatzes, eines konkurrierenden Gegenübers, eines beziehungslosen Nebeneinanders oder als zwei miteinander kompatible und aufeinander bezogene Größen verstanden werden. Die Relation durch das

---

1 Vgl. dazu die Bände der Buchreihe »Theologisches Forum Christentum – Islam«.

Wort »zwischen« zeigt an, dass ein dynamisches und interaktives Verhältnis zu denken ist. Aus dem Glauben ergeben sich Fragen, die im Rahmen von Theologie behandelt und rational durchdrungen werden können, während umgekehrt Theologie Glaube voraussetzt. Somit erweist sich Theologie als Reflexion des Glaubens, den sie zu begründen und von gegenwärtigen Verstehenshorizonten her zu interpretieren versucht. Folglich kommt der Theologie die Aufgabe zu, den Glauben in der heutigen Gesellschaft kommunikationsfähig zu machen. Dabei ist Glaube nicht in erster Linie Unterwerfung unter eine Autorität und ein Für-wahrhalten von Glaubenssätzen, sondern ein existenzieller Akt.<sup>2</sup>

Ein Versuch, den Ort der Theologie zwischen Glaube und Wissenschaft zu kennzeichnen, besteht in der Bezeichnung »Glaubenswissenschaft«, die sowohl auf den Glauben als auch auf die rationalen Anforderungen von Wissenschaftlichkeit bezogen ist: »So liegt zwar das letzte und eigentliche Wahrheitskriterium der Glaubenswissenschaft im Wort Gottes bzw. im christlichen Glauben, ihr Wissenschaftskriterium aber ist das Argument.«<sup>3</sup> Aus dem Bezug zum Argument ergibt sich eine »ideale Dialogsituation von unendlicher Dynamik«<sup>4</sup>, die auch für den interreligiösen Diskurs einen geeigneten Rahmen bilden kann.

Der Begriff »Glaubenswissenschaft« wird auch im aktuellen Diskurs über islamische Theologie in Deutschland rezipiert: So spricht Mark Chalil Bodenstein in einem positiven Sinn von »Glaubenswissenschaft«, die er im Unterschied zu einer Gebots- und Verbotsethik im lebendigen Verhältnis zwischen Gott und Mensch verankert sieht.<sup>5</sup> Serdar Güneş spricht vom »Spannungsfeld zwischen Glaubenslehre und Wissen-

---

2 So spricht *Tohishiku Izutsu*, *The Concept of Belief in Islamic Theology. A Semantic Analysis of Īmān and Islām*, Kuala Lumpur 2006, 286, davon, dass Glaube im Islam »originally a purely personal and existential affair« meint, die im Laufe der Theologiegeschichte einem »process of the intellectualization of *īmān*« unterlag. Aus christlicher Sicht vgl. *Christoph Böttigheimer*, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg 2012, 27 f.

3 *Max Seckler*, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 4, Freiburg 1988, 180–241, 192. Vgl. dazu auch *Peter Neuner* (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg 2002.

4 *Seckler*, *Theologie* (s. Anm. 3), 202.

5 Vgl. *Mark Chalil Bodenstein*, *Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück*, in: *Wolfram Weiße* (Hg.), *Theologie im Plural*, Münster 2009, 125–132, 130.

schaft«, wobei er »reine Glaubenslehre« und »reine Glaubensvermittlung« von der Theologie abgrenzt.<sup>6</sup>

Diese unterschiedlichen Akzentuierungen führen zu der Frage, auf welche Weise Theologie an die jeweilige Glaubensgemeinschaft rückgebunden ist. Christlicherseits kommt der Kirche als gemeinschaftlichem Ort des Glaubens und damit Voraussetzung für Theologie eine zentrale Rolle zu: »Kirche ist Bedingung der Möglichkeit von Theologie, sie ist im Vollzug von Theologie immer mitgegeben und impliziert.«<sup>7</sup> Wenn im Islam die Umma von Strukturen der Überlieferung und Autorisation geprägt ist, wirkt sie sich ebenfalls entscheidend auf die Theologie aus.<sup>8</sup> Aufgrund der Unterschiede zwischen Kirche und Umma kann jedoch der kirchliche Bezug der Theologie nicht vorschnell auf den Islam übertragen werden. Muslimische Stimmen betonen, dass sich islamische Theologie nicht auf eine Dienst- und Ausbildungsfunktion für die Glaubensgemeinschaft reduzieren lasse, dass sie andererseits aber auch in einem positiven Verhältnis zur Glaubenstradition zu stehen habe. Auf welche Weise Theologie und Glaubensgemeinschaft miteinander in Beziehung stehen, erweist sich somit als gemeinsame Frage für den Dialog, wobei gerade hier sehr unterschiedliche Zugänge zu erwarten sind.

## 2. Zwischen Asymmetrien und gemeinsamen Perspektiven

Die weitreichendste Inkongruenz kann darin bestehen, aus islamischer oder aus christlicher Sicht den Begriff »Theologie« als gemeinsamen Bezugspunkt infrage zu stellen. Zumindest im deutschsprachigen Raum wird der Begriff »Theologie« nur noch selten von Muslimen abgelehnt. Christlicherseits gibt es jedoch noch Stimmen, die Zweifel an der Theologiefähigkeit des Islams äußern und »Theologie« exklusiv für das Chris-

---

6 Serdar Güneş, Islamische Theologie im Spannungsfeld zwischen Glaubenslehre und Wissenschaft, in: *Mouhanad Khorchide/Marco Schöller* (Hg.), *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*, Münster 2012, 150–156, 153 bzw. 152.

7 Peter Neuner, Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche, in: *Wolfgang Beinert* (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Paderborn 1995, Bd. 2, 399–578, 403.

8 Vgl. dazu *Mohammad Gharaibeh*, *Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten*, in: *Hansjörg Schmid/Amir Dziri/ders./Anja Middelbeck-Varwick* (Hg.), *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg 2014, 60–77.

tentum beanspruchen: »Nur das Christentum hat unter den großen Religionen der Welt eine rationale, wissenschaftliche Theologie hervorgebracht.«<sup>9</sup> Oder: »Theology is Christian or it is not theology at all [...]. There is only human *theology* under the presupposition of the incarnation of the *Logos tou theou*.«<sup>10</sup> Hier wird das christliche Offenbarungsverständnis zum Maßstab von Theologie schlechthin erhoben bzw. Rationalität allein für christliche Theologie reklamiert. Voraussetzung für einen Dialog ist jedoch die Offenheit für unterschiedliche Theologieverständnisse. Es wäre eine illegitime Vereinnahmung, eine konzeptionelle Angleichung islamischer Theologie an christliche Theologie zu erwarten. Ein Beispiel dafür ist die häufig an Muslime herangetragene Erwartung, dass sie eine historisch-kritische Koranauslegung entwickeln sollen, die einem bestimmten Verständnis biblischer Exegese zu entsprechen habe.<sup>11</sup> Aus der Sicht des Dialogs stehen christliche und islamische Theologie jedoch gemeinsam vor der Aufgabe, die heiligen Schriften in ihrem Entstehungskontext zu erschließen und sie dennoch als für die Gegenwart bedeutsam aufzuweisen.<sup>12</sup>

Einen gemeinsamen Bezugspunkt für christliche und islamische Theologie bildet die Rezeption antiker Philosophie insbesondere Platons und Aristoteles.<sup>13</sup> Allerdings sind heutige Theologien auf unterschiedliche Weise spezifisch europäisch-neuzeitlich geprägt. Gegenwärtige christliche Theologie in Europa ist von der Auseinandersetzung mit verschiedenen geistigen und philosophischen Strömungen insbesondere im Gefolge der europäischen Aufklärung beeinflusst – von Idealismus, Religionskritik, Historismus, Existentialismus, Personalismus, Kritischer Theorie, Hermeneutik, Soziologie usw.<sup>14</sup> Es kann nicht vorausgesetzt werden, dass islamische Theologie in allen Kontexten denselben Einflüs-

---

9 Friedrich Wilhelm Graf, Wozu Theologie?, in: Florian Keisinger (Hg.), Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte, Frankfurt/New York 2003, 109–116, 109.

10 Jürgen Moltmann, What Is Christian Theology?, in: Theological Review 29 (2008), 31–58, 32.

11 Siehe dazu den Beitrag von Zishan Ghaffar in diesem Band.

12 Vgl. Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Bülent Ucar (Hg.), »Nahe ist dir das Wort ...«. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010.

13 Vgl. Gotthard Strohmaier, Hellas im Islam. Interdisziplinäre Studien zur Ikonographie, Wissenschaft und Religionsgeschichte, Wiesbaden 2003; Felix Klein-Franke, Die klassische Antike in der Tradition des Islam, Darmstadt 1980.

14 Vgl. dazu Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1998.

sen unterlag. Es gibt jedoch vergleichbare Prägungen beispielsweise durch die Philosophie Hans-Georg Gadamers.<sup>15</sup> Zudem sind auch die christlichen Theologien hier von einer großen Vielfalt geprägt und es gibt keinen definierten Kanon der Bezugstheorien. So ist auch eine Fülle an Theologien entstanden, die sich aus unterschiedlichen Bezugshorizonten ergeben.<sup>16</sup> Von einem Nachholbedarf islamischer Theologie zu sprechen, ist daher unangemessen. Gemeinsam können islamische und christliche TheologInnen aber an ihrer interdisziplinären Ausrichtung arbeiten, die notwendig ist, damit Theologie in der Gesellschaft verstanden werden kann. Es gibt analoge »Außenbeziehungen« etwa zur Pädagogik, Religionswissenschaft oder zu Herausforderungen durch Interkulturalität, Befreiung und Feminismus.

Ein weiteres gemeinsames Moment ist die gesellschaftlich-kontextuelle Verortung von Theologie. Zunehmend werden von christlicher und islamischer Theologie auch Antworten auf Fragen erwartet, welche die Lebenswirklichkeit der Einzelnen<sup>17</sup> und die Gesellschaft im Allgemeinen betreffen. Die Theologien müssen ihre Anschlussfähigkeit belegen, indem sie sich spezifizierten und kontextbezogenen gesellschaftlichen Fragen stellen. Beispielsweise werden inzwischen auch von der islamischen Theologie Positionierungen zu Fragen der Bioethik und der Biomedizin erwartet.<sup>18</sup> Solche Erwartungen erfordern sowohl ein religiöses als auch ein interdisziplinäres Verständnis jeweils spezifischer Problemfelder und möglicher Lösungen. Darauf müssen die Theologien also nicht nur pragmatisch-analytisch, sondern aus ihrem Inneren heraus reagieren.

Auch in ihrer inneren Gliederung sind Theologien keine starren Systeme, sondern unterliegen einem ständigen Wandel. Die Ursachen hierfür sind vielfältig. Bereits zwischen katholischer und evangelischer Theologie sind die Fächer und Disziplinen nicht deckungsgleich. Die aktuelle

---

15 Vgl. im Blick auf christliche Theologie *Bernd Jochen Hilberath*, *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses*, Düsseldorf 1978; im Blick auf islamische Theologie *Felix Körner*, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg 2005, 85 f., 113–126 u. ö.

16 Vgl. dazu etwa *Rosino Gibellini*, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995.

17 Siehe dazu die Beiträge von *Tarek Badawia* und *Jochen Sautermeister* in diesem Band.

18 Vgl. dazu *Thomas Eich/Helmut Reifeld* (Hg.), *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*, Sankt Augustin 2005.

Entwicklung an den verschiedenen Zentren für islamische Theologie in Deutschland zeigt, dass sich dort unterschiedliche Disziplinen und Fachbezeichnungen herausgebildet haben. Das Verhältnis der einzelnen theologischen Fächer zum Ganzen der Theologie ist eine ihrer Grundfragen. Im Blick auf christliche Theologie lässt sich festhalten: »Die Theologie« ist kein Fach, sie ist aber auch nicht einfach die Summe der Einzelfächer. Die Ausdifferenzierung der Theologie in verschiedene Fächer mit unterschiedlichen methodischen und inhaltlichen Fragestellungen ist die Art und Weise, wie das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis in der Theologie präsent ist.«<sup>19</sup> Welchen Stellenwert ein klassischer Fächerkanon<sup>20</sup> im Verhältnis zu modernen Fragestellungen und Zugängen hat, ist ebenfalls eine gemeinsame Problemstellung für islamische und christliche Theologie. Es führt wohl kein Weg hinter die Ausdifferenzierung der Methoden zurück, aber eine neue gemeinsame Herangehensweise und ein gemeinsamer Blick auf verbindende Grundfragen der Theologie sind wünschenswert. Die angesprochenen Herausforderungen im Blick auf gesellschaftliche Anschlussfähigkeit beeinflussen zudem das Selbstverständnis der Theologien auch was ihren Themen- und Fächerkanon betrifft, so dass dieser zwangsläufig einem kontextbezogenen Wandel unterworfen ist.

### 3. Zwischen Bekenntnisorientierung und Interreligiosität

Im Zusammenhang mit dem Aufbau bekenntnisorientierter islamischer Theologie in Deutschland stellt sich auch die Frage nach der interreligiösen Ausrichtung von Theologie neu. Auch wenn die Theologien an den Universitäten jeweils über eigene Organisationseinheiten verfügen, werden sie von außen zunehmend gemeinsam wahrgenommen.<sup>21</sup> Dies ist auch in den Empfehlungen des deutschen Wissenschaftsrates aus dem

---

19 *Trutz Rendtorff*, Ethik, Tübingen <sup>3</sup>2011, 52. Zu den unterschiedlichen theologischen Disziplinen vgl. etwa *Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet* (Hg.), *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000; *Michael Roth* (Hg.), *Leitfaden Theologiestudium*, Göttingen 2004.

20 Vgl. dazu aus islamischer Sicht *Gharaibeh*, *Zur theologischen Identität der Umma* (s. Anm. 8), 71–73. Eine Modifikation in Bezug auf den Kontext deutscher Universitäten wird nahegelegt von *Reinhard Schulze*, *Was ist islamische Theologie*, in: [www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/Schulze.pdf](http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/Schulze.pdf), 4.

21 Vgl. etwa *Walter Homolka/Hans-Gert Pöttering* (Hg.), *Theologie(n) an der Universität. Akademische Herausforderung im säkularen Umfeld*, Berlin 2013.

Jahr 2010 der Fall, die stark auf Beziehungen und Interaktionen zwischen den Theologien abheben: »Im deutschen akademischen System werden sich die genannten Wissensfelder der Islamischen Studien im akademischen Umfeld der christlichen Theologien entwickeln.«<sup>22</sup> Laut Yaşar Sarikaya sind der Dialog mit anderen Religionen, der seiner Auffassung nach zu einem religionstheologischen Inklusivismus führt, neben Interdisziplinarität sowie einer kritischen, reflektierenden und kontextbezogenen Grundhaltung Merkmale islamischer Theologie in Deutschland, mit denen sie sich von islamischer Theologie in mehrheitlich islamischen Kontexten unterscheidet.<sup>23</sup>

Ob interreligiöse Reflexionen ein Seitenaspekt von Theologie sind oder im Kontext einer pluralen Gesellschaft konstitutiv für jede Theologie sein müssen, wird derzeit unter dem Leitbegriff »interreligiöse Theologie« diskutiert. Reinhold Bernhardt versteht darunter gerade keine religionsübergreifende Universaltheologie, sondern eine interreligiöse Öffnung von Theologie: »(Ich votiere) für ein Konzept interreligiöser Theologie, das von der Verwurzelung der Theologin bzw. des Theologen in der je eigenen Tradition ausgeht, sich der grundlegenden und unaufhebbaren Alterität der anderen Religionstraditionen bewusst ist und doch die hermeneutische Kunst einübt, sich mit Empathie und Wertschätzung in sie einzudenken, sie möglichst von innen heraus zu verstehen und kreative Inspirationen für den eigenen christlichen Glauben von ihnen zu empfangen.«<sup>24</sup> Damit ist eine Denkbewegung beschrieben, die von der eigenen Tradition ausgeht und auf neue Erkenntnisse für diese aus der Begegnung mit anderen Religionen abzielt.

Dies deckt sich mit dem Grundanliegen des Theologischen Forums, das als Ort einer praktizierten interreligiösen Theologie verstanden werden kann. Von Anfang an hat es die Stärkung der interreligiösen Perspektive als eine Querschnittsaufgabe für Theologie eingefordert: »Der

---

22 Vgl. »Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen« (29.01.2010), in: [www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf](http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf), S. 56.

23 Yaşar Sarikaya, *Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland*, in: *Hikma 1* (2010), H. 1, 32–43, 34. Ähnlich *Bülent Ucar*, *Islamische Theologie in Deutschland? Die Ausbildung von Religionslehrern und Theologen an staatlichen Hochschulen*, in: *Herder Korrespondenz Spezial. Die unbekannte Religion. Muslime in Deutschland 2/2009*, 31–35.

24 *Reinhold Bernhardt*, *Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer »interreligiösen Theologie«*, in: *ders./Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 43–66, 45.

Blick auf die jeweils andere Religion soll daher nicht nur einer eigenen Disziplin überlassen werden, sondern auch Teil des Selbstverständnisses einer jeden Theologie werden.«<sup>25</sup> Dabei besteht die Besonderheit des Theologischen Forums darin, dass nicht nur die Gespräche selbst partnerschaftlich und paritätisch zwischen Christen und Muslimen gestaltet sind, sondern alle Schritte von der Klärung des thematischen Rahmens bis hin zur Präsentation der Ergebnisse des Dialogs gemeinsam entworfen und verantwortet werden.

Aufgrund des wieder gewachsenen Stellenwerts von Religion in der Öffentlichkeit, die eng mit der Wahrnehmung des Islams und interreligiösen Fragen verbunden ist,<sup>26</sup> gehen Interreligiosität und Gesellschaftsbezug von Theologie vielfach miteinander einher. Aufgrund eines hohen gesellschaftlichen Interesses besteht durch eine interreligiöse Öffnung von Theologie auch die Chance einer Stärkung von Theologie in der Öffentlichkeit.

#### 4. Themen und Fragestellungen

Im *ersten Teil* geht es um »historische und systematische Grundfragen«: Welche wechselseitigen Beeinflussungen gab es zwischen islamischer und christlicher Theologie, und welche Impulse können daraus für die Gegenwart hervorgehen? Was wird jeweils unter Theologie verstanden, und wie verhält sich der theologische zum säkularen Wissenschaftsdiskurs?

»Theologie und Glaubenserfahrung« ist Thema des *zweiten Teils*. Identitätsbildung als Prozess der Selbst-Reflexion und Theologie als Prozess der Reflexion über die Religion und ihre Quellen stehen in einer Wechselwirkung. Wie leistet Theologie eine solche Reflexion in der multikulturellen Situation der Gegenwart und angesichts zunehmend fragiler religiöser Identitäten? Wie kann Glaubenserfahrung, wie können individuelle und gesellschaftliche Aneignungen und Herausforderungen des Glaubens die theologische Reflexion befruchten?

Der *dritte Teil* beschäftigt sich mit »Offenbarung und Vernunft«. Islamische und christliche Theologie sind beide von Offenbarungsbezug und Vernunftgebrauch geprägt. Wie ist eine Offenbarungstheologie als Wissenschaft möglich? Wie wirken sich unterschiedliche Offenbarungsverständnisse und -inhalte auf Theologie aus?

---

25 [www.akademie-rs.de/1318.html](http://www.akademie-rs.de/1318.html) (»Interreligiöses Lernen als Grundparadigma«).

26 Vgl. etwa *José Casanova*, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 23 f.

Daran knüpfen Reflexionen zu »Tradition und Traditionskritik« im *vierten Teil* an. Traditionskritik ist keinesfalls nur ein modernes Phänomen. Vielfach ist sie auch Voraussetzung für die Fortschreibung von Traditionen. Wie kann Tradition in einem dynamischen Sinn verstanden werden? Wie kann Traditionskritik methodisch verfahren? Wo führt sie über Grenzen bisheriger Traditionen hinaus?

Im *fünften Teil* geht es um »Denkwege und Argumentationsformen«. Bereits in ihrer elementarsten Bedeutung als »Rede von Gott« ist der Theologie ein Moment kritischer Reflexion zu eigen. Dabei kann sie auch Vorbehalte markieren gegenüber dem Ansinnen, Gott als Gegenstand zu bestimmen. Was sind die Voraussetzungen und Bedingungen theologischer Erkenntnis und wo liegen ihre Grenzen? Welche erkenntnistheoretischen Prämissen liegen dem zugrunde?

Der *sechste Teil* ist »Interreligiösen und gesellschaftlichen Dimensionen von Theologie« gewidmet. Beides sind unterschiedliche Facetten des Kontextbezugs von Theologie. Inwiefern ist der Dialog eine konstitutive Grundlage von Theologie? Welche theologischen Konsequenzen ergeben sich aus dem Dialog? Wie kann Theologie als öffentliche Theologie verstanden und praktiziert werden?

Im abschließenden *siebten Teil* geht es rückblickend um »Zehn Jahre Theologisches Forum – eine Auswertung«. Hier finden sich die Ergebnisse einer externen Evaluation und einer theologischen Reflexion aus unterschiedlichen islamischen und christlichen Perspektiven. Wie ist das Theologische Forum in die Dialoglandschaft einzuordnen? Welche Wirkungen hat es erzielt? Welche Ergebnisse hat es hervorgebracht?

Es folgt ein zusammenfassender Beitrag, der Verbindungslinien zwischen den einzelnen Themenbereichen herausarbeitet und dabei auch die kritische Diskussion zu einzelnen Positionen zur Sprache bringt.

Manche Fragen im Spannungsfeld »zwischen Glaube und Wissenschaft«, wie z. B. das Verhältnis zu den Naturwissenschaften, können in diesem Rahmen nur andiskutiert werden und bedürfen einer vertieften Reflexion.<sup>27</sup> Angesichts des dynamischen Aufbauprozesses islamischer Theologie im deutschsprachigen Raum und angesichts des beständigen Wandels auch der christlichen Theologie kann dieser Band nur eine vorläufige Sicht bieten, die in den nächsten Jahren auszubauen und zu vertiefen ist.

---

27 Siehe dazu den Beitrag von *Dževad Hodžić* in diesem Band. Vgl. weiterführend etwa *Harun Küçük*, *Islam, Christianity and the Conflict Thesis*, in: *Thomas Dixon/Geoffrey Cantor/Stephen Pumfrey* (Hg.), *Science and Religion. New Historical Perspectives*, Cambridge 2010, 111–130.



I.

# Historische und systematische Grundlagen



# Christliche Theologie als Antwort auf die islamische Herausforderung

## Eine historische Perspektive

Stefan Schreiner

### 1. Prolegomena: das religionsgeschichtliche Problem

Von allem Anfang an haben Christen, christliche Theologen zumal, die Verkündigung Muhammads und in ihrer Folge das Entstehen des Islams als einer Religion und Religionsgemeinschaft mit eigenem Offenbarungs- und daraus hergeleitetem bzw. darin begründetem Wahrheitsanspruch auf der einen und die schnelle Ausbreitung dieser neuen Religion und des Herrschaftsbereiches ihrer Anhänger auf der anderen Seite als gesellschaftlich-politische nicht weniger denn als auch und gerade theologische Herausforderung empfunden. Konnte es nach christlicher Überzeugung doch gar nicht sein, dass sich *post Christum natum*, nach der im Christus (Messias) Jesus geschehenen Offenbarung, genauer: Selbstoffenbarung Gottes, noch einmal eine andere, neue göttliche Offenbarung ereignet. War die im Christus Jesus geschehene Selbstoffenbarung Gottes nach dem Zeugnis des Briefes an die Hebräer doch »ein für alle Mal« und »endgültig« geschehen (Hebr 7,27).

Entsprechend verunsichert war denn auch die Christenheit in Ost und West gleichermaßen; und es kann daher kaum überraschen, dass die Reaktionen auf diese – doppelte – islamische Herausforderung alles andere als einheitlich waren.<sup>1</sup> Nur zustimmen kann man John V. Tolan daher, wenn er schreibt: »Individual Christians, depending on their own experience with Muslims, their interests, prejudices, and preoccupations, portrayed Islam in very different ways. Polemicists wrote theological

---

1 Beredte Beispiele für die Vielfalt der Sichtweisen und Reaktionen auf das Aufkommen des Islams liefert u. a. die Quellensammlung von *Robert G. Hoyland*, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Analysis of the Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Islam*, Princeton 2007.

refutations of Islam; historians attempted to explain Islam's origins and expansion; lawyers defined the legal status of Muslims living in Christian lands; exegetes defined Islam's role in the divine plan; diplomats vilified or apologized for Muslims, depending on what kinds of alliances they were trying to justify; epic poets imagined Muslim warriors as embodiments either of demonic hostility or of chivalric ideals.<sup>2</sup> Und das ist im Wesentlichen durch die Jahrhunderte hindurch so geblieben.

Bei alledem kann und darf indessen nicht übersehen werden, dass sich Christen, Muslime und Juden, Christentum, Islam und Judentum, und dies seit Anbeginn ihres Nebeneinanders, bei aller Unterschiedlichkeit ihrer wechselseitigen Wahrnehmung, im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte in einer Weise gegenseitig beeinflusst haben, dass die Deutung ihrer chronologischen Abfolge als Mutter-Tochter-Verhältnis – wie dies bis heute weithin üblich ist, in populär(wissenschaftlich)en Darstellungen zumal – nicht nur mehr als fraglich, sondern im Grunde irreführend, da sachlich falsch ist. Geht doch jede der drei sich auf je ihre Weise auf Abraham zurückführenden Religionen den beiden anderen ebenso voraus, wie sie sich als Antwort auf die jeweils beiden anderen erweist und damit zugleich die Frage aufkommen lässt, ob Christentum, Islam und Judentum so geworden wären, wie sie geworden sind, wenn es die jeweils beiden anderen nicht gegeben hätte.

Judentum, Christentum und Islam entspringen derselben Quelle.<sup>3</sup> Rabbinisches Judentum und Christentum sind nach eigenem Zeugnis »Mutter(-)« und »Tochter(-Religion)« des jeweils anderen in einem. Wie das Christentum aus dem Spektrum des antiken Judentums hervorgegangen ist und seine Identität in permanenter Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von ihm entwickelt hat,<sup>4</sup> so entsteht das rabbinische Juden-

---

2 *John V. Tolan* (Hg.), *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, New York/London 1996, Introduction, XI; zur Sache ferner *Norman Daniel*, *Islam and the West. The making of an Image*, Edinburgh 1960 (Oxford <sup>3</sup>1993; reprint 2009); *Richard W. Southern*, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981; *John V. Tolan*, *Saracens. Islam in the medieval European imagination*, New York 2002; *ders.*, *Sons of Ishmael. Muslims through European eyes in the Middle Ages*, Gainesville 2008.

3 Vgl. dazu u. a. *Bertram Schmitz*, *Von der einen Religion Israels zu den drei Religionen Judentum, Christentum, Islam*, Stuttgart 2009.

4 Beleg dafür ist die endlose Reihe sogenannter *Adversus-Judaeos*-Texte, die »gegen die Juden« geschrieben sind, der Sache nach aber der innerchristlichen Selbstverständigung über die Inhalte des eigenen Glaubens und deren Auslegung dienen; vgl. dazu *Heinz Schreckenberg*, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, Bd. I: 1.–

tum wiederum nach eigener Aussage wesentlich als Antwort auf dieses sich formierende Christentum.<sup>5</sup> Den eindrücklichsten Beleg dafür liefert die Entstehung der Vorstellung von einer »mündlichen Tora« (*tora šebe'al peh*) im Gegenüber zur »schriftlichen Tora« (*tora bi-khtav*), nachdem die »schriftliche Tora« (*tora bi-khtav* in Gestalt der Septuaginta) von den Christen usurpiert, für die Juden obsolet geworden war.<sup>6</sup> Ähnliches gilt auch im Blick auf den Islam; auch er ist keineswegs »nur« die »Tochter(-Religion)« von Judentum und Christentum. Er ist genauso deren »Mutter(-Religion)«, wie nicht zuletzt dem Entstehen der jüdischen und christlichen arabischen Bibel zu entnehmen ist.<sup>7</sup> Oder anders formuliert: Das Christentum ist ebenso »vor- und nachjüdisch, vor- und nachislamisch«, wie Islam und Judentum »vor- und nachchristlich« zugleich sind.<sup>8</sup>

Ablesbar ist die Interdependenz der drei Religionen Christentum, Islam und Judentum insbesondere an deren Theologien – Theologie ver-

---

11. Jh., Bd. II: 11.–13. Jh.; mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, Bd. III: 13.–20. Jh., Frankfurt/Bern <sup>4</sup>1999, <sup>3</sup>1997, 1994, sowie *ders.*, Christliche *Adversus-Judaeos*-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst, Frankfurt u. a. 1999.

- 5 Vgl. dazu u. a. *Peter Schäfer*, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010; *ders.*, The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other, Princeton 2012; *Daniel Boyarin*, The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ, New York 2012.
- 6 So *expressis verbis* Midrasch Tanḥuma, *Ki Tissa* § 34, zu Ex 34,27; Babylonischer Talmud, *Berakhot* Bl. 5a. Vgl. dazu *Günter Stemberger*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München <sup>9</sup>2011, 43–58.
- 7 Dass sowohl die jüdische als auch christliche arabische Bibel eine Reaktion auf die Rezeption biblischer Geschichten in Koran und nachkoranischer islamischer Überlieferung sind, hat *Sidney Griffith*, The Bible in Arabic. The Scriptures of the »People of the Book« in the Language of Islam, Princeton/Oxford 2013, überzeugend nachgewiesen.
- 8 Dass hier das Judentum neben dem Islam als Gegenüber zum Christentum genannt wird, hat seinen Grund darin, dass aus Sicht christlicher Theologen Muslime und Juden – theologisch gesehen – im selben Boot sitzen und daher, wenn vom Islam die Rede ist, Judentum immer mitzudenken ist und umgekehrt; nicht ohne Grund werden *Muslim* und *Jude* (*Judaeus* et *Mahumetanus*) über Jahrhunderte in der theologischen Literatur als gleichbedeutende, austauschbare Begriffe verwendet. Vgl. dazu schon *Allan Harris Cutler/Helen Elmquist Cutler*, The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism, Notre Dame 1986.

standen im ganz allgemeinen Sinne einer intellektuellen Rechenschaft<sup>9</sup> –, die die Inhalte des jeweiligen Glaubens und damit das Proprium ihres jeweiligen religiösen Selbstverständnisses abbilden.

Das heißt nicht zu unterstellen, dass Christen, Muslime und Juden ohne die jeweiligen beiden anderen, also aus sich heraus, keine Theologie hervorgebracht hätten.<sup>10</sup> Wohl aber stellt sich aus der Rückschau auf die drei Theologiegeschichten schon die Frage, ob die drei Theologien – und damit eben auch die drei Religionen – ohne deren jeweils doppeltes Gegenüber dieselbe Entwicklung genommen hätten. Besonders deutlich zeigt sich dies im Blick auf die christliche Theologie, die sich immer wieder explizit als Antwort auf die islamische (und jüdische) Herausforderung erweist. Das gilt für die orthodoxen, byzantinischen und orientalischen Kirchen und ihre Theologien nicht anders als für die Theologie der Kirchen des lateinischen Westens.

Wenn auch der an dieser Stelle jetzt erforderliche Durchgang durch die Theologiegeschichte(n) hier nicht erfolgen kann – selbst die Andeutung eines die Theologiegeschichte(n) durchziehenden roten Fadens wäre schon eine der Kühnheit der Ignoranz bedürftige Vermessenheit –, hoffe ich mit den folgenden ausgewählten Beispielen gleichwohl einige Anhaltspunkte geben zu können, die die These von der Interdependenz der Theologien aus der Perspektive der christlichen Theologie zu belegen und zu bestätigen geeignet sind.

## 2. Von Johannes von Damaskus zu Thomas von Aquin

Die nachgerade klassischen Beispiele, den hier interessierenden Sachverhalt zu illustrieren, sind für den Bereich des byzantinischen Christentums bekanntermaßen Johannes von Damaskus und für den Bereich des lateinischen Christentums Thomas von Aquin.

---

9 Zu diesem Begriff vgl. *Stefan Schreiner*, Islamische Theologie – eine theologische Islamwissenschaft? Zur konzeptionellen Differenz und institutionellen Abgrenzung zwischen islamischer Theologie und Islamwissenschaft, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 29 (2012), 32–47, 35 f.

10 Die Behauptung *Friedrich Wilhelm Grafts*, Theologie, in: *Florian Keisinger/Steffen Seischab/Angelika Steinacher* (Hg.), *Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt/New York 2003, 109–116, 109, »nur das Christentum hat unter den großen Religionen eine rationale, wissenschaftliche Theologie hervorgebracht«, ist mit mehr als einem Fragezeichen zu versehen.

Johannes von Damaskus (um 650–754), der als der Letzte der Kirchenväter betrachtet wird, hat mit seinen Werken den Inbegriff dessen geschaffen, was »Orthodoxie«, rechter Glaube bedeutet, insofern als er in seinem monumentalen dreiteiligen Hauptwerk »Quelle der Erkenntnis/des Wissens« den Inhalt des orthodoxen Glaubens und damit die kirchliche Lehre verbindlich darlegt. Er tut dies zum einen in der Auseinandersetzung mit der (den) antiken nichtchristlichen Philosophie(n) und zum anderen in doppelter Abgrenzung, zum einen gegen die christlichen Häresien (nicht nur seiner Zeit) und zum anderen gegen die »ismaelitischen« bzw. »saraszenischen« und »jüdischen« Häresien, wie schon ein Blick auf den Aufbau seines eben genannten Werkes zu erkennen gibt.

Im ersten Teil (»Dialektik«) behandelt Johannes die antike(n) nichtchristliche(n) Philosophie(n). Im Anschluss daran beschreibt er im zweiten Teil (»Über die Häresien«) 100 Häresien, in die in Kapitel 100/101 der Islam eingereiht ist.<sup>11</sup> Was den Islam zu einer in die Reihe der (christlichen) Häresien einzureihenden *Häresie* macht, ist die im Koran enthaltene falsche Christologie, wie Johannes anhand von fünfundzwanzig Koranzitaten und deren Interpretation darlegt. (Johannes' Koranzitate gehören übrigens zu den frühesten Belegen der Existenz des Korans.) Die koranische Christologie identifiziert Johannes als arianische Häresie, und er kennt auch deren Ursprung: Der Legende nach soll es Muhammads »Lehrer«, der arianische Mönch Sergius-Bahīrā, gewesen sein, der ihm diese falsche Christologie beigebracht hat.<sup>12</sup> Im dritten Teil (»Genauere Darlegung des rechten Glaubens«) schließlich expliziert Johannes anhand des chalkedonensischen Bekenntnisses die Inhalte des christlichen Glaubens und bestimmt damit, was die richtige kirchliche Lehre ist. Im Zentrum steht dabei die ausführliche Darlegung der richtigen Christologie (Buch III, Kapitel 1–29),<sup>13</sup> die der zu den Häresien gerechneten »falschen« Christologie des Korans entgegengestellt wird.

Wenn auch die Echtheit dieses Kapitels 100/101 seit langem umstritten ist, gibt es dennoch keinen Grund, den hier angesprochenen Zusam-

---

11 Das Kapitel ist separat ediert (griechisch und deutsch) in: *Reinhold Gleil/Adel Theodor Houry*, Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam, Würzburg/Altenberge 1995, 74–83 und 185–199 (Erläuterungen). Zur Sache vgl. *Daniel J. Sahas*, John of Damascus on Islam. The »Heresy of the Ishmaelites«, Leiden 1972.

12 Vgl. zu dieser in mehreren Versionen überlieferten Legende *Barbara Roggema*, The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam, Leiden/Boston 2009.

13 [www.orthodox.net/fathers/exactidx.html](http://www.orthodox.net/fathers/exactidx.html)

menhang zwischen der Christologie des Korans und der Zentralstellung der Christologie in Johannes' Darlegung des christlichen Glaubens zu bestreiten. Selbst wenn das Kapitel 100/101 des Buches »Über die Häresien« nicht von ihm stammen sollte, wird ihm die koranische Christologie nicht nur nicht unbekannt, sondern als der entscheidende Differenzpunkt und damit als Demarkationslinie zwischen Christentum und Islam gegenwärtig gewesen sein. Dass es in der Tat – auch aus der Sicht der (zeitgenössischen) Muslime – gerade die Christologie war (und bis heute geblieben ist), an der sich die Geister geschieden haben, belegen auf bis heute höchst eindrucksvolle Weise die Inschriften am inneren Oktogon der »Kuppel über dem Felsen« (*qubbat aṣ-ṣaḥra*), des Felsendoms in Jerusalem, die der Bauinschrift zufolge »'Abd al-Malik [b. Marwān; 646/685–705 Damaskus], der Diener Gottes und Gebieter der Gläubigen, im Jahre 72 [= 691] erbaut hat; möge Gott sie von ihm annehmen und Gefallen an ihr haben. Amen. Herr der Welten, Gott gebührt das Lob«<sup>14</sup>. Denn erbaut worden ist die »Kuppel über dem Felsen« als Antwort auf die Grabes- bzw. richtig: Auferstehungskirche (*Anastasis*), mit der sie ihre dreiteilige Grundstruktur teilt. Wie die Grabes- bzw. Auferstehungskirche in Architektur umgesetzte Theologie ist, so ist es auch die »Kuppel über dem Felsen«, deren Inschriften nach dem Willen des Bauherrn als Proklamation des neuen, wahren Glaubens gelesen und verstanden werden sollen.

Dass Johannes diese am inneren Oktogon des Felsendoms angebrachten Inschriften und deren Zweck kannte, ist nicht nur nicht auszuschließen, sondern vielmehr als zumindest sehr wahrscheinlich anzunehmen. Hatte er doch von seinem Vater das Amt des Damaszener *Protosymboulos* (Hauptrates) übernommen und unter dem Kalifen 'Abd al-Malik ausgeübt. Damit war er einer von denen, die zum engeren Kreis des Bauherrn gehörten. Freilich ließen ihn am Kalifenhofe einsetzende christenfeindliche Tendenzen den Staatsdienst quittieren; und noch vor dem Jahr 700 war er dann mit seinem Adoptivbruder Kosmas ins Kloster Mar Saba in der Nachbarschaft von Jerusalem eingetreten.

Wie eben gesagt, haben die Inschriften des Felsendoms Proklamationscharakter. Zugleich markieren sie die Demarkationslinie zwischen wahrer und falscher Christologie und damit zwischen wahren und falschem Glauben:

---

14 Fotografische Reproduktion der Texte in: *Oleg Grabar, The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996, 92–99, englische Übersetzung ebd. 60.

Im Schriftband auf der Innenseite des inneren Oktogons werden der Reihe nach, mit jeweils entsprechenden Zwischenbemerkungen, die wesentlichen, dem christologischen Dogma der Christen widersprechenden Verse des Korans zitiert. Auf der Südseite beginnend und dann entgegen dem Uhrzeigersinn umlaufend sind dies die auf den ersten Teil der *Šahāda* (*bi-sm Allāh ar-raḥmāni ar-raḥīm; lā ilāha illa Allāh waḥdahu lā šarīka lahu*) »Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers; es gibt keinen Gott außer Gott allein; Er hat keinen Gefährten«) folgenden Koranverse Sure 64,1; 57,2; 33,56; 4,171; 4,172; 19,33; 19,34–36; 3,18–19. Den »roten Faden« bildet der nicht weniger als sechsmal eingeflochtene Satz: *lā šarīka lahu* »Er hat keinen Gefährten«.

Diesen dem christologischen Dogma widersprechenden Versen stehen auf der Außenseite des inneren Oktogons die wesentlichen Aussagen über Gott und zur koranischen Prophetologie gegenüber. Wiederum auf der Südseite beginnend und entgegen dem Uhrzeigersinn umlaufend sind dies (gleichfalls mit entsprechenden Zwischenbemerkungen) die Koranverse Sure 112,1–4; 33,56; 17,111; 64,1; 57,2). Hier bildet den »roten Faden« die gleichfalls sechsmal eingeflochtene, in diesem Falle vollständig zitierte *Šahāda* (*bi-sm Allāh ar-raḥmāni ar-raḥīm; lā ilāha illa Allāh waḥdahu lā šarīka lahu; [wa-]Muḥammad rasūl Allāh*) »Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers; es gibt keinen Gott außer Gott allein; Er hat keinen Gefährten; [und] Muhammad ist der Gesandte Gottes«).<sup>15</sup>

Es wäre ein ohne Zweifel ebenso interessantes wie lohnendes Thema, die Inschriften im Jerusalemer Felsendom und die Koranzitate in Kapitel 100/101 des Buches *Über die Häresien* einerseits und Johannes' Exposé der Christologie im Buch III des dritten Teils seines Hauptwerkes andererseits im Vergleich zu untersuchen. Freilich würde dies über den hier gebotenen Rahmen weit hinausgehen. Bestätigen aber würde dies m. E. den hier beschriebenen Zusammenhang, so dass die Frage berechtigt oder zumindest erlaubt erscheint, ob die Christologie in Johannes' Exposé des christlichen Glaubens auch dann diese zentrale Rolle

---

15 Die Inschriften sind arabisch und englisch nachlesbar unter: [www.rippin.ca/islam/dome.htm](http://www.rippin.ca/islam/dome.htm); und: <http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Inscriptions/DoTR.html>; zur Sache vgl. *Estelle Whelan*, *Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an*, in: *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998), 1–14. – Eine von der üblichen Lesung abweichende Lesung und Deutung offerierte *Christoph Luxenberg*, *Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem*, in: *Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin* (Hg.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, 124–147.

gespielt hätte, wenn Johannes die diesbezügliche islamische Herausforderung nicht wahrgenommen hätte.

Ein ähnlicher Zusammenhang lässt sich auch bei Thomas von Aquin (um 1225–1274) beobachten, in dessen Werk Johannes von Damaskus übrigens – und dies wohl nicht zufällig – der meistzitierte Kirchenvater ist. Immerhin lag der dritte Teil des Hauptwerks des Johannes seit 1153/54 unter dem Titel *De fide orthodoxa* (heute als *Expositio fidei* zitiert) in vollständiger lateinischer Übersetzung durch Burgundio von Pisa vor. Freilich ist es nicht allein Johannes von Damaskus, dessen Einfluss hier spürbar ist.

Doch wie bei ihm, so ist es auch bei Thomas von Aquin eine apologetische Absicht, die die Schreibfeder führte. Und das erste seiner beiden theologischen Hauptwerke, die um 1260 entstandene vierteilige *Summa contra Gentiles* (»Summa gegen die Heiden«), manchmal auch nach dem Untertitel *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* (»Buch von der Wahrheit des katholischen Glaubens gegen die Irrtümer der Ungläubigen«) genannt, zeigt schon im Titel an, welches Ziel hier verfolgt wird. Wie die *Summa contra Gentiles* letztlich nur von ihrem islamischen und jüdischen Kontext her verständlich ist,<sup>16</sup> so ist sie ebenso eine unmittelbare Antwort auf die Herausforderung, die dieser Kontext bedeutete. Bedenkt man dazu, dass die *Summa contra Gentiles* gleichsam auch das Inhaltsverzeichnis seines zweiten, eigentlichen theologischen Hauptwerkes bildet, das Thomas zwischen 1265 und 1273 verfasst hat, aber Fragment geblieben ist, gemeint ist die *Summa theologica* bzw. *Summa theologiae* (»Theologische Summe« bzw. »Summe der Theologie«), lässt sich unschwer erkennen, in welchem starkem Maße es »diese anderen«, die *gentiles* bzw. *infideles* waren, die Thomas den Anlass zur Darlegung des richtigen Glaubens und damit zur theologischen Selbstvergewisserung gegeben haben.

Aus Zeit- und Platzgründen kann hier indessen nicht weiter auf Thomas von Aquin eingegangen werden; stattdessen soll der Blick auf

---

16 Vgl. dazu *Etienne Gilson*, *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, Notre Dame 1994; *David Burrell*, Art. *Thomas Aquinas*, in: *David Thomas* u. a. (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Brill Online, 2014 = [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/thomas-aquinas-COM\\_24918](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/thomas-aquinas-COM_24918); und *John Tolan*, Art. *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra gentiles*, in: ebd., [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/liber-de-veritate-catholicae-fidei-contra-errores-infidelium-qui-dicitur-summa-contra-gentiles-COM\\_24919](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/liber-de-veritate-catholicae-fidei-contra-errores-infidelium-qui-dicitur-summa-contra-gentiles-COM_24919)

ein weiteres, nicht weniger eindrückliches Beispiel für die Interdependenz der Theologien und den im Thema genannten Antwortcharakter christlicher Theologie auf die islamische Herausforderung gelenkt werden.

### 3. Die *Collectio Toletana* genannte Schriftensammlung und ihre Rezeptionsgeschichte

Hervorgegangen ist die als *Collectio Toletana* (Toledanische Sammlung) bekannt gewordene Sammlung theologischer Schriften, die sich seit dem 12. Jahrhundert einem roten Faden gleich durch die Theologiegeschichte West-, Mittel- und Osteuropas zieht, aus der sogenannten »Übersetzer-schule von Toledo« (*La escuela de traductores de Toledo*),<sup>17</sup> jener Institution beispiellosen Kulturtransfers, deren Idee von Petrus (Pierre Maurice de Montboissier) Venerabilis OSB (1092 oder 1094–1156), seit 1122 Abt des Klosters Cluny, angeregt und von Francis Raymond de Sauvetât OSB (Raimundo de Toledo) (1130–1187), von 1125–1152 Erzbischof von Toledo zur Zeit Alfonsos VII. (1105/1126–1157) von León und Kastilien, und Rodrigo Jiménez de Rada OSB (1170–1247), Erzbischof von Toledo und Chronist<sup>18</sup> am Hofe Alfonsos VIII. (1155/1158–1214), in die Tat umgesetzt worden ist. Ihr Ziel war es, das antike und darauf aufbauende arabische (und hebräische) Wissen des Mittelalters durch Übersetzung zunächst ins Lateinische und dann auch in andere westeuropäische Sprachen zugänglich zu machen.<sup>19</sup> Im Mittelpunkt des hier interes-

---

17 *José S. Gil*, *La escuela de traductores de Toledo y los colaboradores judíos*, Toledo 1985; *Danielle Jacquart*, *L'école des traducteurs*, in: *Louis Cardail-lac* (Hg.), *Tolède XII<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup>. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, Paris 1991, 177–191; *Ana María López Álvarez* u. a., *La escuela de traductores de Toledo*, Toledo 1996; *Marietta Gargatagli*, *La historia de la escuela de traductores de Toledo*, in: *Quaderns – Revista de traducció* 4 (1999), 9–13; *John Freely*, *Platon in Bagdad. Wie das Wissen der Antike zurück nach Europa kam*, Stuttgart 2012, 161–182. – Zur Bibliographie vgl. ferner: *Clara Foz*, *Bibliografía sobre la escuela de traductores de Toledo*, in: *Quaderns – Revista de traducció* 4 (1999), 85–91.

18 Verfasser von: *Historia Arabum*; *Historia Hunnorum*; *Historia Ostrogothorum*; *Historia Romanorum*; *Historia gothica* und *De rebus Hispaniae*.

19 Zur Bibliographie der Übersetzungen vgl. *Heinrich Ferdinand Wüstenfeld*, *Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Göttingen 1877; *Moritz Steinschneider*, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Teil I: *Schriften*

sierenden Teils des Übersetzungswerkes steht die erste lateinische Koranübersetzung.

Anders als die byzantinischen und anderen ostkirchlichen Theologen, von denen nicht wenige unter der Herrschaft des Islams lebten und Arabisch beherrschten, hatten die Theologen im lateinischen Westen bis ins 12. Jahrhundert hinein, bis in die Zeit der Kreuzzüge keinen Zugang zu islamischen Quellen. Der erste, der aus dem Arabischen übersetzte Koranverse auf Lateinisch zitierte, war der oben erwähnte Petrus Alfonsi, und die von ihm in seinen *Dialogi contra Judaeos (titulus 5)* zitierten Koranverse veranlassten Petrus Venerabilis 1142, seinen des Arabischen mächtigen Ordensbruder, den Theologen und Astronomen Robert von Ketton OSB (Robertus Kettenensis; 1110[?]-1160[?]),<sup>20</sup> zu beauftragen, den Koran ins Lateinische zu übersetzen.

Gemeinsam mit dem Philosophen, Astronomen und Mathematiker Hermann von Carinthia (Herman Alamanus, Herman Dalmatin, Sclavus Dalmata, Herman el Dálmata, Herman Koroški; um 1100–um 1160)<sup>21</sup> und – dem nicht identifizierten – Muhammad *dem Sarazenen* sowie dem Latinisten Petrus von Poitiers begann Robert von Ketton den Koran ins Lateinische zu übersetzen; 1143 war das Werk abgeschlossen. Unter dem Titel *Lex Mahumet pseudoprophete que arabice Alchoran, id est collectio preceptorum, vocatur* sollte diese erste lateinische Koranübersetzung für Jahrhunderte *die* Koranübersetzung und Referenzquelle für Generationen von Theologen werden und bleiben, die daraus ihr Wissen über den Islam bezogen.<sup>22</sup>

---

bekannter Übersetzer, Teil II: Übersetzungen von Werken bekannter Autoren, deren Übersetzer unbekannt oder unsicher sind, Wien 1905/1906, Neudruck: Graz 1956; *Carlos Alvar*, Traducciones y traductores. Materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media, Alcalá de Henares 2010.

20 *Thomas E. Burman*/Óscar de la Cruz Palma/Cándida Ferrero Hernández, Art. Robert of Ketton, in: *Thomas*, Relations (s. Anm 16), [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/robert-of-ketton-COM\\_24229](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/robert-of-ketton-COM_24229)

21 Óscar de la Cruz Palma/Cándida Ferrero Hernández, Art. *Hermann of Carinthia*, in: ebd., [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/hermann-of-carinthia-COM\\_23316](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/hermann-of-carinthia-COM_23316)

22 *Thomas E. Burman*, Reading the Qur'ān in Latin Christendom 1140–1560, Philadelphia 2007, 12–121; *Thomas E. Burman*, Art. *Lex Mahumet pseudoprophete que arabice Alchoran, id est collectio preceptorum, vocatur*, in: *Thomas*, Relations (s. Anm 16), [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/lex-mahumet-pseudo-prophete-que-arabice-alchoran-id-est-collectio-preceptorum-vocatur-COM\\_24230](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/lex-mahumet-pseudo-prophete-que-arabice-alchoran-id-est-collectio-preceptorum-vocatur-COM_24230)

Neben dem lateinischen Koran umfasst das *Corpus Toletanum* (*Collection Toletana*) einige weitere von Petrus Venerabilis selber aus Gründen christlicher Apologetik zum Zweck antiislamischer Polemik ausgewählte Bücher, deren Übersetzungen er eigens in Auftrag gegeben hat. Zu nennen sind hier

- die von Petrus von Toledo übersetzte *Apologie des al-Kindī* (*Risālat ‘Abd Allāh b. Ismā‘īl al-Hāšimī ilā ‘Abd al-Masīh b. Ishāq al-Kindī yad ‘ūhu bihā ilā l-Islām wa-risālat ‘Abd al-Masīh ilā l-Hāšimī yaruddu bihā ‘alaihi wa-yad ‘ūhu ilā l-Naṣrāniyya*)<sup>23</sup> – ein wohl aus dem 9. Jahrhundert stammender fiktiver, polemisch-apologetischer Dialog zwischen einem Muslim namens ‘Abd Allāh b. Ismā‘īl al-Hāšimī (»Diener Gottes, Sohn Ismaels aus dem Stamm der Hāšim«) und einem Christen namens ‘Abd al-Masīh b. Ishāq al-Kindī (»Diener Christi, Sohn Isaaks aus dem Stamm der Kindā«). Da man diese Apologie fälschlicherweise dem arabisch-islamischen Philosophen Abū Ya‘qūb b. Ishāq al-Kindī (um 800–873) zugeschrieben hatte, stand sie in entsprechend hohem Ansehen.
- das von Herman von Carinthia übersetzte *Liber de generatione Mahumet*,<sup>24</sup> eine lateinische Version des *Kitāb al-Anwār* (»Buch der Lichter«) des Abū l-Ḥasan al-Bakrī (13. Jh.), das erzählt, (a) wie das mystische Licht (*nūr, lumen*) als Zeichen wahren Prophetentums von Adam auf Muhammad gekommen ist, (b) sodann von Muhammads Geburt (*de natiuitate Mahumet*) und den sie begleitenden Wundern (*prodigia*) und (c) vom Besuch der drei Engel, die Muhammads Herz im Schnee waschen.
- das ebenfalls von Hermann von Carinthia übersetzte *Liber de doctrina Mahumet*,<sup>25</sup> einer (apokryphen) Kontroverse zwischen dem Juden ‘Abdallah ben Salam (d. i. Abū l-Ḥārīt ‘Abd Allāh b. Salām,

23 Laura Bottini, Art. *Risālat ‘Abdallāh ibn Ismā‘īl al-Hāšimī ilā ‘Abd al-Masīh ibn Ishāq al-Kindī yad ‘ūhu bihā ilā l-Islām wa-risālat al-Kindī ilā l-Hāšimī yaruddu bihā ‘alayhi wa-yad ‘ūhu ilā l-Naṣrāniyya*, in: ebd., [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/risalat-abdallah-ibn-ismail-al-hashimi-ila-abd-al-masih-ibn-ishaq-al-kindī-yaduhu-biha-ila-l-islam-wa-risalat-al-kindī-ila-l-hashimi-yaruddu-biha-alayhi-wa-yaduhu-ila-l-nasraniyya-COM\\_23659](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/risalat-abdallah-ibn-ismail-al-hashimi-ila-abd-al-masih-ibn-ishaq-al-kindī-yaduhu-biha-ila-l-islam-wa-risalat-al-kindī-ila-l-hashimi-yaruddu-biha-alayhi-wa-yaduhu-ila-l-nasraniyya-COM_23659)

24 Óscar de la Cruz Palma/Cándida Ferrero Hernández, Art. *Liber de generatione Mahumet*, in: ebd., [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/liber-de-generatione-mahumet-COM\\_23317](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/liber-de-generatione-mahumet-COM_23317)

25 Dies., Art. *Liber de doctrina Mahumet*, in: ebd., [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/liber-de-doctrina-mahumet-COM\\_23318](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/liber-de-doctrina-mahumet-COM_23318)

gest. 663/4) und dem Propheten Muhammad – es beginnt mit der Ankündigung Gabriels, dass einige Gelehrte zu Muhammad kommen werden, um ihn über seine Lehre zu befragen, und berichtet dann, wie vier Juden sich an Muhammad wenden und Antworten auf verschiedene Fragen verlangen, in denen der Prophet zentrale Aspekte seiner Lehre entfaltet. Als Sprecher der vier jüdischen Gelehrten figuriert Abdias (= ‘Abd Allāh b. Salām). Eine ähnliche Geschichte erzählte man übrigens im 16. Jahrhundert von einem Besuch, den drei Rabbiner bei Martin Luther gemacht haben mit demselben Ziel: sich über den Inhalt seiner Lehre informieren zu lassen.<sup>26</sup> Es wäre interessant zu untersuchen, ob es einen Zusammenhang zwischen beiden Geschichten gibt.

- die von Robert von Ketton übersetzte *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum* (oder *Fabulae Sarracenorum*),<sup>27</sup> die die Geschichte von der Erschaffung der Welt, über die Propheten und die Genealogie Muhammads, sein Leben und seine Taten bis zur Zeit des zweiten Umajjaden-Kalifen al-Yazīd I. (680–683) erzählt. Das arabische Original ist bislang nicht aufgefunden. Sollte es gefunden werden und sich die *Chronica* als wirkliche Übersetzung erweisen, wäre sie das früheste Zeugnis arabisch-islamischer Historiographie.
- Auf der Basis dieser eben genannten Übersetzungen verfassten sodann Robert von Ketton seine systematische Zusammenfassung der *Lex Saracenorum seu Alchoran* und Petrus Venerabilis seine *Summa totius haeresis ac diabolicae sectae Saracenorum siue Hismahelitarum*; ferner *Liber contra sectam siue haeresim Saracenorum, libri II*, und die *Epistola Petri Cluniacensi ad Bernardum Claraevallis*,<sup>28</sup> die der Widerlegung der sarazenischen Häresie dienen sollen mit dem Ziel, die Ausbreitung des Islams zu

---

26 Vgl. dazu Stefan Schreiner, Was Luther vom Judentum wissen konnte, in: Heinz Kremers/Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 1985, 58–71, 65.

27 Óscar de la Cruz Palma/Cándida Ferrero Hernández, Art. *Chronica mendosa et ridicula Sarracenorum*, in: Thomas, Relations (s. Anm. 16), [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/chronica-mendosa-et-ridicula-sarracenorum-COM\\_24337](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/chronica-mendosa-et-ridicula-sarracenorum-COM_24337)

28 Reinhold F. Gleis (Hg.), Petrus Venerabilis: Schriften zum Islam, Altenberge 1985.

stoppen und gleichzeitig die Reconquista theologisch zu rechtfertigen und zu stärken.<sup>29</sup>

#### 4. Theodor Biblianders Koran Ausgabe und ihre Rezeptionsgeschichte

Welch wichtige Rolle diese *Collectio Toletana* nicht allein in der Auseinandersetzung mit dem Islam, sondern ebenso für die innerchristliche Selbstverständigung und Theologie, mithin in der christlichen Theologiegeschichte spielen sollte, illustriert deren intensive Rezeptionsgeschichte, die – wiederum nicht ohne Grund – im 16./17. Jahrhundert, in Zeiten des Vormarschs des Osmanischen Reiches auf dem Balkan und damit einhergehender verstärkter Auseinandersetzung mit dem Islam also, ihre Blütezeit erlebte, ablesbar nicht zuletzt an der zweimal kurz nacheinander verlegten Koran Ausgabe Theodor Biblianders (Basel 1543, <sup>2</sup>1550).<sup>30</sup>

MACHVMETIS SARACENORVM PRINCIPIS, EIVSQUE SVCCESORVM VITAE, AC DOCTRINA, IPSEQUE ALCORAN, Quo uelut authentico legum diuinarum codice Agareni & Turcae, alijque CHRISTO aduersantes populi reguntur, quae ante annos cccc, uir multis nominibus, Diui quoque Bernardi testimonio, clarissimus, D. Petrus abbas Cluniacensis per uiros eruditos, ad fidei Christianae ac sanctae matris Ecclesiae propugnationem, ex Arabica lingua in Latinam rransferri curauit. His adiunctae sunt CONFVTATIONES multorum, & quidem probatissimorum authorum, Arabum, Graecorum, & Latinorum, una cum excellentissimi Theologi MARTINI LVTERI praemonitione. Quibus uelut instructissmia fidei Catholicae propugnatorum acie, peruersa dogmata & tota superstitio Machumetica profligantur. Adiunctae sunt etiam, Turcarum, qui non tam sectatores Machumeticae uaesaniae, quam uindices & propugnatores, nominisque Christiani acerrimos hostes aliquot iam seculis

---

29 *Dominique Iogna-Prat/John Tolan*, Art. *Peter of Cluny*, in: *Thomas, Relations* (s. Anm 16), [http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/peter-of-cluny-COM\\_24376](http://referenceworks.brillonline.com/entries/christian-muslim-relations/peter-of-cluny-COM_24376)

30 *Christian Moser*, Theodor Bibliander (1505–1564). Annotierte Bibliographie der gedruckten Werke, Zürich 2009. Zur Sache vgl. *Johann Fück*, Die Arabischen Studien in Europa: bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955, 3–9; ausführlich: *Hartmut Bobzin*, Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Würzburg 2008.

praestiterunt, res gestae maxime memorabiles, a DCCCC annis ad nostra usque tempora, Basileae 1543 (tom. I – III).<sup>31</sup>

Biblianders Koranausgabe ist freilich weit mehr als »nur« eine Ausgabe des Korans in Robert von Kettons lateinischer Übersetzung. Der lateinische Korantext füllt im ersten der drei Teile gerade mal die Seiten 8 bis 188, etwa ein Fünftel des Gesamtwerkes also. Gleichwohl hat sie weitere Übersetzungen in west- und osteuropäische Sprachen und entsprechende Bearbeitungen angeregt, auf die hier indessen nicht weiter eingegangen werden kann.

Schon ein flüchtiger Blick auf das Inhaltsverzeichnis der drei Bände der Bibliander'schen Koranausgabe zeigt, dass es sich hier um eine kleine, zwischen zwei Buchdeckeln versammelte theologische Bibliothek handelt. Denn neben dem lateinischen Korantext findet sich im ersten Teil die gesamte *Collectio Toletana* wieder, die im zweiten und dritten Teil ergänzt wird um mehr als 20 weitere theologische Werke aus verschiedenen Jahrhunderten, die sich je auf ihre Weise mit dem Islam und dem Koran kritisch auseinandersetzen und zum Ziel haben, die *essentials* der christliche Lehre und deren Wahrheit gegen den Koran und den Islam zu behaupten.

Dabei sind es nicht nur Autoren aus der vorreformatorischen Zeit, die hier zu Wort kommen. Im Gegenteil, nicht zuletzt die drei Texte Martin Luthers, die in Biblianders Koranausgabe aufgenommen worden sind, belegen, dass – wie Thomas Kaufmann schrieb – auch »die Reformatoren [...] jene Strategie« fortgesetzt haben, »eine abgelehnte geistige oder religiöse Überlieferung dadurch zu bekämpfen, dass man ihre zentralen Texte veröffentlichte«,<sup>32</sup> um sie anschließend zu widerlegen, wie den zahlreichen der Koranausgabe Biblianders beigefügten *Confutationes* zu entnehmen ist. Sei es doch seit den Zeiten der alten Kirche – so Theodor Bibliander in seiner seine Koranausgabe rechtfertigenden Vorrede – Pflicht der Theologen gewesen, sich mit den Häresien zu befassen, um diese erfolgreich zu widerlegen. Zudem habe Petrus Venerabilis »im Zusammenhang seiner Übersendung der Koran-Übersetzung Robert von Kettons an Bernhard von Clairvaux dazu aufgefordert [...],

---

31 Online zugänglich sind die drei Teile unter: [http://www.e-rara.ch/bau\\_1/content/titleinfo/59463](http://www.e-rara.ch/bau_1/content/titleinfo/59463)

32 *Thomas Kaufmann*, *Der Anfang der Reformation: Studien zur Kontextualität der Theologie. Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2012, 117.

gegen die mohammedanische Häresie in Kenntnis ihrer heiligen Schrift zu schreiben«<sup>33</sup>.

Auf dieser Linie lag schon der Beschluss des Konzils von Vienne 1311, an den theologischen Fakultäten Lehrstühle für Hebräisch, Arabisch und Syrisch einzurichten, um dadurch die Absolventen des theologischen Studiums in die Lage zu versetzen, die Lehren der Ungläubigen umso wirksamer widerlegen und bekämpfen zu können.

Bei näherem Hinsehen indessen erweisen sich diese *Confutationes*, oder wie die Titelworte der diesbezüglichen Schriften auch immer lauten, die im Laufe der Jahrhunderte aus dem eben genannten Anlass geschrieben worden sind, mit ihren jeweiligen Kritikpunkten zugleich als Kompendien christlicher Theologie, insofern nämlich, als die einzelnen Themen dieser *Confutationes*, die Gegenstände der Widerlegung und damit auch die Agenda der Auseinandersetzung mit dem Koran und dem Islam nicht vom Koran und dem Islam her, sondern von den Interessen und Erfordernissen christlicher Theologie und deren Fragestellungen bestimmt worden sind. Das erklärt denn auch, warum es immer wieder die zentralen Themen christlicher Theologie sind – die Lehre von der Offenbarung und der Hl. Schrift, die Christologie, die Rechtfertigungslehre, Erlösung und Heil oder die Eschatologie –, die im Mittelpunkt stehen, auch wenn sie in den islamischen Texten, auf die Bezug genommen wird, bestenfalls eine untergeordnete Rolle spielen. Und dies blieb keineswegs auf die Theologie des Westens, wenn ich so sagen darf, beschränkt.

## 5. Theologische Antworten auf den Islam im Osten Europas

Es war der Vormarsch der Osmanen auf dem Balkan und in dessen Folge insbesondere das Faktum, dass das Osmanische Reich und das Königreich Polen-Litauen im 16./17. Jahrhundert (unter dessen Herrschaft der größte Teil Mittel- und Osteuropas stand) für anderthalb Jahrhunderte eine gemeinsame Grenze hatten, das hier von Belang ist. Begegnete man doch dem Osmanischen Reich mit einer Mischung aus Faszination und Aversion, Faszination für die Kultur und den Lebensstil der Osmanen, Aversion vor allem unter Theologen gegenüber deren Religion, dem Islam, dessen Ausbreitung in Mittel- und Osteuropa nicht anders als im Westen auf Seiten mancher Christen nachgerade Existenzängste auslöste.

---

33 Ebd.

In dieser Situation fällt nicht nur Biblianders Koranausgabe auf fruchtbaren Boden, sondern lässt seit dem 16./17. Jahrhundert auch in Mittel- und Osteuropa eine ihr nachempfundene theologische, weithin polemische antiislamische Literatur entstehen, die bis heute indessen kaum beachtet, geschweige denn näher untersucht worden ist.<sup>34</sup> Zunächst sind es wesentlich Übersetzungen von Werken aus dem lateinischen Westen, die den Ton angeben, so die Übersetzungen des unermüdlichen Teofil Rutka SJ (Kiew 1622–1700 Lwów), zu denen u. a. Filip [Phillippo] Guadagnolos, eines »Theologá de Polemicis«, theologisches Kompendium gehört, das – unter das Motto gestellt: »Hütet euch vor den falschen Propheten, die im Schafspelz zu euch kommen, innerlich aber reißende Wölfe sind. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« (Mt 7,15) – unter dem barocken Titel *Alkoran, Na wywrocenie Wiáry Chrześcijánskiej, od Machometa spisany, Alkoranem To iest kontrádykciami swemi własnymi wywrocony, Y z poctu Książ Boskich wypiosany, ábo wyrzocony; Przedtym Od Powážnych Pisarzow, Greckim y Lacińskim ięzykiem świata wyiáwiony* (»Der Alkoran, zur Widerlegung des christlichen Glaubens, von Mohammed verfasst, durch den Alkoran, das heisst, durch seine eigenen Widersprüche widerlegt, und aus der Reihe der Göttlichen Bücher gestrichen oder getilgt; zuvor von ernsthaften Autoren in griechischer und lateinischer Sprache der Welt enthüllt«)<sup>35</sup> die Schriftensammlung in Biblianders Koranausgabe ebenso systematisch auswertet wie ergänzt.

Zu nennen ist ferner die gleichfalls von Teofil Rutka SJ übersetzte Apologie des Christentums von Michel Nau SJ (Tours 1633–1683 Paris): *Religio christiana contra Alcoranum per Alcoranum pacifice defensa et probata* (Paris 1680), die unter dem Titel *Wiara chrześcijańska przeciwko Alkoranowi przez Alkoran spokojnie obrobiona i utwierdzona* (Poznań 1692), erschienen ist. Darüber hinaus übersetzte Rutka auch die

---

34 Thomas Kaufmann, »Türkenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008, erwähnt sie mit keinem Wort. – Für einen ersten Überblick über diese Literatur vgl. Stefan Schreiner, Polnische antiislamische Polemik im 16./18. Jahrhundert und ihr Sitz im Leben, in: Holger Preißler/Hubert Seiwert (Hg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, Marburg 1994, 515–527.

35 1699 »in der Druckerei von Christianopolis« (Drukarnia Chrystianopolitańska), wie es auf dem Titelblatt heißt, gedruckt worden. Christianopolis ist der Name einer 1619 von Johann Valentin Andreae verfassten christlichen Utopie (*Reipublicae Christianopolitanae descriptio*).

umfangreiche *Manuductio ad Conversionem Mahumetanorum* (2 Bde., Madrid 1687) von Thyrsio (Tirso) Gonzales de Santalla SJ (Arganza 1624–1705 Rom)<sup>36</sup> und brachte sie unter dem Titel *Rękoprowadzenie do nawrócenia mahomedanow* (Lwów 1694) heraus. Das Handbuch steht in einer Reihe von Werken, die in einer einem Katechismus ähnlichen Form die christliche Lehre darbieten und zugleich zu missionarischen Zwecken aufbereiten.

Das bemerkenswerteste und vielleicht auch eindrucklichste Beispiel dieser Art Literatur ist wohl der zweisprachige polnisch-türkische Katechismus, den der – wie er sich selber nennt – »persische Missionar« Michał Ignacy Wieczorkowski SJ anlässlich der am 25. Dezember 1720 in Warschau vollzogenen Taufe eines muslimischen Tataren namens »Budziacki, der kein Wort polnisch, nur türkisch versteht, aus dem Polnischen ins Türkische übersetzt«, darin zugleich »einige türkische Irrtümer widerlegt« und »für gelegentliche allfällige Taufe von Türken oder Tataren und ihrer im heiligen katholischen Glauben Unterweisung« in »weiterter Form« in einer zweisprachigen Ausgabe (linke Seite auf Polnisch, rechte Seite auf Türkisch) herausgegeben hat, wie es auf dem Titelblatt heißt.<sup>37</sup> Philologisch interessant ist dabei nicht zuletzt, dass das Türkische in lateinischen Buchstaben entsprechend polnischer Phonetik geschrieben ist, was die Frage aufwirft, für wen dieser Katechismus am Ende geschrieben ist.

Die Reihe der in diesem Zusammenhang hier weiter zu nennenden Werke und Autoren sowie Übersetzer ist beeindruckend lang und umspannt in der Summe einige Jahrhunderte (christlicher) Theologie und Theologiegeschichte. Ihr gemeinsamer Nenner ist, dass sie alle, je auf ihre Weise, ihre Theologie als Antwort auf die »islamisch(-jüdisch)e Häresie« entwickelt haben und rezipiert worden sind. Dabei haben die

---

36 Vgl. dazu *Emanuele Colombo*, *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*, Milano 2007; *Emanuele Colombo*, *Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe. War, Preaching, and Conversion*, in: *Bernard Heyberger/Mercedes Garcia-Arenal/Emanuele Colombo/Paola Vismara* (Hg.), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religion del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Genova/Milano 2009, 315–340.

37 *Michał Ignacy Wieczorkowski*, *Na większą P. B. naszego chwałę y Dusz iák naywięcey, Nawrocenie. Ketechizm u Okazyi Tatrzyna Budziáckiego, nic po Polsku nie umieiącego, tylko po Turecku w Raszawie R. P. 1720, 25. D. Grudnia, ochrzczonego, z Polskiego ięzyka na Turecki przetłumaczony y Tureckie niektore błędy zbiiaiący, dla podobnego przypadku y wygody Ochrzczenia Turjkow álbo Tatarow, y ich że w Wierze S. Katholickiey ćwiczenia, Lwów 1720/1727.*

eben erwähnten Übersetzungen dazu beigetragen, dass nicht nur die Themen der übersetzten Werke und ihre theologischen Gedanken nach Mittel- und Osteuropa transferiert wurden, sondern haben ihrerseits zu einer nicht unerheblichen Weiterentwicklung und schöpferischen Ausgestaltung beigetragen, ablesbar am Ende auch daran, dass mancher ihrer Übersetzer – wie der mehrfach schon genannte Teofil Rutka – das übersetzte Werk zum Ausgangspunkt eigenen theologischen Schaffens nimmt oder – wie der eingangs erwähnte Joannicjusz Galatowski – unter dem Eindruck der Lektüre solcher Texte seine eigene Theologie entwickelt hat, wie man unter anderem seinem theologischen Hauptwerk *Messiasz Prawdziwy Jezvs Chrystvs Syn Boży, od początku świata, przez wszystkie wieki ludziom od Boga obiecany, y od ludzicy oczekiwany, y w ostatnie czasy; dla Zbawienia ludzkiego; na świat Posłany [...], żydowi niewiernemu rozmaitemi znakami, o Messiaszu napisanemi, y na Chrystusie wypełnionemi pokazany* («Der wahre Messias Jesus Christus, Sohn Gottes, seit Anbeginn der Welt, durch alle Jahrhunderte den Menschen von Gott verheißten, und von den Menschen erwartet, in die Welt gesandt [...], dem ungläubigen Juden [und Muslim] durch verschiedene vom Messias handelnde und in Christus erfüllte Zeichen dargelegt») entnehmen kann.<sup>38</sup>

Und wie es seit dem Mittelalter immer wieder muslimische Autoren gegeben hat, die auf das Christentum und seine Überlieferungen – und darunter explizit auch auf einzelne christlich-theologische Werke – reagiert haben, so finden wir auch im Osten Europas seit dem 16./17. Jahrhundert immer wieder Muslime, die sich aus ihrer Sicht mit dem Christentum und Werken christlicher Zeitgenossen kritisch auseinandersetzten. Darauf näher einzugehen, wäre jedoch bereits ein anderes Thema.

---

38 Kijów 1669/1672.

# Geistes- und theologiegeschichtliche Gemeinsamkeiten zwischen lateinischem Westen und islamischer Welt

Jens Bakker

Wie im heutigen Deutschland sowohl in theologisch, geistes- und religionsgeschichtlich interessierten Kreisen als auch in einer breiteren Öffentlichkeit aus zahlreichen Veröffentlichungen wissenschaftlicher und anderer Natur und aus persönlicher Begegnung und Austausch durchaus nicht unbekannt ist, weisen Christentum und Islam hinsichtlich ihrer Glaubenslehren nicht wenige wesentliche Übereinstimmungen und Analogien auf.<sup>1</sup> Vielleicht weniger bekannt sind grundlegende strukturelle geistes-, wissenschafts- und theologiegeschichtliche Gemeinsamkeiten der historischen Entwicklung in beiden Religionsgemeinschaften, weshalb man sehr wohl zugestehen kann, dass es im Hinblick auf eine Vertiefung der gegenseitigen Wahrnehmung nützlich sein könnte, diese genauer in den Blick zu nehmen, zumal es sich dabei um vielleicht nicht wenige, zunächst überraschende Gemeinsamkeiten handelt.

Ausgehend von dieser Überlegung sei als Erkenntnisziel dieses rein geschichtswissenschaftlichen und nicht theologischen Aufsatzes der Hinweis auf einige ausgewählte Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und islamischer Theologie und der Geistesgeschichte des lateinischen Westens und der islamischen Welt bestimmt. Dabei wurde das Wort »Hinweis« bewusst gewählt, da eine detaillierte Diskussion der jeweils relevanten Phänomene der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte des christlichen Abendlandes und der islamischen Welt den hier vorgegebenen Rahmen weit überschreiten würde und zudem aus demselben Grund

---

1 Diese Behauptung sei als auf einen dem zeitgenössischen Beobachter evidenten Sachverhalt verweisend ohne Beleg gelassen. Stellvertretend für viele hinsichtlich von Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Glaubenslehren von Christentum und Islam einschlägige Veröffentlichungen sei nur auf eine theologische Arbeit, nämlich *Reinhard Leuze*, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, hingewiesen.

notwendiger Beschränkung hauptsächlich die islamische Seite betrachtet wird, da man wohl davon ausgehen kann, dass sie, zumindest was ein nicht speziell mit der Ideengeschichte der islamischen Welt befasstes Publikum angeht, weit weniger geläufig ist.

## 1. Islamische Welt und Aufklärung

Es scheint eine allgemein verbreitete Auffassung zu sein, dass die Geistesgeschichte der islamischen Welt kein der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts vergleichbares Phänomen aufzuweisen habe. Dies wird z. B. an einem im »Hamburger Abendblatt« im Jahre 2009 erschienenen Artikel, der sich auf der Internetseite »Religionen im Gespräch« der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers findet, deutlich, verweisen doch beide Veröffentlichungsorte darauf, dass die dort vorgelegene Sicht sicher von nicht wenigen als plausibel angesehen wird. Im genannten Artikel ist also folgendes Urteil zu lesen:

»Niemals ist die islamische Welt jener dramatischen geistigen Umwälzung unterworfen gewesen, die die christliche Welt grundlegend verändert hat: der Aufklärung. Niemals hat der Islam der unerhörten Forderung nachgeben müssen, sich von überkommenen Dogmen zu trennen und es jedem Menschen freizustellen, nur der eigenen kritischen Vernunft das Urteil zu überlassen – selbst in religiösen Fragen.«<sup>2</sup>

Nach dieser Sicht besteht das wesentliche Moment der Aufklärung, die die islamische Welt nicht vorweisen könne, darin, dass sowohl die Religion als auch »überkommene Dogmen« – wahrscheinlich sind damit auf Autorität hin für wahr befundene Lehren gemeint – sich der Prüfung durch die »kritische Vernunft« zu unterwerfen haben. Diese wohl recht weit verbreitete Sicht vom Kern dessen, was man »Aufklärung« nennt, sei zunächst noch durch eine andere Quelle gestützt, die die Popularität derselben zu bestätigen geeignet ist, wobei es nicht Aufgabe dieses Artikels sein soll, die unterschiedlichen Positionen der Forschung zum Phänomen der Aufklärung zu erheben und gegeneinander abzuwägen oder

---

2 *Thomas Frankenfeld*, Der Islam hat die Aufklärung noch vor sich, in: Hamburger Abendblatt vom 23.09.2009, zit. nach: [www.religionen-im-gespraech.de/thema/ein-text-ein-sinn-der-koran-und-seine-bedeutungen/hintergrund/der-islam-hat-die-aufklaerung](http://www.religionen-im-gespraech.de/thema/ein-text-ein-sinn-der-koran-und-seine-bedeutungen/hintergrund/der-islam-hat-die-aufklaerung) (Zugriff 29.03.2014).

der Frage nachzugehen, was die »Aufklärung« tatsächlich wohl gewesen sei. Vielmehr soll es hier darum gehen, das offensichtlich weithin als zutreffend empfundene Urteil hinsichtlich »Aufklärung« und islamischer Welt auf seinen Wahrheitsgehalt zu befragen, wozu aber doch zuerst etwas genauer ermittelt werden muss, was in diesem populären Urteil mit »Aufklärung« wahrscheinlich gemeint ist.

Als ein weiterer und letzter Zeuge für ein solches gleichsam konventionelles Verständnis von »Aufklärung« sei hier also der gleichnamige Artikel der Wikipedia gewählt,<sup>3</sup> in dem sich folgende Ausführungen der Autoren des Artikels finden:

»Zum Programm der historischen europäisch-nordamerikanischen Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert gehört die Berufung auf die Vernunft als universelle Urteilsinstanz, der Kampf gegen Vorurteile, eine Hinwendung zu den Naturwissenschaften in der philosophischen Erkenntnistheorie, in Religionsfragen das Plädoyer für Toleranz gegenüber anderem Glauben, in Moral- und Rechtsphilosophie die Orientierung am Naturrecht.«<sup>4</sup>

Außerdem wird in dem Wikipedia-Artikel als prominente Charakterisierung der Aufklärung unter anderem eine Antwort Kants auf die Frage nach dem Wesen derselben zitiert, die auch in der gleichen Intention im Artikel »Aufklärung« im »Wörterbuch der philosophischen Begriffe« wiedergegeben wird:

---

3 Auch dort findet sich ein, wenn auch ohne Beleg geführter Hinweis auf die Auffassung, dass die islamische Welt keine Aufklärung erfahren haben: »Es gab eine negative Kritik an der islamischen Kultur, die mit dem Satz ›Der Islam kennt keine Aufklärung‹ begründet wurde. Eine gegenteilige Hypothese geht davon aus, dass eine spezifische Aufklärungstradition in der islamischen Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts verborgen ist und diese durch die Rezeption der ›europäischen‹ Aufklärung durch muslimische Intellektuelle des 19. Jahrhunderts gleichzeitig bestätigt und verschüttet worden ist. Allerdings ist es schwierig für die Wissenschaftler, diese Hypothese zu bestätigen, da die Analyse eines asiatischen Kontextes (z. B. Islam) durch einen europäischen Terminus (z. B. Aufklärung) problematisch ist.« Vgl. dazu auch die Aufsätze von *Reinhardt Schulze*, Das islamische achtzehnte Jahrhundert: Versuch einer historiographischen Kritik, in: Die Welt des Islams 30 (1990), 140–159; *ders.*, Was ist eine Aufklärung?, in: Die Welt des Islams 36 (1996), 276–325, sowie in Erwiderung *Bernd Radtke*, Erleuchtung und Aufklärung. Islamische Mystik und europäischer Rationalismus, in: Die Welt des Islams 34 (1994), 48–66.

4 Art. Aufklärung, in: Wikipedia (<http://de.wikipedia.org/wiki/Aufklärung>), eingesehen am 30.05.2014.

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.«<sup>5</sup>

Aus den hier angeführten Äußerungen lässt sich also ein gleichsam konventioneller Kern von »Aufklärung« gewinnen, dessen Relevanz sowohl durch seine offenbar recht allgemeine Verbreitung als auch dadurch, dass er von einem herausragenden Vertreter derselben gestützt wird, als hinreichend gesichert angesehen werden kann, nämlich die Forderung, dass das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen – also die Vernunft oder, wie Kant in seiner Wesensbestimmung der Aufklärung sagt, der »Verstand« – der Ausgangspunkt und die nicht durch Autoritäten aufhebbare oder ersetzbare Quelle unserer Welterkenntnis sein soll und der auch kürzer mit »Vorrangstellung des natürlichen Erkenntnisvermögens vor allen anderen Erkenntnisquellen« beschrieben werden kann.

Wenn dies also der konventionelle Wesenskern der Aufklärung ist, sind zwei andere Charakteristika, die der Wikipedia-Artikel nennt, nämlich die Hinwendung zu den Naturwissenschaften in der philosophischen Erkenntnistheorie und die Orientierung am Naturrecht in der Moral- und Rechtsphilosophie, als insignifikant, wenn nicht redundant oder gar in sich widersprüchlich, außer Acht zu lassen; das Erstgenannte, da eine vernünftige Erkenntniskritik nur eine solche sein kann, die allen Wissenschaften ihrem jeweiligen Gegenstand und ihren Zielen entsprechend gerecht wird und nicht unzulässig speziell naturwissenschaftliche Ansätze auf andere Erkenntnisbereiche verallgemeinert, und das Letztgenannte, da desgleichen ein wie auch immer zu denkendes Naturrecht nur dann einer aufklärerischen Kritik im genannten konventionellen Sinn standhal-

---

5 *Arnim Regenbogen/Uwe Meyer* (Hg.), Wörterbuch philosophischer Begriffe, begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis, fortgesetzt von Johannes Hoffmeister, vollständig neu herausgegeben von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer, Hamburg 1998, 79. Die Worte »ist also der Wahlspruch der Aufklärung« finden sich nur im Zitat des »Wörterbuchs philosophischer Begriffe«. Der Wikipedia-Artikel gibt als Beleg des Kant-Zitats folgende Stelle an: *Immanuel Kant*, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften), Berlin 1900 ff., AA VIII.

ten kann, wenn es vernünftig begründet ist. Aufgrund dieser prinzipiellen Erwägung werden diesen beiden scheinbaren Charakteristika im hier zugrundegelegten konventionellen Aufklärungsbegriff also nicht berücksichtigt. Die beiden anderen im Wikipedia-Artikel genannten Punkte, die Überprüfung von Vorurteilen und das Eintreten für Toleranz, ergeben sich aus dem unbedingten Vorrang der Vernunft, ist ohne beide eine vernünftige Kritik, die ihrerseits nicht ohne Diskurs auskommt, ja nicht möglich.

Wenden wir uns nun einer islamischen Stimme zur Frage des Verhältnisses von natürlicher Erkenntnis und Erkenntnis aus Offenbarung zu – also einer Thematik, die im Hinblick auf den genannten konventionellen Wesenskern von Aufklärung durchaus vielversprechend erscheint –, nämlich einer Aussage des Abū Maṣṣūr Muḥammad al-Māturīdī (gest. 333/944):<sup>6</sup>

»In der Tat haben wir festgestellt, dass die Menschen hinsichtlich der religiösen Lehren unterschiedlichste Auffassungen vertreten, trotz dieser Differenzen jedoch darin gleich sind, [dass sie der Überzeugung sind,] dass das, was sie jeweils für wahr halten, die Wahrheit und das, dem die anderen anhängen, falsch ist, wobei sich die allermeisten von ihnen dabei auf die Autorität von Altvorderen berufen. Daraus folgt, dass der Glaube aufgrund von Autorität kein Entschuldigungsgrund [für eine falsche Auffassung] ist, da das jeweils kontradiktorische Gegenteil [einer Lehre] sich mit gleichem Recht auf Autorität berufen kann, außer man würde die Anzahl der Autoritäten als Argument gelten lassen. Der genannte Einwand [gegen Glauben aufgrund von Autorität] trifft allerdings nicht mehr zu, wenn die Autorität, auf die man sich beruft, rationale Beweisgründe anführen kann, die die Wahrheit seiner Behauptung gewiss erkennen lassen und denen unvoreingenommen Urteilende zustimmen müssen.«<sup>7</sup>

Diese Ausführungen al-Māturīdīs sind einem Buch vorangestellt, in dem er sich neben dem Bemühen, Beweise für die wahren Auffassungen zu erbringen, argumentativ mit den zentralen Lehren anderer Religionen oder abweichender Richtungen innerhalb der islamischen Religionsge-

---

6 Für die Lebensdaten al-Māturīdīs vgl. *Ulrich Rudolph*, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden u. a. 1997, 136.

7 *Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturīdī as-Samarqandī*, *Kitāb at-tauḥīd* [Der Eingottglaube], hg. von *Faṭḥ Allāh Hulaif*, Beirut <sup>2</sup>1982, 3.

meinschaft auseinandersetzt, und sind somit gleichsam sein grundsätzliches Programm für seine Vorgehensweise: Eine jegliche Religion kann nur dann angenommen werden, wenn ihr Wahrheitsanspruch ausschließlich durch rationale Gründe erwiesen werden kann. Die Berufung auf Autorität kann nicht zur Wahrheit führen, da sich die verschiedenen Autoritäten widersprechen und man deshalb einer weiteren Instanz bedarf, die nicht ihrerseits einfach nur ein Autoritätsargument sein darf, um herauszufinden, welche Autorität die Wahrheit spricht. Das vernünftige Argument hingegen ist, wenn es Gewissheit zu begründen vermag, prinzipiell jedem unvoreingenommen Urteilenden zugänglich, wodurch ihm universelle Gültigkeit zukommt und weshalb es allein geeignet ist, den Anspruch einer Autorität zu bestätigen oder zu verwerfen. Die Kennzeichnung der Ratio als allein mögliche Instanz, die über den Wahrheitsanspruch einer Religion zu entscheiden hat, impliziert auch die Aufforderung, sich dieser ohne Einschränkung durch andere zu bedienen, denn er fordert ja ausdrücklich, dass man unvoreingenommen urteilen soll bzw. muss, wenn man die Wahrheit erkennen will.

Damit hat al-Māturīdī bereits in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts gleichsam ein Projekt formuliert, das dem oben umrissenen konventionellen Wesenskern der Aufklärung entspricht.<sup>8</sup> Nun stellt sich allerdings die Frage, ob und wie dieses Projekt in der Folgezeit in der islamischen Welt aufgenommen und weitergeführt wurde. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, herrschte im Bereich des sunnitischen Islams wenigstens vom 7./13. Jahrhundert bis zum 13./19. Jahrhundert eine bestimmte Form der Theologie fast unangefochten vor, die ich als »klassische Theologie des sunnitischen Islams« bezeichnet habe.<sup>9</sup>

Auskunft über die Inhalte dieser klassischen Theologie erhält man aus Texten – sie sind bereits an anderer Stelle Standardwerke genannt worden –, die zum Teil viele Jahrhunderte lang und in der gesamten

---

8 Schon *Ulrich Rudolph*, Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aš'arī's und al-Māturīdī's, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 141 (1992), 72–89, 79, weist auf die oben zitierte Stelle aus dem *Kitāb at-tauhīd* hin, ohne jedoch auf ihren aufklärerischen Charakter aufmerksam zu machen.

9 Vgl. dazu *Jens Bakker*, Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert, Berlin 2012, 601–626, 695 f., 765–767 und 847; sowie *ders.*, Kurzer Überblick über die klassische Theologie des sunnitischen Islam, in: *Hikma – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 4 (2013), H. 7, 179–192, 181 mit Anm. 8.

islamischen Welt verbreitet für Lehre und Studium verwendet wurden<sup>10</sup> und sich auch heute wohl einer nicht geringen Beliebtheit erfreuen.<sup>11</sup>

Im Einleitungsteil zu einem dieser Standardwerke,<sup>12</sup> dem Kommentar des ‘Abd ar-Rahmān b. Aḥmad al-Īḡī (gest. 756/1355)<sup>13</sup> zur kurzgefassten Gesamtdarstellung der Inhalte der theologischen Wissenschaft *uṣūl al-fiqh* – man könnte diese Wissenschaft auf Deutsch mit »Prinzipienlehre zur praktischen Theologie« bezeichnen, da sie sich mit den Regeln befasst, entsprechend derer die Normen der Offenbarung für das Handeln aus den Erkenntnisquellen für die Offenbarung gewonnen werden<sup>14</sup> – aus der Feder Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Umar b. al-Ḥāḡibis (gest. 646/1249),<sup>15</sup> finden sich folgende Aussagen bezüglich der Notwendigkeit des rein rationalen Beweises für die Wahrhaftigkeit der Offenbarung und zu den Grundzügen der Schritte dieses Beweises:

»Ich [d. h. al-Īḡī] sage: Diese Wissenschaft [d. h. die Prinzipienlehre zur praktischen Theologie] entnimmt ihre Voraussetzungen der Dogmatik, [den Wissenschaften von] der arabischen Sprache und den Normen [der Offenbarung für das Handeln].

Der Dogmatik [entnimmt sie ihre Voraussetzungen] deshalb, weil die Erkenntnisquellen [für die Offenbarung] insgesamt, nämlich [der Sachverhalt], dass der Koran, die Sunnah und der Konsens (*al-iḡmā’*) [der islamischen Gemeinde bzw. der Gelehrten] Erkenntnisquellen [für die Offenbarung] sind, auf der Erkenntnis [von der Existenz] des erhabenen Schöpfers gegründet ist, damit die normsetzen-

---

10 Vgl. zum Begriff der Standardwerke *Bakker*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), § 4.1; § 4.2, wird eine Liste solcher Texte geboten, wobei jeweils der Nachweis für ihre Verbreitung geführt wird; vgl. außerdem *ders.*, The Meaning of the Term *Ṣarī‘ah* in the Classical Theology of Sunnite Islam, in: *Hikma* 3 (2012), H. 5, 187–203, 188 f.; *ders.*, Überblick (s. Anm. 9), 182.

11 Vgl. ebd. 183 mit Anm. 14.

12 Dass es sich bei dem nämlichen Text um ein Standardwerk im hier gemeinten Sinn handelt, wird in *Bakker*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 765–767, nachgewiesen.

13 Zu ihm vgl. z. B. ebd. 754 mit Anm. 104, wo sich Hinweise auf Quellen für seine Biographie finden.

14 Zu dieser Teildisziplin der klassischen Theologie vgl. ebd. 582–584, 681–696; *Bakker*, Meaning (s. Anm. 10), 188; *ders.*, Überblick (s. Anm. 9), 187. Zur Übersetzung der Bezeichnung dieser Wissenschaft vgl. auch *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 586–589.

15 Zu seinem Leben vgl. z. B. ebd. 765 mit Anm. 132. Dort sind auch einige Quellen für seine Biographie genannt.

de Rede [Gottes in der Offenbarung] ihm zugeschrieben werden kann, so dass dann ihr [d. h. der normsetzenden Rede Gottes] verpflichtender Charakter erkannt wird.

Sie [d. h. die Erkenntnis Gottes ihrerseits] ist auf den Beweisen für das Entstandensein der Welt<sup>16</sup> begründet. Weiterhin beruht er [d. h. der Sachverhalt, dass Koran, Sunna und Konsens Erkenntnisquellen für die Offenbarung sind] auf [dem Erweis] der Wahrhaftigkeit des Offenbarers [d. h. des Gottesgesandten] [33] die [d. h. die Wahrhaftigkeit des Offenbarers bzw. der Beweis für sie] ihrerseits auf dem Beweis des Beglaubigungswunders [für die Wahrhaftigkeit des Offenbarers] gegründet ist.

Dieser [d. h. der Beweis des Beglaubigungswunders für die Wahrhaftigkeit des Offenbarers] beruht nun darauf, dass es unmöglich ist, dass etwas anderes als das urewige Vermögen [d. h. das Vermögen Gottes,] es, [d. h. das Beglaubigungswunder] verursacht hat, und sie [d. h. die Wahrhaftigkeit des Gottesgesandten bzw. ihr Erweis] beruht auch auf der Lehre von der Erschaffung der Handlungen [des Menschen durch Gott] und dem Beweis dafür, dass [Gott die Attribute] des Wissens und des Willens [34] zukommen.

Hinsichtlich dessen [d. h. hinsichtlich der Wahrhaftigkeit der Offenbarung] kann der Glaube aufgrund von Autorität (*taqlīd*) nicht ausreichend sein, da sich die Glaubenslehren [der verschiedenen Religionen und somit die jeweiligen Autoritäten] widersprechen, also dadurch [d. h. durch Glauben aufgrund von Autorität] kein Wissen erlangt werden kann.<sup>17</sup>

Al-Īǧī führt hier die gleiche Begründung wie al-Māturīdī dafür an, dass die Berufung auf Autorität kein Grund für Wissen sein kann, nämlich da

---

16 D. h. auf dem Beweis dafür, dass die Welt erst seit einer begrenzten Dauer an Zeit existiert bzw. dass es bisher nur eine begrenzte Dauer an Zeit gibt.

17 *ʿAḍud ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān b. Aḥmad al-Īǧī*, *Šarḥ muḥtaṣar al-muntahā l-uṣūlī taʿlīf al-imām Ibn al-Ḥāǧib al-mutauaffā* 646 h., maʿa ḥāšiyat al-ʿallāmat Saʿd ad-Dīn aṭ-Taftāzānī al-mutauaffā 791 h. wa-ḥāšiyat al-muḥaqqiq as-Saiyid aš-Šarīf al-Ġurǧānī al-mutauaffā 816 h., wa-maʿa ḥāšiyat al-muḥaqqiq Ḥasan al-Harawī ʿalā ḥāšiyat as-Saiyid al-Ġurǧānī [Die Epitome des Ibn al-Ḥāǧib über Prinzipienlehre zur praktischen Theologie mit dem Kommentar al-Īǧīs und drei Superkommentaren], hg. von *Šaʿbān Muḥammad Ismāʿīl*, Kairo <sup>2</sup>1983, Bd. 1, 32–34. Vgl. auch *Bakker*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 205 f. Eckige Klammern fassen erläuternde Zusätze ein, die nicht im Originaltext stehen.

sich die verschiedenen Autoritäten einander widersprechen. Zwar legt er an dieser Stelle weder dar, was unter »Wissen« zu verstehen ist, noch sagt er ausdrücklich, dass zur Begründung eben dieses Wissens von der Wahrhaftigkeit des Gottesgesandten ausschließlich die Vernunft in Frage kommt, aber er verweist uns auf eine Disziplin, nämlich die Dogmatik, deren Aufgabe es gerade sei, den Beweis dafür, dass es sich bei der Offenbarung an den Gottesgesandten Muḥammad um eine wahre Gottesoffenbarung handelt, in den angedeuteten Schritten zu führen.

Wirft man nun einen Blick in Standardwerke über die von al-Īǧī genannte Disziplin der Dogmatik (‘ilm al-kalām),<sup>18</sup> zu denen auch ein von ihm selbst verfasster Text gehört,<sup>19</sup> so erhält man näheren Aufschluss sowohl darüber, was unter Wissen zu verstehen ist, als auch darüber, dass der nämliche Beweis nur durch eine unserem natürlichen Erkenntnisvermögen zugängliche Argumentation geführt werden kann: Als Wissen werden dort solche Erkenntnisse bestimmt, die den Kriterien genügen, die von den profanen Wissenschaften der klassischen Zeit – also der Philosophie – dafür aufgestellt werden.<sup>20</sup> Philosophie wird von den klas-

- 
- 18 Die Dogmatik ist eine der Teilwissenschaften der klassischen sunnitischen Theologie. Sie wird als Disziplin definiert, die die theoretischen Aussagen der Offenbarung durch Argumente, die Gewissheit begründen, erweist. Vgl. dazu *Bakker*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 536, 540, 569–582, 613–623, 626–681; *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 188; *ders.*, Überblick (s. Anm. 9), 184–186; speziell zur Übersetzung ihrer Benennung ins Deutsche als »Dogmatik« vgl. *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 588.
- 19 Eine Liste von Standardwerken über Dogmatik unter ebd. 752–763, wobei sich jeweils der Nachweis dafür findet, dass es sich bei dem fraglichen Werk um ein Standardwerk im oben festgelegten Sinn handelt. Der Text von al-Īǧī ist unter Nr. 3, 754 f., erwähnt.
- 20 Unter »klassischer Zeit« ist hier die Epoche gemeint, die oben von mir als der Zeitabschnitt der klassischen Theologie – also wenigstens vom 7./13. Jahrhundert bis zum 13./19. Jahrhundert – bezeichnet wurde. In der einschlägigen Sekundärliteratur wird im Zusammenhang mit der Philosophie zumeist der davorliegende Zeitraum als klassisches Zeitalter benannt. Vgl. dazu z. B. *Robert Wisnovsky*, The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations, in: *Peter Adamson/Han Baltussen/Martin Stone* (Hg.), Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries, Bd. 2, London 2004, 149–191, den Titel und 150, 153 Anm. 8; *Asad Q. Ahmed*, Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism, in: *ders./Behnam Sadeghi/Michael Bonner* (Hg.), The Islamic Scholarly Tradition, Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook, Leiden/Boston 2011, 343–378, 343. Zur Erkenntnistheorie, die

sischen Theologen als Erkenntnis der äußeren Dinge nach Maßgabe ausschließlich des menschlichen Erkenntnisvermögens und Theologie als Erkenntnis der äußeren Dinge unter Einbeziehung der Offenbarung definiert, wobei mit äußeren Dingen das gemeint ist, was sich außerhalb des menschlichen Geistes befindet.<sup>21</sup>

Die Einbeziehung der Offenbarung als Quelle für die Erkenntnis der äußeren Dinge kann jedoch nur dadurch möglich sein, dass der göttliche Ursprung derselben und zuvor die Existenz Gottes und einiger seiner Attribute ausschließlich vernünftig bewiesen werden, da sich sonst ein Zirkelschluss dadurch ergeben würde, dass der Offenbarer den Anspruch, ein Gottesgesandter zu sein, damit begründete, dass er ein Gottesgesandter sei und deshalb die Wahrheit sage.<sup>22</sup> Dabei wird für die Beweise der genannten Erkenntnisse wie auch für die der übrigen Sätze der Dogmatik gefordert, dass sie Gewißheit – und zwar, wie gerade gesagt wurde, im Sinne der Erkenntnistheorie der profanen Wissenschaften – begründen,<sup>23</sup> wobei nicht-intersubjektive Formen des Wissens, wie z. B. mystische Erkenntnis aufgrund göttlicher Eingebung oder infolge von Askese, in diesem Zusammenhang explizit nicht zugelassen werden.<sup>24</sup>

Damit zeigt sich, dass die klassischen Theologen die Forderung erheben, dass eine Religion nur dann relevant und normativ sein kann, wenn ihr Wahrheitsanspruch rein rational erwiesen werden kann,<sup>25</sup> wodurch deutlich wird, dass das Programm al-Māturīdīs ohne Abstriche übernommen wurde und zur maßgeblichen Leitlinie der Theologie der folgenden Jahrhunderte geworden war und somit die Vorrangstellung der natürlichen Erkenntnis insofern festgelegt wurde, als sie auch Voraussetzung für Erkenntnis aus Offenbarung ist, da Letztere nur dann möglich

---

in der klassischen Theologie zugrunde gelegt wird, vgl. *Bakker*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 100–181, und zu ihrem Verhältnis zur Epistemologie der Philosophie insbesondere 159, 181; *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 195 f. mit Anm. 30; *ders.*, Überblick (s. Anm. 9), 189 f.; *Josef van Ess*, Die Erkenntnistheorie des ‘Aḍudaddīn al-Īcī, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner *Mawāqif*, Wiesbaden 1966, 389–399.

21 Vgl. dazu *Bakker*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 522–523, 525–526, 531–536, 628–629, 671.

22 Vgl. ebd. 203–209, 569–582, 613–617, 626–681, 697 f.; *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 194–197, 202; *ders.*, Überblick (s. Anm. 9), 184–186.

23 Vgl. *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 638–681; *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 188; *ders.*, Überblick (s. Anm. 11), 184.

24 Vgl. *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 113 f., 151 f.

25 Vgl. auch *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 202 f.; *ders.*, Überblick (s. Anm. 11), 188 f.

ist, wenn der Wahrheitsanspruch der Offenbarung durch Gewissheit begründende, rein vernünftige Argumente erwiesen wird.<sup>26</sup> Ist dies geschehen, steht die Offenbarung als Erkenntnisquelle für Inhalte offen, die nach Sicht der klassischen Theologen rein vernünftig nicht erkannt werden können, wie Normen für das Handeln<sup>27</sup> und eschatologische Ereignisse.<sup>28</sup>

Es wird also deutlich, dass die islamische Welt schon sehr viel früher als das christliche Abendland eine Auffassung entwickelt und in Form der klassischen Theologie zu einem ihrer geistigen Grundelemente bestimmt hatte, die dem oben umrissenen konventionellen Kern der Aufklärung analog ist.<sup>29</sup>

Zwar mögen sich bei näherem Hinsehen und weiterer Forschung einige unwesentliche Unterschiede zwischen den nämlichen geistesgeschichtlichen Ereignissen im lateinischen Westen des 18. Jahrhunderts und dem ja zeitlich und räumlich viel weiter ausgedehnten Phänomen im Bereich der islamischen Welt identifizieren lassen, die durch eben diese unterschiedliche geschichtliche Dimension sowie unterschiedliche politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche oder natürliche Umstände bedingt sein mögen, die grundlegende Gemeinsamkeit beider Entwicklungen wird dadurch jedoch kaum aufgehoben werden, wenn man zugesteht, dass das, was hier konventioneller Wesenskern der europäischen Aufklärung genannt wurde, für eben diese Aufklärung in der historischen Realität des Abendlandes in der Tat bestimmend gewesen ist.

## 2. Islamische Lehren über Toleranz

Wenden wir uns nun einer Idee zu, die, wie oben bereits kurz angedeutet, sich auch als folgerichtige Konsequenz aus dem konventionellen Wesenskern der Aufklärung ergeben kann, nämlich der Toleranz. Anhand der Überprüfung von klassischen Werken der islamischen Theologie, der

---

26 Weitere Aspekte des Vorrangs der Vernunft behandelt *Nicholas Heer*, *The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taimīya and the Mutakallimūn*, in: *Mustansir Mir* (Hg.), *Literary Heritage of Classical Islam, Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, Princeton/New Jersey 1993, 181–195. Vgl. dazu auch *Bakker*, Überblick (s. Anm. 9), 184 f.

27 Vgl. *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 50 f., 636 f., 615; und *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 196–198.

28 Vgl. *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), 615.

29 Vgl. auch *ders.*, Überblick (s. Anm. 11), 191.

Standardwerke, lässt sich zeigen, dass die Mehrheit der klassischen Theologen der Auffassung ist, dass alle nichtislamischen Religionsgemeinschaften außer solchen, die vom Islam abgefallen sind, in einem islamischen Gemeinwesen zu tolerieren sind.<sup>30</sup> Nur eine Minderheit ist der Ansicht, dass nur solche Religionen zu dulden sind, die auf eine nach islamischer Sicht wahre Gottesoffenbarung wie z. B. Judentum und Christentum zurückgehen, wobei allerdings auch nach dieser letzteren intoleranten Richtung, gleichsam nach dem Prinzip *in dubio pro reo*, in die Tolerierung auch solche Religionen eingeschlossen sind, von denen nicht zweifelsfrei feststeht, dass sie nicht in einer göttlichen Offenbarung wurzeln,<sup>31</sup> somit diese in der Theorie intolerante Position in der Praxis wesentlich abgeschwächt ist.

Diese ausgebildeten und präzisen Lehren zu einer zwar im Hinblick auf Apostaten eingeschränkten, also nicht das Konzept der Religionsfreiheit erfüllenden, aber doch sehr weitreichenden Toleranz stammen wahrscheinlich schon aus dem 2./8. Jahrhundert oder aus noch früherer Zeit,<sup>32</sup> sind also ungefähr eintausend Jahre vor der Verbreitung der Idee der Toleranz im Abendland, die ja erst zur Zeit der Aufklärung stattfand, anzusetzen. Möglicherweise ist der Toleranzgedanke ja durch Kenntnis der Verhältnisse im nicht so fern liegenden Osmanischen Reich in den lateinischen Westen gedrungen und schließlich, als die Umstände sich durch die Aufklärung dafür günstig entwickelt hatten, auch dort aufgenommen worden. Der Frage einer solchen möglichen Rezeption nachzugehen, scheint mir eine lohnenswerte Aufgabe für künftige Forschung auf dem Gebiet der abendländischen Geistesgeschichte zu sein.

### 3. Zum System der Wissenschaften

Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen der Geistesgeschichte des christlichen Abendlandes und der islamischen Welt besteht in der Philosophie, die für beide – wenn auch in vielleicht unterschiedlichem Maße und mit unterschiedlich weitgehenden Folgen, wie zukünftige Untersuchun-

---

30 *Ders.*, Die klassische sunnitische Lehre über die Tolerierung nichtislamischer Religionsgemeinschaften in einem islamischen Gemeinwesen, in: Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden), Rundbrief Nr. 34 (2010), 9–16 ([www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/7457/rb34.pdf](http://www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/7457/rb34.pdf)).

31 Vgl. dazu ebd. auch besonders das Resümee auf S. 13.

32 Vgl. ebd. 11, 13.

gen hoffentlich dereinst noch zeigen werden<sup>33</sup> – als Referenz für Wissenschaftlichkeit die Konstituierung der jeweiligen Theologietradition als wissenschaftliche Theologie bedingt hat.

Wie oben bereits im Zusammenhang mit der durch die klassischen Theologen herangezogenen Erkenntnistheorie angeklungen ist und wie an anderer Stelle ausführlicher dargelegt wurde, wird die klassische Theologie des sunnitischen Islams dadurch zu einer wissenschaftlichen Theologie und damit mit den profanen Disziplinen in ein umfassendes Gesamtsystem der Wissenschaften integriert, dass sie sich am gleichen Maßstab für Wissenschaftlichkeit messen lässt, der auch für die profanen Wissenschaften als gültig angesehen wurde, nämlich dem der Philosophie ihrer Zeit.<sup>34</sup>

Um was für eine bzw. welche Philosophie handelt es sich dabei nun? Um keine andere als um die in den Errungenschaften des Ibn Sīnā (gest. 428/1037)<sup>35</sup> formulierte Form derselben,<sup>36</sup> die sowohl die Tradition der Philosophie der islamische Welt maßgeblich geprägt<sup>37</sup> als auch für das

---

33 Dies sei durchaus als Aufforderung an interessierte Forscherinnen und Forscher aufgefasst, sich diesem Untersuchungsgegenstand zu widmen.

34 Vgl. Bakker, Überblick (s. Anm. 9), 188 f. Dies ist eines der Ergebnisse der Untersuchung, die in *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), § 3 durchgeführt und dort 696–699 zusammengefasst wurden: Neben der Zugrundelegung der Erkenntnistheorie der Philosophie ist auch die Einteilung der Theologie in ihre Teildisziplinen entsprechend den Gesichtspunkten, nach denen die Philosophie und andere profane Wissenschaften eingeteilt und diese und ihre Teildisziplinen definiert werden, als Wissenschaftlichkeit konstituierendes Moment zu nennen. Vgl. auch *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 202 f. Eine ausführliche Darstellung des klassischen Systems der Theologie wird bei *ders.*, Grundstrukturen (s. Anm. 9), § 3 geboten, eine kurze Zusammenfassung kann man bei *ders.*, Meaning (s. Anm. 10), 188, und *ders.*, Überblick (s. Anm. 11), 184–188, nachlesen.

35 Vgl. zu seiner Biographie *Dimitri Gutas*, Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Work, Leiden/New York 1988, 22–30; sowie *ders.*, Art. Avicenna: 2. Biography, in: *Encyclopædia Iranica* Bd. 3, 67–70.

36 Eine dieser Errungenschaften des Ibn Sīnā besteht, wie Koutzarova gezeigt hat, darin, dass er die Wissenschaftstheorie des Aristoteles in den Zweiten Analytiken auch auf die Metaphysik angewandt und es so vermocht hat, die Gesamtheit der Wissenschaften auf feste apriorische Grundlagen zu stellen. Vgl. *Tiana Koutzarova*, Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien, Leiden/Boston 2009, 41–49, 419–422; Bakker, Überblick (s. Anm. 9), 190 f. mit Anm. 44.

37 Vgl. ebd. 190, wo die Aussage von *Dimitri Gutas*, The Heritage of Avicenna: the Golden Age of Arabic Philosophy, 1000–ca. 1350, in: *Jules Jans-*

Abendland den entscheidenden Anstoß zur Entwicklung der Wissenschaften gegeben hat,<sup>38</sup> wodurch eine fundamentale genetische Gemeinsamkeit beider Stränge der Wissenschaftsgeschichte bedingt ist.<sup>39</sup>

Durch diesen von den klassischen Theologen vollzogenen Vorgang der Integration der Theologie und der profanen Wissenschaften in ein Paradigma der Wissenschaften wird auch deutlich, dass die im 19. Jahrhundert aufgebrachte und über lange Zeit hinweg und sogar noch heute von manchen für zutreffend gehaltene These vom Niedergang der Philosophie in der islamischen Welt nach Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī at-Ṭūsī (lebte 450/1058 bis Ġumādā II 505/ Dezember 1111)<sup>40</sup> und Ibn Rušd (geb. 520/1126, gest. 9. Šafar 595/ 11. Dezember 1198),<sup>41</sup> die schon 1912 von Max Horten in wenigen Worten widerlegt<sup>42</sup> und von der neuerdings wiederum, z. B. von Wisnovsky und

---

*sens/Daniel De Smet* (Hg.), *Avicenna and his Heritage*, Leuven 2002, 81–97, 81, als Zeuge herangezogen wird.

- 38 Vgl. *Bakker*, Überblick (s. Anm. 9), 191, wo auf *Ludger Honnefelder*, Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert, in: *Jan P. Beckmann/ders./Gangolf Schrimpf/Georg Wieland* (Hg.), *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg <sup>2</sup>1996, 165–186, dort besonders 169–173, 175, 181, und auf *Andreas Speer/Lydia Wegener* (Hg.), *Wissen über Grenzen, Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin/New York 2006, das Vorwort von *Speer* und *Wegener*, V, verwiesen wird.
- 39 Vgl. dazu auch *Wisnovsky*, *Nature* (s. Anm. 20), 151; *Bakker*, Überblick (s. Anm. 9), 191.
- 40 Zu seinem Leben und Werk vgl. *W. Montgomery Watt*, Artikel »al-Ġhazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī«, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Bd. 2, C–G, Leiden 1965, 1038–1041.
- 41 Zu den Lebensdaten von Ibn Rušd vgl. *R. Arnaldez*, Art. *Ibn Rušd*, Abū 'l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd al-Ḥafīd, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 3, 909–920, 909 und 910. Zu der genannten Auffassung vom Untergang der Philosophie in der islamischen Welt und der Verbreitung dieser These vgl. z. B. *Dimitri Gutas*, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002), 5–25, 5 f., 6, 8, 15 f.; *Ahmed*, *Systematic Growth* (s. Anm. 22), 343. Auch *W. Montgomery Watt* ist ein Vertreter der Lehre vom Niedergang der islamischen Philosophie, vgl. seinen Artikel »al-Ġhazālī« (s. Anm. 40), 1041.
- 42 Vgl. *Max Horten*, Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi (1209 †) und ihre Kritik durch Tusi (1273 †), nach Originalquellen übersetzt und erläutert, mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, Hildesheim <sup>2</sup>1967, VI f.

Gutas, gezeigt wurde, dass sie gänzlich verfehlt ist,<sup>43</sup> nun endlich ruhigen Herzens als Irrweg der Forschung, der weitere Erkenntnis verhinderte und verhindert, beiseite gelassen werden kann.

#### 4. Schlussbetrachtung

Wie deutlich wurde, weisen die islamische Welt und der lateinische Westen in geistes- und wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht viele grundlegende Gemeinsamkeiten auf, von denen insbesondere die Grundidee der Aufklärung und der Toleranzgedanke für vielleicht nicht wenige überraschend sein mögen, zumal diese beiden Phänomene in der islamischen Welt viel früher anzutreffen sind als im Abendland. Diese Überraschung hat ihre Ursache ganz offensichtlich darin, dass unser Bild – mit »unser Bild« meine ich gleichermaßen die in West und Ost vorherrschenden Bilder – von der Geistesgeschichte der islamischen Welt von bestimmten festen Vorstellungen geprägt ist, die weniger auf Kenntnis des Gegenstandes gegründet sind, als vielmehr auf wahrscheinlich aus dem Zeitalter des Imperialismus (etwa ab der zweiten Hälfte des 13./19. Jahrhunderts) stammenden Ideologien, die zum Inhalt haben, dass das Abendland den übrigen Kulturen der Welt in jeder Hinsicht überlegen ist, und die uns bei der Betrachtung der Quellen für die Geistesgeschichte der islamischen Welt den Blick trüben.<sup>44</sup>

Aus meiner Sicht ist zu hoffen, dass die Bemühungen verschiedener Disziplinen um Erkenntnisfortschritt auf dem Gebiet der islamischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte und ihres Zusammenhangs mit der des Abendlands auch auf dem hier behandelten Gebiet zu Aufklärung und Sinneswandel führen. Ich bin überzeugt, dass daran auch die in Deutschland neu entstandenen Institute für islamische Theologie ihren Anteil haben werden, sei es, indem aus ihnen einschlägige Forschungsarbeiten hervorgehen, oder sei es, indem sie beim wissenschaftlichen Establishment das Interesse an Theologie- und Geistesgeschichte der islamischen Welt erwecken und verstärken.

---

43 Vgl. *Wisnovsky*, *Nature* (s. Anm. 20), und *Gutas*, *Arabic Philosophy* (s. Anm. 41).

44 Vgl. zu dieser Sicht der islamischen Welt auch z. B. die Hinweise *Gutas*, *Arabic Philosophy* (s. Anm. 41), 8.

# Islamische Theologie als Wissenschaft

## Funktionen, Methoden, Argumentationen<sup>1</sup>

Ömer Özsoy

### 1. Entwicklung der islamisch-theologischen Einrichtungen in Deutschland

Mit Nachdruck empfahl der Wissenschaftsrat im Januar 2010 die Gründung von »institutionell starken Einheiten Islamischer Studien« an mehreren staatlichen Universitäten in der Bundesrepublik, die der islamisch-theologischen Forschung und der Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses dienen sollten.<sup>2</sup> Der Fokus der Empfehlungen richtet sich einerseits auf die religiöse Pluralisierung und andererseits darauf, die wissenschaftliche Qualität von Forschung und Lehre zu sichern, das Gespräch mit den anderen Formen wissenschaftlicher Weltauslegung zu intensivieren und auch eine verlässliche theologische Basis für den interreligiösen Dialog zu schaffen. Drei Punkte werden hier besonders hervorgehoben: 1. Die Muslime haben das Recht, über ihre Situation und ihr Erbe als Muslime zu reflektieren und entsprechende Entwicklungen einzuleiten. 2. Bestehende Institutionen und Fächer sind kein Ersatz für die islamische Theologie. 3. Islamische Theologie ist sowohl ein Bedürf-

---

1 Viele Gedanken und Argumente in diesem Beitrag gehen auf ständige Reflexions- und Austauschprozesse über eine mögliche islamische Theologie im deutschen Kontext zurück, die in Frankfurt seit 2006 geführt werden und sich besonders mit der Gründung der Postdocgruppe »Wissens- und Methodenkonzepte in den Islamischen Studien« intensiviert haben. Von daher sehe ich mich in der Pflicht, diesen Beitrag als eine Frankfurter Perspektive zu titulieren. Eine vollständige Zusammenfassung dieser Reflexions- und Austauschprozesse wird im Namen der Beteiligten in der ersten Ausgabe der neu erscheinenden »Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien« erscheinen.

2 *Wissenschaftsrat*, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010, in: [www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf](http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf)

nis der Muslime als auch anderer Disziplinen und der deutschen Gesellschaft.

An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass die ersten Schritte zur Gründung islamisch-theologischer Einrichtungen an deutschen Hochschulen viel weiter zurückreichen als die Empfehlung des Wissenschaftsrats. Die einzige Einrichtung, welche auf die genannte Empfehlung hin ihre Tätigkeit aufnahm, ist die an der Universität Tübingen. Alle anderen Universitäten, an denen jetzt Zentren für Islamische Theologie bzw. Islamische Studien entstanden sind, hatten bereits in den 2000er Jahren einige Anstrengungen diesbezüglich unternommen.<sup>3</sup> Dank der hochschulpolitischen Initiative und großzügigen Förderung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung, der jeweiligen Bundesländer und des Engagements von sechs Universitäten haben wir heute in Deutschland insgesamt vier Zentren für islamische Theologie, die das Fach unterschiedlich benennen, den Fächerkanon unterschiedlich gliedern und ihre wissenschaftlichen Ziele verschieden akzentuieren.<sup>4</sup> Diese Vielfalt ist nicht nur legitim, sondern auch erwünscht, solange es sich um Variationen wissenschaftlicher Standpunkte handelt. Denn der gemeinsame Auftrag ist ein wissenschaftlicher: ein neues universitäres Fach in Deutschland zu etablieren, das in zwei Traditionen verwurzelt ist: derjenigen der islamischen Wissenschaften und der europäischen Wissenschaftstradition. Dies ist eine große Herausforderung und eine verantwortungsvolle Aufgabe.

Ausschlaggebend waren bislang allerdings zwei unterschiedliche Zielsetzungen für das Studienangebot islamische Theologie bzw. islamische Studien: die Imamausbildung und das Theologiestudium. Die eigentliche Betonung der Empfehlung des Wissenschaftsrats liegt eindeutig auf der Integration der islamischen Theologie in den Fächerkanon des deutschen Universitätswesens. Dass die Empfehlung des Wissenschaftsrats in der Öffentlichkeit dahingehend verstanden wurde, Imame auszubilden, zeigt eindeutig, welch großes Bedürfnis in diesem Bereich vorliegt. Die Ausbildung von Imamen kann jedoch keine Aufgabe der Universität sein, denn die Universitäten verfügen weder über eine derartige Befugnis, noch können bestimmte wesentliche Kompetenzen hierzu

---

3 Für die Vorgeschichte dieser Einrichtungen siehe: *Wolfram Weiße* (Hg.), *Theologie im Plural – eine akademische Herausforderung*, Münster u. a. 2009.

4 Hier seien nur die Benennungen der Einrichtungen erwähnt: Zentrum für Islamische Theologie (Münster/Osnabrück, Tübingen), Zentrum für Islamische Studien (Frankfurt/Gießen), Department für islamisch-religiöse Studien (Erlangen-Nürnberg).

alleine an der Universität erworben werden. An dieser Stelle fällt dem Koordinationsrat der Muslime, als der größten muslimischen Dachorganisation, eine wichtige Aufgabe zu. Primär gilt es, den Aufgabenbereich eines Imams zu definieren und damit einhergehend bestimmte Standards für die Imamausbildung zu setzen. Damit alle Imame eine Ausbildung nach denselben Standards durchlaufen können, sollten die bestehenden Organisationen gemeinsame Institutionen und Programme entwickeln. Folglich würde das für theologische Kernkompetenzen der Gemeinden sorgen und ihnen eine gewisse Basis ermöglichen. Natürlich sollte das in Zusammenarbeit mit den Universitäten geschehen, denn ohne die daraus resultierende kritische Reflexion ist hier keine Hilfestellung beim Lösen von aktuellen Problemen möglich.

## 2. Zwischen Reflexion der eigenen Bedingtheit und echter islamischer Gelehrsamkeit

So schnell die Zentren entstanden sind, so rasch sind auch kritische Stimmen laut geworden. Auch wenn die Auslöser der bisherigen Kritiken konkrete Äußerungen und Publikationspraktiken mancher junger muslimischer Theologen zu sein scheinen, wird einerseits der islamischen Theologie kategorisch abgesprochen, echte Wissenschaft zu sein oder sein zu können, andererseits wird ihr vorgeworfen, als eine sich der Wissenschaftlichkeit verpflichtende Disziplin nicht authentisch islamisch sein zu können. Beiden Seiten ist gemein, dass sie essentialistisch argumentieren. Denn sie werfen der neu zu etablierenden islamischen Theologie in Deutschland vor, Erkenntnisse zu beanspruchen, die ihren »eigentlichen« Grundlagen widersprechen. Den einen Stimmen zufolge sei die wahre islamische Theologie ein geschichtlich, gesellschaftlich und geographisch bedingtes Phänomen, das mangels Reflexion der eigenen Bedingtheit nicht in der Lage sei, sich zu reflektieren und zu aktualisieren.<sup>5</sup> Andere Stimmen kritisieren Versuche, diese Bedingtheit zu reflek-

---

5 *Hans-Thomas Tillschneider*, Fragwürdiges Plädoyer für eine infantile Theologie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 07.06.2013, 7; *ders.*, Ein deutscher Islam muss sich erst entwickeln: Lehrstühle für islamische Theologie zu früh und zu flächendeckend, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 27.03.2014, 6. Für eine Replik vgl. *Marco Schöller*, Aus der Ferne ist die Sicht getrübt: Warum islamische Theologie an deutschen Universitäten eine Bereicherung und kein Problem ist, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 10.04.2014, 6.

tieren und das Gewordensein des Wissens zu untersuchen, als Abweichen von einer echten islamischen Gelehrsamkeit.<sup>6</sup> Für die einen liegt das Problem darin, dass eine islamische Theologie an sich dem Primat der Wissenschaftlichkeit nicht genügen könne, für die anderen darin, dass eine islamische Theologie im Westen eine hinreichende Einordnung in die traditionellen islamischen Wissensbestände verfehle.

Unter der Bezeichnung »islamische Theologie« lässt sich die Gesamtheit der islamischen Wissenschaften (*al-‘ulūm al-islāmīya*) mit allen traditionellen Prägungen verstehen. Die islamischen Wissenschaften blicken auf eine sehr lange Wissenschaftstradition zurück, die sich nie als Sonderhermeneutik verstand, sondern sich gegenwärtig geltenden Wissenschaftsprinzipien wie rationalen Methoden- und Argumentationsstrukturen sowie Selbstkritik stets verpflichtet sah. Die in der Moderne Mode gewordene Anstrengung, originär islamisch zu sein, und die daraus abgeleitete Beanspruchung, über genuin islamische Methoden und Argumentationsstrukturen zu verfügen, rühren von einer dem klassischen Islam fremden *modernen* Haltung her. Die *moderne* Phase des muslimischen Denkens stellt zweifellos seine chaotischste Epoche dar. Hier treffen die traditionellen Ausprägungen und neuzeitlichen Denkanstöße in Formen aufeinander, die von ihren Leitgedanken abgekoppelt und teilweise opportunistisch interpretiert, teils missverstanden werden. Für das moderne Denken der Muslime sind dabei zwei Dinge charakteristisch: zum Ersten die Grundwahrnehmung von Tradition und Moderne als zweier isolierter, jeweils einheitlicher Reflexionsgegenstände, die wie auf einem Buffet zur Wahl gestellt sind; zum Zweiten eine Rezeption von Tradition und Moderne, die sich aus einem traumatischen Rückständigkeitsgeständnis speist. Auch der Anspruch auf ein genuin islamisches Wissenschaftsverständnis ist dieser modernen Denkatmosphäre geschuldet.<sup>7</sup>

---

6 Diese Sichtweise ist eigentlich an vielen Beiträgen bzw. Äußerungen der Beteiligten abzulesen. Merkwürdigerweise wurde sie im folgenden Gutachten auch von der größten muslimischen Dachorganisation in Deutschland vielleicht nicht konsequent, aber in Grundzügen geteilt: Gutachten des Koordinationsrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch »Islam ist Barmherzigkeit«, in: [http://koordinationsrat.de/media/File/gutachten\\_krm\\_17122013.pdf](http://koordinationsrat.de/media/File/gutachten_krm_17122013.pdf)

7 An dieser Stelle sei an das Konzept *Islamization of knowledge* von Ismail Al-Faruqi zu erinnern, das er in Anlehnung an Syed Muhammad Naquib al-Attas entwickelt und 1982 veröffentlicht hat. Für eine Replik vgl. u. a. *Fazlur Rahman*, *Islamization of Knowledge: A Response*, in: *American Journal of Islamic Social Sciences* 5 (1988), 3–12.

Forschungsgebiete wie Koranexegeese (*tafsīr*), Hadithwissenschaft (*ḥadīṭ*), Systematische Theologie (*kalām*) und Jurisprudenz (*fiqh*), welche zweifellos als originäre Disziplinen der islamischen Theologie gelten, sind zwar als von der koranischen Offenbarung hervorgerufene Rezeptions- und Reflexionsweisen den Muslimen eigen, nicht aber originell im Sinne ihrer inneren Logik und Methodik. Zwei grundlegende Fragen beleben diese Disziplinen und beide sind allgemeiner Natur: 1. *Tubūt*, d. h. die Frage nach der Authentizität der Überlieferungen einschließlich des Korantexts. 2. *Dalāla*, d. h. die Frage nach dem Wie des Verstehens, des Interpretierens und des praktischen Umsetzens und damit auch die Frage nach der Bestimmung des Universellen und des Historisch-Partikularen. Die Theologie will also nicht, wie von vielen muslimischen Partnern oder manchen Theologen als Zielsetzung der Theologie propagiert wird, den Glauben hervorbringen, vielmehr stellt der Glaube das epistemische Fundament dar, auf welchem theologische Arbeit erbracht werden kann. Denn die Theologie ist, anders als die Religionswissenschaft, keine Wissenschaft, welche die Religion als außenstehende Beobachterin untersucht. Selbstverständlich steht es den Theologen auch zu, die eigene Religion religionswissenschaftlich zu reflektieren oder andere Religionen zu erforschen; was sie zu Theologen macht, ist jedoch die Bindung ihrer Reflexion an bestimmte Glaubensinhalte.

Die Theologie ist daher für Gläubige nicht nur eine wissenschaftliche Tätigkeit, sondern zugleich eine Suche nach normativer Verbindlichkeit und existenzieller Behauptung. In den Augen anderer Disziplinen und Weltanschauungen ist sie höchstens ein Diskussionsthema, eine andersartige Stimme und eventuell eine unbescheidene konkurrierende Wahrheitsbehauptung und möglicherweise ein Störfaktor. Diese Theologieauffassung gilt auch für die islamische Theologie, wenn sie als Wissenschaft an der Universität betrieben wird. Was die islamische Theologie von anderen Theologietraditionen grundlegend unterscheidet, ist das streng monotheistische Denken, das jegliche menschliche Autorität bezüglich der Bestimmung von Wahrheit negiert. Infolgedessen kann die islamische Theologie keine institutionelle Inanspruchnahme exklusivistischer Wahrheiten akzeptieren. So brachten die islamischen Wissenschaften im Laufe der Geschichte ein dynamisches und plurales Wahrheitsverständnis hervor, das muslimischen Gelehrten die Möglichkeit gab, eine Beziehung zu dem Wissen und dem Fortschritt ihrer jeweiligen Zeit

herzustellen und die erlangten Erkenntnisse nicht nach Herkunft abzusondern.<sup>8</sup>

### 3. Herausforderungen für die islamische Theologie der Gegenwart

Auch die islamische Theologie in Deutschland soll sich dem wissenschaftlichen Wettbewerb und den wissenschaftstheoretischen Erkenntnissen und Diskussionen der Gegenwart stellen dürfen und können, die hier längst stattgefunden haben. Eine islamische Theologie im europäischen Kontext soll sich also der eigenen offenen Wissenschaftstradition anschließen und sich daher entschieden gegen Bestrebungen wenden, sie aufgrund ihrer noch jungen Entwicklungsphase als reine, an praktischen Bedürfnissen oder politischen Zielen orientierte »Hilfswissenschaft« zu betrachten und ihr dadurch im Endeffekt einen zweitklassigen Status einzuräumen. Denn nur hierdurch lässt sich die notwendige Fachautonomie eines neuen Universitätsfaches dauerhaft gewährleisten. Nur so können auch die Absolventen ihrer fachlichen und gesellschaftlichen Verantwortung angemessen gerecht werden.

Die sozialen und gesellschaftspolitischen Erwartungen an die zu etablierende islamische Theologie in Deutschland sind allerdings enorm. Ihre Verankerung in die akademische Landschaft ist als struktureller und institutioneller Meilenstein auf dem Wege des Heimischwerdens der Muslime in Deutschland zu bewerten. Die Einbürgerung des Islams wird ohne die Einbürgerung seiner Theologie nicht gelingen, weil es sich bei der Religion schließlich um eines der elementaren Identitätsfundamente und bei der akademischen Erschließung um die wissenschaftlich fundierte Erforschung und Lehre dieser Fundamente handelt. Der allgemein verbreiteten Erwartungshaltung nach soll die islamische Theologie die Integration der Muslime in Deutschland über ethnische Grenzen hinweg unterstützen. Dabei soll sie ethnische Unterschiede insoweit nivellieren, dass sie der Herausbildung eines aufgeklärten europäischen Islams förderlich ist und gleichzeitig den grundlegenden Anforderungen der muslimischen Glaubensgemeinschaft entsprechen, die durch die islamischen

---

8 Vgl. Ömer Özsoy/Ertuğrul Şahin, Fundamente der Islamischen Theologie in Deutschland, in: Mathias Rohe u. a. (Hg.), Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, Freiburg 2014 (i. E.).

Verbände vertreten werden, soweit diese als verfassungskonform einzu-  
stufen sind. Diese hohen gesellschaftspolitischen Anforderungen sind  
schwer mit dem wissenschaftlichen Auftrag des Faches in Einklang zu  
bringen. Dennoch ist eine Annäherung im Dialog der Erwartungen mög-  
lich. Blickt man auf das Anforderungsprofil in seiner Gänze, sind es vor  
allem zwei Aspekte, welche die Erfüllung dieser Erwartungen günstig  
beeinflussen könnten: zunächst die Voraussetzungen von Wissenschaft-  
lichkeit und Authentizität, das heißt insbesondere die Unabhängigkeit der  
Theologie von temporären und kurzlebigen Interessenslagen, aber eben  
auch die nötige Flexibilität, gesellschaftlichen Fragestellungen begegnen  
zu können.

Das vorrangige Ziel des Theologiestudiums sollte in erster Linie auf  
die wissenschaftlich vertretbare Forschung ausgerichtet sein und eine  
theologisch gewichtete Lehre bevorzugen. Denn nur eine wissenschaft-  
lich ausgewiesene islamische Theologie kann wichtige Beiträge auch zur  
Ausbildung von Lehrkräften, zur Identitätsfindung der Muslime und ihrer  
Beteiligung an der gesamtgesellschaftlichen Aufgabe leisten. In einem  
weiteren Sinne kann also die islamische Theologie im Hinblick auf ihre  
Kerngehalte, also insbesondere in ihren Annahmen über das Wahre und  
Unbedingte, beitragen zu Debatten um Normativitäts- und Wahrheitsan-  
sprüche, die »zentraler Bestandteil einer ›wahrheitssensiblen‹ und ihrer  
eigenen normativen Grundlagen bewussten pluralistischen Öffentlichkeit  
sind«<sup>9</sup>. Eine selbstreflexive islamische Theologie sollte in diesem Sinne  
auch davon geleitet sein, sich dem Anspruch der nachmetaphysischen  
Philosophie in Anlehnung an Habermas zu öffnen, um die kognitiven  
Inhalte ihrer religiösen Überlieferung »im Schmelztiegel begründender  
Diskurse aus ihrer ursprünglich dogmatischen Verkapselung freizusetzen  
und so eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten zu  
können«<sup>10</sup>.

Zwei elementare Bestandteile einer autonomen Universitätstheologie  
sind Freiheit der Forschung und Rückbindung an die Tradition. Wie die  
Wissenschaft Forschungsfreiheit voraussetzt, bedingt auch die Theologie  
binnenperspektivische Reflektion über die jeweilige Religion und au-  
thentisches Kommunizieren von den Ergebnissen. Jede große Theologie-  
tradition hat in ihrer Geschichte ein eigenes Lösungsmodell etabliert, um

---

9 *Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam*, Wissenschaftliches Profil  
des Instituts, in: [www.uni-frankfurt.de/42914384/wissenschaftliches\\_profil/](http://www.uni-frankfurt.de/42914384/wissenschaftliches_profil/)

10 *Jürgen Habermas*, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/Main  
2005, 149.

diese Prämissen in Einklang zu bringen: Während die christlichen Theologien diesen Widerspruch durch einen Kompromiss zwischen Staat und Kirche zu bewältigen versuchten, schlug die islamische Tradition einen anderen Weg ein, in dem die Theologie von Beginn an als Wissenschaft begriffen und betrieben wurde und daher sich allein auf vorherrschende Standards der Wissenschaftlichkeit einließ. Das Fehlen einer von der Gelehrsamkeit zu trennenden theologischen Instanz im Islam, das die Unabhängigkeit der Theologie eher gewährleisten sollte, scheint gerade im deutschen Kontext jedoch die Fachautonomie der islamischen Theologie zu riskieren.<sup>11</sup> Nicht nur die deutschen Staatsorgane suchen, gemäß den Grundsätzen der Säkularität, Ansprechpartner aus den Reihen der muslimischen Organisationen, sondern alle muslimischen Organisationen streben ohne Ausnahme auf die von den Kirchen seit Jahrhunderten in diesem Land übernommene Funktion der religiösen Autorität hin. Formell betrachtet scheint dieses Anliegen legitim und vernünftig, denn diese Organisationen sind es, welche in Moscheen Dienstleistungen anbieten und Imame unterhalten. Der gegen diesen deutschlandspezifischen Zustand einzuwendende Einwand ist prinzipiell: Die islamische Theologietradition kennt keine kirchliche, institutionelle, religiöse Autorität, und dies geht nicht auf eine kontingente Entwicklung zurück, sondern hat mit der Essenz der koranischen Botschaft zu tun.<sup>12</sup>

Die islamische Theologie soll daher über den Differenzen von muslimischen Verbänden und interessen geleiteten Gruppierungen stehen, so dass politische und kurzfristige Interessen nicht theologisiert und somit verfestigt werden. Die historisch etablierten großen Theologietraditionen der Muslime wie Sunnitentum, Schiitentum und viele andere kleinere Untergruppierungen werden wahrscheinlich kurz- und mittelfristig keine institutionelle Berücksichtigung finden können. Wenn es gelingt, die islamische Theologie im Sinne der reflexiven Vergewisserung der Glaubenspraxis der islamischen Traditionen zu institutionalisieren, dann liegt ihre Zukunft nicht notwendig in einem Prozess der Konfessionalisierung nach dem Muster der christlichen Theologien. Die islamische Theologie sollte grundsätzlich alle Richtungen islamischer Glaubenstradition und Gelehrsamkeit einschließen und sich nicht exklusiv auf eine bestimmte

---

11 *Ömer Özsoy*, Islamische Theologie: Frankfurter Modell, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 63 (16.03.2010).

12 *Ilknur Küçük*, Interview mit Ömer Özsoy: Imamausbildung kein Auftrag der deutschen Universitäten, in: <http://www.islamiq.de/2013/11/19/oemer-ozsoy-im-gespraech/>. Für das Original vgl. *Ilknur Küçük*, Ömer Özsoy ile Islam İlahiyatı Üzerine, in: Perspektif, Januar 2013, 14–19.

Traditionslinie beziehen. Im Lehrbetrieb dürfen daher abweichende Traditionen und Varianten nicht systematisch ausgeschlossen werden. Das gebieten allein die ethische Verantwortung und die wissenschaftliche Aufrichtigkeit. Anschauungen und Gruppen, die sich sonst aus divergierenden dogmatischen und methodologischen Gründen aus dem Weg gehen, sind zumindest kurz- und mittelfristig gezwungen, miteinander zu kooperieren. Ich hoffe, diese aus der Notwendigkeit entstehende Kooperation bleibt nicht kurzfristig und verändert auch nachträglich das Bewusstsein besagter Gruppierungen, so dass aus dieser pragmatischen Notwendigkeit eine existentielle Nachhaltigkeit wird. Das mag ein schmerzlicher Prozess sein, der erfordert, dass wir Muslime über unseren Schatten springen.

Wenn von einer islamischen Theologie als Wissenschaft die Rede ist, wird der Wissenschaftsbegriff offensichtlich nicht zu eng, im Sinne der Idee von einer wissenschaftlichen Wahrheit festgeschrieben. Treffender ist eine Charakterisierung von Wissenschaft als pluriforme, rationale Argumentation, die intersubjektiv nachvollziehbar und überprüfbar ist. Mit dem Begriff »pluriform« ist angezeigt, dass das Kriterium der Rationalität nicht zu eng gefasst werden darf, sondern dass verschiedene Typen von Rationalität bestehen, so schon bei Aristoteles und auch in der islamischen Tradition. Islamische Theologie ist der Rationalität in allen Ausprägungen verbunden, das heißt, sie schließt keine einzige systematisch aus und widmet sich ferner der Frage, ob diese Typen von Vernunft noch einmal in eine inklusive Einheit gefasst werden können. Die islamische Theologie soll sich mit diesem Anspruch auf die Wissenschaftlichkeit bei gleichzeitiger Verbundenheit mit den authentischen Inhalten ihrer eigenen Tradition in den Lehr- und Forschungsbetrieb an der Universität integrieren und sich hier als interdisziplinär lern-, aber auch lehrfähig zeigen.

Auch die Empfehlungen des Wissenschaftsrates sprachen davon, dass Theologien »keine ihnen exklusiv eigenen Forschungsmethoden oder Erkenntnisweisen« kennen, sondern dem »Methodenkanon der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften verpflichtet«<sup>13</sup> sind. In diesem Sinne plädierten die Empfehlungen auch dafür, dass die neu zu gründenden Islamischen Studien eingehend mit anderen Theologien, den islamwissenschaftlichen Fächern sowie den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften an den Universitäten kooperieren sollten: »Allein diese Kooperationen können gewährleisten, dass die an deutschen Universitä-

---

13 *Wissenschaftsrat*, Empfehlungen zur Weiterentwicklung (s. Anm. 2), 52.

ten herrschenden wissenschaftlichen Standards von Anfang an in den neu entstehenden deutschsprachigen Islamischen Studien berücksichtigt werden.«<sup>14</sup> Eine solche Kooperation und somit eine Integration des neuen Faches sind allerdings ohne Vereinnahmungstendenzen von den etablierten Nachbarfächern keine Selbstverständlichkeit. Auch die muslimischen Theologen müssen hier aktiv werden. Denn die Kooperation und Integration setzen etliche Vorleistungen seitens der muslimischen Theologen voraus. Schon in der islamischen Tradition sind Anschlussdiskurse an ein pluralistisches Wissenschaftsverständnis vorhanden. Die muslimischen Theologen müssen diese Diskurse rekonstruieren, ihre Konstituierungsprozesse offenlegen und im Kontext der gegenwärtigen Universitätslandschaft aktualisieren. Dies gilt nicht nur für die Forschung, sondern in besonderer Weise auch für die Lehre und damit für die curriculare Ausformung der neuen Studiengänge, um die Studierenden in die Lage zu versetzen, die Pluralität der an sie herangetragenen Inhalte und Methoden als aufeinander bezogen zu begreifen und nicht etwa als unvermittelte und disparate Nebeneinanderstellungen von modularen Einheiten zu erfahren. Eine der zentralen Aufgaben der islamischen Theologie im europäischen Kontext ist daher die methodische und theoretische Vergegenwärtigung des klassischen Kanons. Dementsprechend sollen die klassischen Methoden der einzelnen Grunddisziplinen erforscht und ihre Praktikabilität und Kompatibilität mit neueren wissenschaftlichen Methoden untersucht und überprüft werden. Es besteht dringender Forschungsbedarf bei der Aktualisierung, Kontextualisierung und Vergegenwärtigung aller klassischen Bereiche in einem werteppluralen europäischen universitären Kontext. Ein Lehrangebot unterhalb dieses Mindestkanons wird sich schwerlich als Theologie des Islams erkennen lassen.

Da die Offenbarung des Korans einen sprachlichen Charakter hat und der Koran deswegen die Manifestation der kommunikativen Intention Gottes darstellt, stehen die arabische Sprache und deren Verständnis im Zentrum der islamisch-theologischen Disziplinen. Sie ist nicht nur der Zugang zu den Grunddokumenten, sondern auch selbst die Grundlage für die Deutungsversuche. Ziel der muslimischen Gelehrten war seit jeher, die Intention Gottes im koranischen Text aufzudecken und demgemäß ethische Rechtsbestimmungen für die sich entwickelnde muslimische Gemeinde zu formulieren. Die Sprache diene den Gelehrten auch als eine wissenschaftlich objektivierbare Grundlage zur Konsensfindung.

---

14 *Wissenschaftsrat*, Empfehlungen zur Weiterentwicklung (s. Anm. 2), 77.

#### 4. Islamische Theologie in der europäischen Universitätslandschaft

Die Feststellung wäre nicht übertrieben, dass mit der Etablierung der islamischen Theologie in der europäischen Universitätslandschaft die islamische Wissenschaftstradition zum ersten Mal in der Geschichte die Möglichkeit bzw. Herausforderung erfährt, sich in erster Person von der Warte der europäischen Universitäten heraus mitzuteilen bzw. zu behaupten. Mit der europäischen Universität ist hier die Heimat neuzeitlicher Philosophie und postaufklärerischer Wissenschaftstradition gemeint. Die Begegnung der klassischen islamischen Wissenschaften, die bisher nur die Gläubigen in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften angesprochen hat, mit der neuzeitlichen Wissenschaftstradition des Westens ist sehr bewegend. Diese Begegnung wird vermutlich nicht nur die Wahrnehmung des Islams im Westen grundlegend verändern, sondern auch den Wissenschaftsbetrieb in der islamischen Theologie wesentlich voranbringen. Dafür finden sich auch Beispiele in der Geschichte. Die historische Verschmelzung und gegenseitige Befruchtung der Wissenschaften – und das gilt es zu betonen – nach dem Vorbild der antiken griechischen Philosophie und der islamischen Wissenschaften im Mittelalter ist keine Selbstverständlichkeit. Damit sich die Tradition gegenseitiger Befruchtung in den Zentren der islamischen Theologie in Deutschland wiederbeleben kann, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt werden: Die wissenschaftlichen Standards müssen stets und auf höchstem Niveau eingehalten und die islamische Theologie muss authentisch betrieben werden. Die Universität ist der einzige Ort, wo diese Verschmelzung zustande kommen kann. Denn die Weltdeutungen der Religionen können nur an einer Universität auf einem diskursiven Fundament fußen, wo sie mit anderen philosophischen und religiösen Weltanschauungen nebeneinanderstehen. So kann die islamische Religion im Lichte der Wissenschaft und des Göttlichen sich ausdrücken und disputieren. Als eine bekenntnisorientierte Aktivität läuft die Theologie Gefahr, immer wieder einem Dogmatismus und Antagonismus anheimzufallen. Durch die soziale Kontrolle, die Gewährleistung der Wissenschaftsfreiheit an der Universität und demokratische Mechanismen wird aber verhindert, dass sich innerhalb der islamischen Theologie reaktionäre und antiemanzipatorische Sichtweisen oder Antagonismen durchsetzen.

Kritische Reflexion und ergebnisoffene Forschung lassen sich aus islamischer Perspektive vom reflexiven Umgang mit der Welt als einer koranischen Pflicht ableiten. Die koranische Aufforderung, die Welt

kritisch zu betrachten, geht auf seine schöpfungs- und offenbarungstheologischen Grundlagen zurück, wo sich das Geschehen in Natur und Geschichte nach Gesetzmäßigkeiten abspielt. Schöpfung und Offenbarung sind zugleich Zeichen Gottes (*āyāt Allāh*), die einander nicht widersprechen. Der Koran fordert die Gläubigen zur Wahrheitssuche und zu einer ständigen Ergründung der Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen auf, nach denen sich das Geschehen in der Welt abspielt. Die koranische Offenbarung ist vor diesem Hintergrund als der letzte und zugleich entsakralisierende Eingriff Gottes in die Geistesgeschichte der Menschheit zu verstehen. Unter Entsakralisierung ist in diesem Falle die Abwendung des Blickes weg vom Himmlischen und von einer heilsgeschichtlichen Perspektive hin zu einer dem Menschen zugänglichen Erklärbarkeit und Ergründbarkeit der Welt zu verstehen. Nach dieser koranischen Szene wurden die Intervention Gottes in die Welt mit dem Koran abgeschlossen und der Mensch mit der letzten Offenbarung in seine eigene Mündigkeit entlassen, mit der er nun autonom, vernunftbasierend und ohne Interventionen von höhergestellten religiösen Instanzen die Welt ergründet.

Theologien beanspruchen für sich schließlich nicht, göttlich und übergeschichtlich zu sein; sie sind letztendlich als menschliche Reflexion über das Göttliche räumlich und zeitlich determiniert. So lässt sich innerhalb des Islams in Geschichte und Gegenwart eine Vielfalt von Theologie- und Denkrichtungen finden, die zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten entsprechende Ausprägungen entwickelt haben. All diese muslimischen Theologietraditionen beziehen sich zwar auf das gleiche Referenzsystem, in dessen Zentrum die koranische Offenbarung und die Sunna, die Traditionen des Propheten und der Urgemeinde, mittels einer untrennbaren Einheit verbunden, gemeinsam stehen, sie wurden aber von ganz bestimmten geschichtlichen, geographischen, kulturellen und politischen Umständen beeinflusst. Daher hat sich die islamische Theologie nie als isolierte Einheit entwickelt und wird das auch in Zukunft nicht tun. So entwickeln sich auch heute in neuen Kontexten, angesichts neuer Fragen neue theologische Richtungen, und dies wird wohl immer so sein.

## 5. Kritische Bemerkungen zum Abschluss

Abschließend sei gestattet, einige Bedenken bezüglich der bisherigen Entwicklung der islamischen Theologie zu teilen:

1. So wie Humboldt es betonte, ist die wissenschaftliche Tätigkeit in erster Linie ein individuelles Bestreben und bedarf zweier Dinge: Zurückgezogenheit und Ruhe. Demzufolge braucht wissenschaftliche Arbeit zuvörderst Zeit. Jedoch sehen wir, dass mit hohem Tempo die Zentren der Islamischen Theologie gegründet, Personal eingestellt, Curricula erstellt, der Lehrbetrieb begonnen, Kooperationen eingegangen und Konferenzen und Tagungen veranstaltet wurden und erwartet wird, dass auch noch in großem Umfang wissenschaftliche Publikationen entstehen.
2. Die islamische Theologie hat, wie jede andere Wissenschaftsdisziplin, bestimmte anerkannte wissenschaftliche Normen und unabdingbare Standards, über die in und zwischen den Standorten der neu entstandenen islamischen Theologie in Deutschland kein innerislamischer Austausch stattfinden konnte. Die Unterstützung der benachbarten Disziplinen ist auch hierbei sicherlich hilfreich, sollte aber die islamische Theologie nicht zu sehr gestalten und formen dürfen.
3. Wissenschaft hat internationalen Charakter. Die islamische Theologie sollte als eine Wissenschaftsdisziplin im internationalen Gefüge seinen Platz finden. In Deutschland herrscht die Vorstellung, die islamische Theologie auf die Ausbildung von Lehrern und Imamen für Deutschland zu reduzieren. Demnach besteht die Gefahr, die islamische Theologie allzu sehr auf die lokalen Bedürfnisse hin zu formen und in Provinzialität zu verfallen.

# Denkender Glaube

## Strukturmomente des christlichen Glaubens und die Praxis christlicher Theologie im Gespräch mit islamischer Theologie

Christoph Schwöbel

### 1. Vorbemerkung

Die Aufgabe, die Eigenart der christlichen Theologie im Gegenüber und im Gespräch mit der islamischen Theologie vorzustellen, kann nicht so erfüllt werden, dass die unterschiedlichen Formen, in denen christliche Theologie gegenwärtig betrieben wird, gleichsam kompendienartig aufgelistet werden. Vielmehr muss der Versuch gemacht werden, die strukturellen Charakteristika zu entfalten, die für das Verständnis der christlichen Theologie entscheidend sind und ein sinnvolles Gespräch im Vergleich und Kontrast mit der islamischen Theologie ermöglichen. Die Identifikation solcher Strukturmerkmale ist selbst eine theologische Aufgabe. Sie kann deshalb nur in der Form eines Vorschlags bearbeitet werden, in dem versucht wird, wichtige Aspekte des Selbstverständnisses christlicher Theologie in das Gespräch einzubringen. Je intensiver man sich Geschichte und Gegenwart der christlichen Theologie in der Tiefe ihrer historischen Erstreckung und in der Breite ihrer gegenwärtigen Praxisformen vor Augen führt, desto deutlicher wird, dass das Selbstverständnis der christlichen Theologie nicht ohne ein Verständnis der Anderen formuliert werden kann, in Beziehung zu denen sie ihr Verständnis ihrer selbst zu erfassen versucht.

Einer der wichtigsten Aspekte der Verständigung zwischen den theologischen Traditionen des Judentums, des Christentums und des Islams in den letzten Jahren ist die Beobachtung, dass keine der drei monotheistischen Religionen ihre Eigenart, ihr »Wesen«, wie man traditionell formuliert hat, vorstellen kann, ohne dabei auf die Anderen Bezug zu nehmen. Die Geschichte der Beziehungen in den jeweils vollzogenen Ab-

grenzungen und Annäherungen im Prozess ihrer wechselseitigen Auseinandersetzungen ist ein struktureller Faktor des Selbstverständnisses jeder der drei monotheistischen Religionen. Das jeweils »Eigene« hat sich herausgebildet in komplexen Prozessen der Aufnahme, Unterscheidung und Modifikation des Eigenen der Anderen. Wenn wir heute versuchen, im Dialog zwischen jüdischer, christlicher und islamischer Theologie Unterschiede und Gemeinsamkeiten voreinander und füreinander verständlich zu machen, knüpfen wir damit an eine komplexe, reiche, aber auch schmerzliche und schuldbelastete Beziehungsgeschichte der drei monotheistischen Religionen an, die in ihrer Bedeutung auch für unser gegenwärtiges Verhältnis erst neu erfasst werden muss, eine Beziehungsgeschichte, in der Selbstbilder und Bilder der Anderen als Bestimmungsfaktoren der Interrelationen begriffen werden müssen. Diese Rekonstruktion der gemeinsamen Beziehungsgeschichte der drei monotheistischen Religionen ist dabei keinesfalls nur auf ihr Selbstverständnis im engeren Sinne zu beschränken, sondern schließt auch ihr jeweiliges Verhältnis zu den umgebenden Kulturen, zur Gesellschaft, zur Kunst und zu den Wissenschaften etc. mit ein.

Der hier vorgelegte Vorschlag zum Verständnis der christlichen Theologie ist als Gesprächsbeitrag in diesem wechselseitigen Verständigungsprozess gedacht, als eine Art Wahrnehmungshilfe, die aus der besonderen Perspektive eines christlichen Theologen Wahrnehmungshinrichtungen beschreibt, die für das Verständnis der christlichen Theologie im gegenseitigen Austausch wichtig erscheinen. Dialogische Verständigung ist stets perspektivengebunden. Es gibt im Dialog keinen Standort über den Standorten der jeweiligen Dialogpartner. Die relative Independenz der Positionen der Dialogpartner ist die Voraussetzung dafür, dass sie aus ihren jeweiligen Perspektiven die Interdependenz ihrer Positionen in den Blick nehmen und im Prozess der Verständigung zunehmend ein Medium des Austausches entwickeln. Dieses Verständigungsmedium entsteht durch translationale Analogizität, der Suche nach Analogien durch die Übersetzung der Auffassungen des Anderen in die eigene Sicht und den Versuch der Übersetzung der eigenen Auffassungen in die Kategorien, in denen der Andere sich selbst und seine Welt versteht. Eigenheit, Andersheit und Gemeinsamkeit sind dabei stets im Prozess des Dialoges neu zu bestimmen und nicht als im vorab festgelegte Generalhypothesen schon bestimmt.

## 2. Der christliche Glaube als denkender Glaube – »Alle Religion ist denkende Religion«

Die These, die ich im Folgenden entfalten möchte, lässt sich in aller Kürze so zusammenfassen: *Christliche Theologie ist die methodisch reflektierte Selbsterkenntnis des christlichen Glaubens im Blick auf seine Quellen, seine Geschichte, sein Wahrheitsbewusstsein und seine Handlungsorientierungen mit dem Ziel der Gestaltung der Praxis der Kirche in der Gesellschaft. Ihre entscheidenden Charakteristika, also das, was sie als Theologie von anderen Denkweisen und Wissensformen abhebt und was sie als christliche Theologie von den Theologien anderer Religionen unterscheidet, lässt sich aus den Strukturelementen des christlichen Glaubens bestimmen.* Mit dieser These ist zugleich der Gang der Erörterung in diesen Überlegungen angedeutet. Ausgehend von einer grundsätzlichen Fragestellung zum Denken in den Religionen, versuche ich den Glauben als das Charakteristikum der christlichen Religion zu entfalten, dessen Grundstrukturen die Entfaltung der christlichen Theologie in ihren wichtigsten Konstellationen prägt. Dabei soll jeweils angedeutet werden, wie sich aus der Perspektive der christlichen Theologie Analogien zur islamischen Theologie in ihren unterschiedlichen Formen entwickeln lassen, bzw. gefragt werden, welche Analogien sich aus islamischer Perspektive zur Praxis der christlichen Theologie ergeben.

Adolf von Harnack hatte die These vertreten, dass ausschließlich das Christentum »denkende Religion« und zur Ausbildung »einer wissenschaftlichen Theologie« gelangt sei.<sup>1</sup> Gegenüber dieser Exklusivitätsthese und in expliziter Auseinandersetzung mit ihr hat Carl Heinz Ratschow die Auffassung vertreten: »Alle Religion ist denkende Religion.«<sup>2</sup> Ratschow begründet das mit dem Hinweis darauf, dass das Grundereignis der Religion, das Hervortreten der Gottheit oder die Gewährung einer letztgültigen, alle Wirklichkeit bestimmenden Einsicht den Menschen dazu herausfordert, diesen bestimmten Eindruck festzuhalten und wieder zugänglich zu machen und ihm so individuierend und objektivierend in Symbol, Mythos, Lehre und Dogma einen theoretischen Ausdruck zu verleihen. Diesem theoretischen Ausdruck der Religion entspricht ihr

---

1 *Adolf von Harnack*, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas (1927), Darmstadt 1965, 4.

2 *Carl Heinz Ratschow*, Das Christentum als denkende Religion (1963), in: *ders.*, Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie, hg. v. *Christel Keller-Wentorf/Martin Repp*, Berlin/New York 1986, 3–23, 5.

gleichermaßen rational vermittelter ethischer Ausdruck in der Orientierung allen Handelns an dem Hervortreten der Gottheit oder der letztgültigen Einsicht.<sup>3</sup>

Dass alle Religion denkende Religion ist, bedeutet nun aber keinesfalls, dass das Denken in allen Religionen gleich sei oder dass überall in den Religionen die gleichen Strukturen der Rationalität, die dem Menschen als animal rationale eigen sind, aufzuweisen sind. So betont auch Ratschow: »Die Unterschiedlichkeit der manifestativen bzw. inspirativen Gottesbegegnungen bedingt auch tiefgreifende Unterschiede im theoretischen Ausdruck der Religion.«<sup>4</sup> Wir müssen insofern danach fragen, wie das jeweilige religiöse Grundverhältnis den denkerischen Ausdruck der Religion, also die praktizierte Theologie prägt.

### 3. Rationalität im dialogischen Paradigma

Betrachten wir die Form von religiös begründeter Rationalität, die für Judentum, Christentum und Islam charakteristisch ist, dann zeigt sich, dass darin auch ein religionsgeschichtlich durchaus nicht selbstverständlicher gemeinsamer Rahmen festzuhalten ist, der – in je unterschiedlicher Akzentuierung – ihr Verhältnis zueinander und ihr Verhältnis zu anderen Religionen und Weltanschauungen bestimmt. Der gemeinsame Rahmen besteht in der Annahme eines grundsätzlich kommunikativen Paradigmas im Verhältnis zwischen Gott und seinen menschlichen Geschöpfen, ja der ganzen Schöpfung, die auch das Verständnis der menschlichen Geschöpfe in ihrem Verhältnis zueinander und zur nichtmenschlichen Schöpfung bestimmt. Gott kommuniziert, und so wird eine Welt geschaffen und in ihr menschliche Geschöpfe, die von Gott angeredet und zur Antwort herausgefordert sind – in allen Dimensionen ihres Lebens, in Worten, Taten, Gedanken und Gefühlen. Im Verhältnis der Menschen zueinander sind sie stets kommunikativ aufeinander bezogen, weil sie alle, wenn auch in unterschiedlicher Weise, von Gott angeredet und dadurch zur Verantwortung gerufen sind. Der dialogische Austausch in der Anrede durch Gott und in der Antwort der Menschen, in der Anrede anderer Menschen und im Hören auf ihre Antwort ist also kein zusätzlicher Aspekt ihres Daseins, der zu anderen Grundbestimmungen hinzukäme. Im-Gespräch-Sein ist die Grundverfassung und -bestimmung

---

3 Vgl. ebd. 11.

4 Ebd. 10.

menschlicher Existenz. Dieser seiner Bestimmung kann der Mensch in seiner kommunikativen Existenz entsprechen oder ihr widersprechen. Lebensgewinn und Lebensverlust sind die Pole des dialogischen Daseins der Menschen, im Verhältnis zu denen sie Heil oder Unheil erfahren.

Daraus folgen zwei grundsätzliche Gemeinsamkeiten für Judentum, Christentum und Islam, gerade hinsichtlich ihrer theologischen Dimension. Erstens ist die Reflexion, die Besinnung der *res cogitans* auf sich selbst, grundsätzlich umfasst von der Dimension der dialogischen Kommunikation. Sie ist begründet in der Anrede Gottes an den Menschen und zielt auf dessen Antwort ab. Menschliche Rationalität hat insofern in allen drei Religionen einen responsorischen Charakter. Die Anrede durch Gott wiederum bezieht Menschen ein, indem sie empfangen und weitergegeben wird. Ein theologisches Modell dialogischer Rationalität ist deswegen eingebunden in Traditionsprozesse. Die Vollzüge des Denkens werden so dialogisch vollzogen. Aussagen werden formuliert, damit sie gehört und aufgenommen werden. Gründe werden herangezogen, damit sie geprüft und angenommen oder verworfen werden können. Die Zuordnung von Besonderem und Allgemeinem erfolgt im Medium der Kommunikation. Grund-Folge-Verhältnisse werden kommunikativ identifiziert, sei es als Verhältnisse, die der Struktur »wenn ... dann« folgen (Gesetz), insofern sie die Folgeträchtigkeit des Vergangenen formulieren, oder als Beziehungen in der Struktur »weil ... deshalb« (Verheißung), die so die Zukunftsmächtigkeit eines Versprechens aussagen. Diese Struktur dialogischer Kommunikation ist zwar in der Sprache fokussiert, aber keinesfalls auf die Sprache beschränkt. Gott und Menschen reden auch in ihren Taten, und die Binnenwelt der Affekte ist nicht als abgeschlossenes System subjektiver Befindlichkeiten gedacht, sondern als grundsätzlich relational, offen für die Kommunikation von außen.

Zweitens ist in allen drei Religionen dieses Paradigma dialogischer Kommunikation grundsätzlich universal gedacht. Gott redet in der Schöpfung alle Menschen an. Zwar widersprechen die Menschen der Anrede Gottes, indem sie auf andere Stimmen hören als die des Schöpfers. Jedoch setzt Gott das in der Schöpfung begonnene Gespräch mit den Menschen fort, indem er durch Einzelne, vor allem durch die Propheten, alle anredet in ihrer je bestimmten geschichtlichen Situation. Diese Anrede an Einzelne erschließt wieder den ganzen Horizont des Redens und Handelns Gottes bis zu seinem endgültigen Urteil über alle Menschen im Gericht. Wenn Juden, Christen und Muslime miteinander im Gespräch sind, können sie insofern davon ausgehen, dass sie mit den Anderen als von Gott Angeredeten und zur Antwort Gerufenen sprechen. Im Hören auf das Reden der

Anderen von Gott hören Juden, Christen und Muslime deshalb ein Echo des Redens Gottes, das für sie in jeweils besonderer Weise ihre Religion begründet. Zugleich aber müssen sie erwarten, nicht nur analoge Weisen des Gehorsams, des Glaubens und der Ergebung in Gottes Wort und Weisung zu hören, sondern auch analoge Formen der Verweigerung gegenüber Gottes Wort, des Widerspruchs, der Verblendung und des Ungehorsams. Diese für alle drei Religionen auf Grund ihres Gottesverständnisses verpflichtende Annahme bedeutet nicht ohne Weiteres, dass aus der Position jeder der drei Religionen auch von der Offenbarung Gottes in demselben Sinne, wie sie für die Begründung des eigenen religiösen Verhältnisses in Anspruch genommen wird, in den beiden anderen Religionen gesprochen werden könnte. Aber es bedeutet, dass jede von ihnen in ihrer Weise erwartet, Resonanzen des Redens Gottes, welches das eigene religiöse Verhältnis begründet, im Reden der anderen Religionen von Gott zu hören, Resonanzen, die aus dem eigenen religiösen Grundverhältnis zum Klingen gebracht werden. Damit wird deutlich, dass weder eine prinzipielle Alternitätseinstellung gegenüber den Anderen angemessen ist, noch die Annahme einer zugrundeliegenden, möglicherweise als gemeinsamen Nenner zu identifizierenden Kommunalität. Andersheit und Gemeinsamkeit sind vielmehr im Paradigma dialogischer Rationalität miteinander vermittelt. Die Frage, wie die spezifischen Charakteristika christlicher Theologie zu bestimmen sind, stellt sich im Horizont dieses den drei monotheistischen Religionen gemeinsamen Paradigmas dialogischer Rationalität.

#### 4. Die Strukturen des christlichen Glaubens und die Praxisformen christlicher Theologie

Fragt man, was das Christentum in der Familie der monotheistischen Religionen und innerhalb des ihnen gemeinsamen Paradigmas dialogischer Rationalität besonders auszeichnet, ist es der Akzent auf dem *Glauben*, der als Brennpunkt aller Dimensionen der christlichen Religion fungiert und alle wesentlichen Dimensionen des Christlichen erschließt. Ganz oberflächlich lässt sich das schon am Neuen Testament sehen, wo sich die Zentralstellung des Glaubens in der Häufigkeit der Glaubensterminologie dokumentiert.<sup>5</sup> Jesus hat nicht zum Glauben an seine Person

---

5 Vgl. *Christoph Schwöbel*, Art. Glaube, in: *Friedrich W. Horn/Friederike Nüssel* (Hg.), *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Göttingen <sup>5</sup>2008, Bd. 2, 439–448.

aufgerufen, sondern unterstreicht die Kraft des Glaubens an Gott, der selbst unmöglich Erscheinendes möglich macht. Glaube wird so von Jesus praktiziert und bezeugt als das unbedingte Vertrauen auf die Macht Gottes, die Gerechtigkeit und Heil realisiert und von der daher alles Gute zu erbitten ist. Weil diese Macht in Jesu Wort, Werk und Person als wirksam erfahren wird, kann der Glaube als die angemessene Reaktion auf das betrachtet werden, was sich in Jesu Wirken ereignet: die Durchsetzung der Gerechtigkeit zum Leben aller Menschen. Die christliche Gemeinde erfährt das Lebenszeugnis Jesu vom Kommen des Reiches Gottes und von der Gerechtigkeit Gottes, die sich als schöpferische Gerechtigkeit gegenüber aller Ungerechtigkeit durchsetzt, in seinem Kreuzestod und in seiner Auferweckung bestätigt und erlebt so die Gemeinschaft mit Jesus als die Gemeinschaft mit Gott, in der die Sünde, die Entfremdung von Gott überwunden ist. Jesus als der Verkündiger des Evangeliums gehört so in den Inhalt des Evangeliums und in den Inhalt des Glaubens, der dieses Evangelium annimmt und bezeugt, hinein. Die Auferweckung Jesu bestätigt das »Wort vom Kreuz«, das das Kreuzesgeschehen als durch Gott selbst gewirkte Verwirklichung des Heils verkündet, das bei denen wirksam wird, die dieser Botschaft glauben. So kann der Inhalt des christlichen Glaubens in Formeln zusammengefasst werden, die schon Paulus als Überlieferung zitiert (z. B. 1Kor 15,3–5). Durch die Erschließungserfahrung des Auferweckungsglaubens wird die Geschichte und das Geschick Jesu als die letztgültige und unübertreffbare Verwirklichung des Heils Gottes für die Welt begriffen. Pointiert formuliert: Gott ist für den christlichen Glauben der Kontext des Verständnisses Jesu; und Jesus, seine Geschichte und sein Geschick, wird zum Kontext des Gottesverständnisses. Dieser Glaube ist kommunikativ konstituiert, was Paulus in der Kurzformel zusammenfassen kann: »So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi« (Röm 10,17). Der christliche Glaube gewinnt Gestalt als bleibende Lebensgemeinschaft mit dem auferweckten Herrn im Wort der Predigt und in der Feier des Abendmahls. Die Gottesgemeinschaft durch Christus ereignet sich gegenwärtig durch den Geist Gottes, dessen Gabe der Glaube ist. Das Leben der Glaubenden im Geist wird darum als Gotteskindschaft verstanden, als Teilhabe an Jesu filialem Gottesverhältnis, das nicht mehr durch das Gesetz bestimmt ist, sondern durch den Geist der Freiheit.

Dieser Zusammenhang wird in der johanneischen Literatur strukturell analog noch einmal anders gefasst. Jesus erscheint als der Fleisch gewordene Schöpferlogos, der von Ewigkeit bei Gott war und die Herr-

lichkeit Gottes als seine Gnade und Wahrheit erfahrbar macht (vgl. Joh 1,14). Darum führt der Glaube an das Wort Jesu zum Glauben an Gott den Vater, so dass der Glaube schon jetzt Teilnahme am ewigen Leben ist (vgl. Joh 5,24). In der Zeit der Abwesenheit des irdischen Jesus wird diese Glaubensbeziehung durch Jesus zu Gott dem Vater durch den Parakleten, den »Geist der Wahrheit« (Joh 16,13a) eröffnet und erhalten. Was der Geist sagt, ist aber nichts anderes als die Botschaft Jesu, die er vom Vater erhalten hat (vgl. Joh 16,13b–15 und 14,26).

Es ließen sich aus dem Neuen Testament viele andere Belege dafür anführen, wie das Verständnis des Glaubens als des identitätsbestimmenden Zentrums des christlichen Lebens mit der »trinitarischen« Sicht der Konstitution des Glaubens (der Geist verweist auf den Sohn, dieser erschließt den Willen Gottes des Vaters) und der prototrinitarischen Form der Rede von Gott und seinem Wirken als Inhalt des Glaubens zusammenhängen.<sup>6</sup> Weil er durch diesen Schöpfung, Versöhnung und Vollen- dung zusammenschließenden Inhalt bestimmt ist, kann der Glaube als die umfassende Lebensform der Christen verstanden werden. Man kann aus dieser Perspektive verstehen, warum die im 4. Jahrhundert formulierte Trinitätslehre nicht als ein intellektuelles Rätsel oder ein unaussprechliches Mysterium verstanden wurde, zu dessen Verständnis höchste theologische Spekulationskraft erforderlich wäre, sondern als die Lösung des Problems, das sich im christlichen Glauben und seiner gottesdienstlichen Praxis stellte.<sup>7</sup>

Auf der Grundlage dieser kurzen Skizze des Zusammenhangs von Konstitution, Inhalt und Vollzug des christlichen Glaubens anhand paradigmatischer neutestamentlicher Zeugnisse kann die These plausibel

---

6 Zur prototrinitarischen Grammatik des christlichen Redens von Gott vgl. *Christoph Schwöbel*, *The Trinity between Athens and Jerusalem*, in: *Journal of Reformed Theology* 3 (2009), 22–41.

7 Vgl. dazu: Trinitätslehre. Eine Skizze, in: *Christoph Schwöbel*, *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011, 407–422. Die Frage, welche Konsequenzen sich daraus in Bezug auf das Gottesverständnis in Christentum und Islam ergeben, habe ich in ersten Ansätzen in dem Beitrag diskutiert: *Christoph Schwöbel*, *The Same God? The Perspective of Faith, the Identity of God, Tolerance, and Dialogue*, in: *Miroslav Volf* (Hg.), *Do We Worship the Same God? Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*, Grand Rapids/Cambridge 2012, 1–17; vgl. auch *Christoph Schwöbel/Amir Zaidan*, *Der eine und einzige Gott*, in: *Susanne Heine/Ömer Özsoy/Christoph Schwöbel/Abdullah Takim* (Hg.), *Christen und Muslime im Gespräch. Verständigung über Kernthemen der Theologie*, Gütersloh 2014, 54–81.

gemacht werden, die hier vertreten werden soll: Die christologische, ja sogar inkarnationschristologische Pointierung des Inhalts des christlichen Glaubens und die pneumatologisch zu explizierende Konstitution des Glaubens begründen als Strukturmomente des christlichen Glaubens die Charakteristika der Vollzüge der christlichen Theologie.

Werfen wir von hier aus einen kurzen Blick auf den Islam, wird man einerseits die hohe Bedeutung des Glaubens (*īmān*) im Islam hervorheben und die vielen Berührungspunkte, die sich daraus mit dem christlichen Verständnis des Glaubens ergeben: die Bedeutung des Herzens als affektives und kognitives »Beziehungsorgan«, in dem sich der Glaube verwirklicht, die starke Betonung von Glauben und Denken, zumal in der *Mu'tazila*, und die konstitutive Beziehung von Glauben und Handeln, die sich in dem im Koran vielfältig wiederholten Ausdruck »diejenigen, die glauben und gute Werke tun« (z. B. Sure 2,25; 82,277; Sure 5,9.93) ausdrückt. Zugleich aber ist klar, dass die zentrale Stellung, die der Glaube auf Grund des Zusammenhangs von Konstitution und Inhalt des Glaubens im Christentum hat und die zur trinitarischen Explikation des christlichen Gottesverständnisses geführt hat, im Islam nicht mit diesem Verständnis von Konstitution und Inhalt des Glaubens verbunden werden kann. An der Stelle, die im Christentum von Glauben eingenommen wird, steht im Islam eben der *Islam*, die Hingabe, die Ergebung, als schon im Koran vielfältig gebrauchte Selbstbezeichnung. Das wird dort unübersehbar, wo Muhammad als »der Erste, der sich Gott ergibt« (Sure 6,14) verstanden wird, als der erste Muslim, und der damit die Bestimmung jedes Menschen zur Hingabe an Gott erfüllt. Glaube erscheint als die »Innenseite« der alle Dimensionen des Lebens umfassenden Hingabe an Gott. Auch hier zeigt sich – analog zum Christentum – die Konvenienz zwischen dem religiösen Grundverhältnis – hier *Islam*, dort Glaube – und dem Gottesverständnis. Der Glaube an die Einheit und Einzigkeit Gottes und die ganzheitliche Hingabe entsprechen sich. Das hat, wie sich zeigen lässt, auch Folgen für die Art und Weise, wie sich die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Denken bzw. Hingabe und Denken stellt und wie sie beantwortet wird.

Wenn wir nun versuchen, Strukturmomente des christlichen Glaubens mit bestimmten Praxisformen der christlichen Theologie zu korrelieren, ergeben sich daraus immer wieder Fragen, ob es eine analoge Verbindung zwischen dem Islam und den entsprechenden Formen islamischer Theologie gibt, wie die Gemeinsamkeiten in den Differenzen und die Differenzen im Gemeinsamen zu bestimmen sind.

## 4.1 Schrift und Wort Gottes

Die raum-zeitliche Eingebundenheit und die Unwiederholbarkeit von Wort und Werk, Geschichte und Geschick Jesu, der als der Christus geglaubt wird, macht für den christlichen Glauben als Zeugnis vom Heil Gottes für die Welt in Jesus Christus die Bewahrung dieser Geschichte als Text, letztlich ihre Verschriftlichung notwendig. Schon das christliche Kerygma, das die Person Jesu Christi als eschatologische Kulmination der Geschichte Gottes mit Israel versteht, verwendet den Schriftbezug (»gemäß der Schrift«) als Plausibilitätskriterium der christlichen Botschaft. Auch wenn die Unwiederholbarkeit der Christusoffenbarung die Tradierung der christlichen Botschaft als Text notwendig macht, kann das Christentum nur in sehr eingeschränktem Sinn als »Buchreligion« bezeichnet werden. Der Text der Botschaft hat die Struktur des Zeugnisses von Gottes Handeln. Dies macht den Text zur Vermittlungsgestalt der Begegnung mit Gott durch Jesus Christus im Geist Gottes. Der Text ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Vermittlungsgestalt der sich in personalen Kommunikationssituationen vollziehenden Gottesbegegnung.

Die Bibel »ist« Wort Gottes, insofern Gottes Reden und Handeln ihr Inhalt, Gott der durch die menschlichen Autoren wirkende »ursprüngliche Autor« und Gott der an den menschlichen Lesern und vor allem Hörern wirkende »vollendende Ausleger« der Schrift ist.<sup>8</sup> Auf Grund der konstitutiven Beziehung des christlichen Glaubens auf die Texte der christlichen Botschaft, wie sie in der pluralistischen Bibliothek der biblischen Schriften bezeugt wird, ist christliche Theologie als denkender Glaube in wesentlicher Hinsicht *Auslegungswissenschaft* der biblischen Texte. Der Aspekt der Geschichtlichkeit als Besonderheit der Entstehungs- und Überlieferungszusammenhänge der Texte begründet die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Schriftauslegung. Der vermittelte Charakter des Redens und Handelns Gottes schafft gleichsam den Raum, in dem eine historisch-kritische Auslegung geübt werden muss. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die sog. »historisch-kritische« Auslegung Elemente aufnimmt und unter neuzeitlichen Bedingungen radikalisiert, die die christliche Schriftauslegung in Aufnahme der Exegese Philos von Alexandrien und antiker Auslegungskunst

---

8 Vgl. dazu: *Christoph Schwöbel*, God's Two Hands: Beyond Fundamentalism and Spiritualism, in: *ders./Anselm K. Min* (Hg.), *Word and Spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World*, Berlin/New York 2014, 13–27.

von Anfang an bestimmt haben.<sup>9</sup> Für die christliche Theologie kommt für die Frage der Einheit der Theologie, die sich konkret in der Arbeitsgemeinschaft ihrer Disziplinen bewähren muss, alles darauf an, dass sie die historisch-kritische Exegese nicht nur als normatives Erbe der Aufklärung, sondern in ihrer theologischen Begründung und Berechtigung aneignen und praktizieren kann.

Im Verständnis der Theologie als Auslegungswissenschaft liegt offensichtlich eine der größten Gemeinsamkeiten zwischen jüdischer, christlicher und islamischer Theologie, zugleich zeigen sich hier signifikante Differenzen.<sup>10</sup> Für den interreligiösen Dialog erweist sich in diesem Zusammenhang die Methode des »scriptural reasoning« als ein hilfreicher Weg der theologischen Auslotung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden.<sup>11</sup> Nicht zu unterschätzen ist dabei die Aufgabe der theologischen Aufklärung, die christliche und islamische Theologie gegenüber ihren jeweiligen fundamentalistischen Verzerrungsformen wahrnehmen muss. So erscheint aus der Perspektive christlicher Theologie der christliche Fundamentalismus, der die Irrtumslosigkeit der Bibel als ersten und wichtigsten der Fundamentalsätze des christlichen Glaubens versteht, als ein Phänomen »vertauschter Fundamente«.<sup>12</sup> Für die islamische Theologie müssten – so erscheint es aus meiner Perspektive – bestimmte Spielarten des politischen Islams, den man mit dem im Christentum entstandenen Begriff des »Fundamentalismus« charakterisiert, als Fehlkonstruktionen der eigenen Religion, als modernistische Reaktion auf die Moderne erscheinen, die ebenso aus religiösen Gründen mit theologischen, d. h. Argumenten der Koranauslegung zu kritisieren sind. In beiden Fällen erscheint diese Kritik dann am wirksamsten, wenn sie die sog. Fundamentalismen nicht von außen kritisiert, z. B. durch die Kon-

---

9 Der auf den buchstäblichen Sinn zielende »literale Schriftsinn« ist von der Besonderheit des Bezeugten und der Besonderheit des Zeugnisses gefordert, der spirituelle Schriftsinn zielt auf das darin in Allgemeingültigkeit zu Glaubende, der moralische auf die ebenso universalisierbare normative Handlungsorientierung und der anagogische mit seiner Frage nach Grund und Inhalt der Hoffnung auf das umfassende Ziel der Wege Gottes mit seiner Schöpfung.

10 Vgl. dazu *Susanne Heine/Ömer Özsoy/Abdullah Takim*, Urkunden des Glaubens: Bibel und Koran, in: *Heine/Özsoy/Schwöbel/Takim*, Christen und Muslime (s. Anm. 7), 21–53.

11 Vgl. *David F. Ford/C. C. Pecknold* (Hg.), *The Promise of Scriptural Reasoning*, Oxford 2006.

12 Vgl. *Christoph Schwöbel*, Ist der Konflikt der Zivilisationen ein Religionskrieg? in: *ders.*, *Gott im Gespräch* (s. Anm. 7), 39–68, bes. 53–57.

frontation mit Gründen autonomer Vernunft, sondern von innen heraus, im Gespräch von Glaubenden zu Glaubenden auf dem Boden der textbezogenen Rationalitäten der Theologien.

## 4.2 Glaube, Zeugnis und Überlieferung

Für den christlichen Glauben als Zeugnis ist es entscheidend, dass die Botschaft von Gottes Heil für die Welt für jeden kulturellen Kontext authentisch ausgesagt wird. Diesem Prozess des Zeugnisses als Überlieferung und Wahrheitsbehauptung verdankt sich der christliche Glaube als Tradition, die sich in einer Familie von durchaus unterschiedlichen Traditionen manifestiert. Hier kommt eine Begrenzung der Sichtweise in einigen Varianten der sog. historisch-kritischen Methode zum Ausdruck, die als den »wahren« Sinn des Textes den »ursprünglichen« Sinn in seiner Entstehungssituation betrachtet. Diese Sicht ist so zu erweitern, dass nicht nur der Sinn des Textes in seiner Entstehungssituation, sondern auch in seinen z. T. schon in der Bibel dokumentierten Rezeptionssituationen zur Betrachtung hinzugezogen wird. Das impliziert, dass die biblischen Texte einen über den Entstehungszusammenhang hinausreichenden und in neuen Rezeptions-, Auslegungs- und Applikationssituationen bewährten Wahrheitsanspruch besitzen. In dieser Weise wirken sie traditionsbegründend, wobei sich in dieser Betrachtung die Überlieferung als dynamischer Prozess erweist, der die Gültigkeit der Wahrheit des Textes in einer zur Entstehungssituation noch nicht im Blick stehenden neuen Situation erprobt. Zu diesem Aspekt muss zugleich die Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem im Prozess der Tradition theologisch betrachtet werden. Gott geht aufs Ganze, indem er ins Einzelne eingeht. Er realisiert Allgemeinheit, indem er sich im Besonderen erschließt.

Dabei muss beachtet werden, dass dieser Traditionsprozess des Glaubens in den unterschiedlichen christlichen Konfessionsfamilien im Blick auf die Struktur des Überlieferungsprozesses jeweils anders konstruiert wird. Die römisch-katholische Kirche hat ein kumulatives Traditionsmodell, in dem schriftliche und mündliche Traditionen als komplementär betrachtet werden und sich im Laufe der Dogmengeschichte zunehmend erweitern. Zusammen mit einem tendenziell zentralistischen Modell der Gemeinschaftsorganisation macht das ein zentrales Lehramt (Magisterium) notwendig. Die evangelischen Kirchen hingegen haben ein kritisches Traditionsmodell, in dem jeder neue Schritt der Überlieferung und Lehrbildung an dem Kriterium der Schriftgemäßheit überprüft werden muss. In diesem Sinne unterscheiden sie zwischen der Autorität

der Schrift (*sola scriptura*) und den nachfolgenden Traditionen, z. B. in den altkirchlichen Bekenntnissen und in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, die als Schriftauslegung zu verstehen sind und zum Verständnis der Schrift hinführen. Entsprechend ihren aus der Reformation hervorgegangenen Formen der Gemeinschaftsorganisationen haben sie eine polyzentrische Struktur und ein polyzentrisches Lehramt, das z. B. von Synoden wahrgenommen wird, aber den komplementären Kriterien der Schriftautorität und des Priestertums aller Gläubigen folgt. Die orthodoxen Kirchen haben als autochthone Kirchen ebenso ein polyzentrisches Organisationsmodell. Unter Verzicht auf ein zentrales Lehramt sehen sie den eigentlichen Überlieferungsprozess der Kirche nicht so sehr an ein Lehramt mit Jurisdiktionsprozessen gebunden, sondern in der Autorität der ökumenischen Konzilien. Die Überlieferung hat ihren eigentlichen Sitz in der Feier der Heiligen Liturgie.

Damit ist auf ein Moment hingewiesen, das für die römisch-katholische und die evangelische Kirche ebenso zentral ist. Der eigentliche Ort der Überlieferung des christlichen Glaubens ist die Feier des Gottesdienstes, in der das Reden von Gott in das Reden zu Gott übergeht und in der die menschlichen Traditionsprozesse nach der Auffassung aller drei großen Konfessionsfamilien zurückgebunden sind an die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Verkündigung des Wortes und der Feier der Sakramente. Christliche Theologie ist eine traditionsbezogene Wissenschaft, in der die Aufgaben der Traditionsbewahrung und der Traditionskritik konstruktiv miteinander verbunden sind.<sup>13</sup> Alle großen Reformbewegungen in den christlichen Kirchen, einschließlich der Reformation, sind Bewegungen zur Bewahrung der Authentizität der Überlieferung als Kritik an dem, was sich in der Kirche als Tradition etabliert hat. Deshalb sind die meisten Reformbewegungen – für mich als evangelischen Theologen gilt das auch für das Zweite Vatikanische Konzil – auch Bewegungen zur Reorientierung der Lehre und des Lebens der Kirche an den biblischen Überlieferungen.

Auch hier fällt es nicht schwer, Analogien zum Verhältnis von Schrift und Tradition im Verhältnis von Koran und der Sunna, der »Gewohnheit« des Propheten und der Medinenser Urgemeinde aufzufinden. Die Fokussierung der Fragen des Traditionsentscheids neben der Theologie (*kalām*) auf das Gesetz (*šarīʿa*) und die Rechtsgelehrsamkeit (*fiqh*)

---

13 Vgl. dazu *Christoph Schwöbel*, *Rationality, Tradition and Theology. Six Theses*, in: *Marcel Sarot/Gijsbert van den Brink* (Hg.), *Identity and Change in the Christian Tradition*, Frankfurt u. a. 1999, 159–186.

hat besonders augenfällige Parallelen zum rabbinischen Judentum und zur römisch-katholischen Kirche und ihrer Kanonistik. Das evangelische Christentum ist hier mit seiner Ablehnung eines in Sachen des Glaubens und Lebens mit göttlicher Autorität verfahrenen Rechts die Ausnahme. Eine weitere Differenz tritt darin zutage, dass der Islam keine kirchenähnliche Struktur entwickelt hat und darum die Gelehrten (*'ulamā'*) für die ganze islamische Gemeinschaft eine entscheidende Funktion in der Traditionsbewahrung und -fortentwicklung durch Interpretation wahrzunehmen hatten. Umgekehrt hat gerade das reformatorische Christentum mit der theologisch begründeten scharfen Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Autorität und so auch zwischen dem säkularen Recht und der geistlichen Autorität, die sich in einem schwierigen Prozess der Gesellschafts- und Kirchenentwicklung herausgebildet hat, theologische Anregungen für die Bestimmung der Rolle des Islams in säkularen, weltanschaulich neutralen Staaten.

#### 4.3 Zeichen-Kommunikation und Wahrheit

Der christliche Glaube ist konstitutiv auf Zeichen-Kommunikation angewiesen, kommt doch der Glaube aus der Predigt (Röm 10,17). Die Kommunikation des Glaubens ist, um den Wahrheitsanspruch des Glaubens kommunizieren zu können, an die Gesetze gelingender Zeichenkommunikation verwiesen, zu dem zentral das Gesetz der Identität und des ausgeschlossenen Widerspruchs gehören. Die Aufgabe einer kommunizierbaren und kommunikativ nachvollziehbaren Glaubenslehre entspricht damit einem Strukturmoment des Glaubens selber. Für Judentum, Christentum und Islam hat dieser Gedanke – wie oben bei den Überlegungen zum Paradigma dialogischer Rationalität angedeutet – noch eine tiefere Verwurzelung. Wenn Gottes Beziehung zu allem, was nicht Gott ist, durch sein schöpferisches, verheißendes und rettendes Wort und durch sein kommunikatives Handeln vollzogen wird, dann ist alles, was durch Gottes Reden geschaffen ist, ein Bedeutungsträger, ein Zeichen, das auf seine ursprüngliche Wirklichkeit in Gottes Reden hinweist. Alle Dinge, die geschaffen sind, sind nach Luther »vocabula Die«, und ihr Verständnis erschließt sich durch die Grammatik des göttlichen Redens.<sup>14</sup> So wie im Paradigma dialogischer Rationalität in Judentum,

---

14 *Martin Luther*, Große Genesisvorlesung, Weimarer Ausgabe 42, 17.17–19. Vgl. dazu mit vielen Belegen *Martin Wendte*, Die Gabe und das Gestell. Lu-

Christentum und Islam dem die europäische Moderne dominierenden Paradigma der primär auf sich bezogenen, autonom reflektierenden Subjektivität widersprochen wird, so wird auch der für die Moderne charakteristischen Disjunktion von Sein und Sinn radikal widersprochen, die annimmt, es gäbe etwas Existierendes, dem erst durch Akte menschlicher Sinnkonstruktion ein Sinn gegeben werden müsste. Ein mechanistisches Weltbild, demzufolge alles, was geschieht, auf stumme Kräfte zurückzuführen ist (Kraft, Masse, Impuls etc.), widerspricht dem theologischen Wirklichkeitsverständnis in allen drei Religionen. Viel naheliegender ist das Verständnis der Wirklichkeit als eines Zeichen-Universums, das die Frage aufwirft, in welchem Verhältnis das Buch der Schrift und das Buch der Natur zueinander stehen. Für die christliche Theologie bedeutet der Akzent auf der Zeichen-Kommunikation des Glaubens, die in Gottes Reden in der Schöpfung, im inkarnierten Schöpferlogos und, vermittelt durch das Zeugnis der Schrift, in menschlichen Kommunikationsakten, im Wahrheitszeugnis des Geistes begründet ist, dass die Struktur der Wirklichkeit verstehbar und deswegen der rationalen Deutung bedürftig und fähig ist. So hat sich die christliche Theologie in den ersten Jahrhunderten ihrer Umwelt als wahre Philosophie präsentiert und sich in die Konkurrenz mit den seelsorglich ausgerichteten hellenistischen Philosophenschulen begeben. Auf dieser Basis konnte auf breiter Front der philosophische Gottesgedanke kritisch rezipiert und dogmatisch modifiziert werden.<sup>15</sup>

Mit dem Anspruch, der christliche Glaube impliziere ein umfassendes Wirklichkeitsverständnis, das um der Kommunikation des Evangeliums willen rational explikationsbedürftig und rational explizierbar ist, ist aber zugleich das Verhältnis von Glaube und Vernunft klärungsbedürftig. Hat die Vernunft für den Glauben eine explikative Funktion, insofern sie das, was der Glaube glaubt, rational verständlich darstellt, oder hat sie für den Glauben eine konstitutive Funktion, insofern die Inhalte des Glaubens auf rationale Demonstration angewiesen sind? Diese Frage wird in den unterschiedlichen Konstellationen von Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium sowie Vernunft und Offenbarung durch die Geschichte der christlichen Theologie hindurch diskutiert und gehört zur

---

thers Metaphysik des Abendmahls im technischen Zeitalter, Tübingen 2013, 307–407.

15 Dazu ist immer noch instruktiv: *Wolfgang Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie (1959), in: *ders.*, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen <sup>3</sup>1979, 296–346.

Grundproblematik christlicher Theologie als systematischer Theologie. Der vielleicht wirkungsmächtigste Anstoß zu diesen Selbstklärungsprozessen erfolgte im Mittelalter durch die islamische Philosophie der Mu‘tazila in ihrer breiten Rezeption aristotelischer Schriften und neuplatonischer Traditionen.<sup>16</sup> Die philosophischen Neuorientierungen, die in je unterschiedlicher Weise in den Gesamtentwürfen von al-Kindī, ar-Rāzī, al-Fārābī und Ibn Sīnā vertreten wurden, erwiesen sich – oftmals durch die Vermittlung von Moses Maimonides<sup>17</sup> und seiner jüdischen Rezeption der theologischen Kritik an den islamischen Philosophen durch al-Ġazzālī an den islamischen Philosophen – als prägend für die Problemstellung und die Lösungsansätze der Synthese von Theologie und Philosophie im Werk von Thomas von Aquin. Nicht zuletzt prägten die Schulen des Kalām die Kultur des Streitgesprächs, in dem in dialektisch-dialogischer Auseinandersetzung argumentativ gestützter Erkenntnisgewinn angestrebt wird.<sup>18</sup> Diese Form der intellektuellen Auseinandersetzung verbindet die theologischen Traditionen der drei monotheistischen Religionen.<sup>19</sup> Auch in den Neuansätzen reformatorischer Theologie und ihrer kritischen Abgrenzung gegenüber der scholastischen Theologie ist die indirekte und gelegentlich direkte Auseinandersetzung mit der islamischen Philosophie und Lebenspraxis immer wieder präsent.<sup>20</sup> Häufig als typisch modern betrachtete Diskussionen über Grund und Grenze menschlicher Freiheit oder über Charakter und Gültigkeit des Kausalitätsprinzips erweisen sich bei genauerem Zusehen als analoge Wiederholungen von Fragestellungen, die in dieser Radikalität erstmals von den islamischen Theologen (*mutakallimūn*) debattiert wurden. War es das Problem der Mu‘tazila, wie die allgemein verstandene öffentliche Vernunft im religiösen Raum toleriert und anerkannt werden kann, wird es das Problem der Theologie als Wissenschaft in der Aufklärung, wie die

---

16 Dazu klassisch: *Josef van Ess*, Art. Mu‘tazilah, in: *Encyclopedia of Religion*, Bd. 19, 220–229.

17 Zu Maimonides im Netzwerk der Beziehungen seiner Zeit vgl. *Sarah Stroumsa*, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2011.

18 Vgl. hierzu das maßgebliche Werk von *Harry Austin Wolfson*, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge, Mass./London 1976.

19 Vgl. *Harry Austin Wolfson*, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass./London 1979. Eine hochinteressante Quelle zum jüdischen Kalām ist jetzt zugänglich gemacht in: *Yūṣuf al-Baṣīr*, *Das Buch der Unterscheidung*, Judäo-Arabisch/Deutsch, Freiburg u. a. 2005.

20 Vgl. *Johannes Ehmann*, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, Gütersloh 2008.

religiöse Vernunft im Raum der öffentlichen Vernunft Anerkennung gewinnen kann. Die Bemühung um eine denkerische Explikation des christlichen Glaubens, die dem Kriterium der internen Konsistenz der Wahrheitsbehauptungen des Glaubens und dem Kriterium der externen Kommunizierbarkeit und Diskutierbarkeit gerecht werden kann, ist als Strukturmoment im christlichen Glauben verankert. Ihre theologische Wahrnehmung zeigt sich allerdings inhaltlich und methodisch in vielfältiger Weise durch die islamischen Kalām-Traditionen geprägt, die insofern einen wichtigen Beitrag zur Ausbildung einer christlichen systematischen Theologie leisten.

#### 4.4 Glaube und Handeln – Gewissheit und Gewissen

Christlicher Glaube beansprucht Orientierungskraft für das Handeln der Glaubenden in allen Dimensionen, den symbolisierenden, disponierenden und organisierenden ebenso wie den produzierenden und gestaltenden, und unterstellt sie alle der Aufgabe der Kooperation mit dem Willen Gottes. Diese Verbindung zwischen Glaube und Handeln ist für alle drei monotheistischen Religionen prägend. Im Christentum ist sie in besonderer Weise durch den Glauben akzentuiert. Dabei ist in den christlichen Traditionen – wie oben schon gezeigt – durchaus strittig, inwiefern diese »Rechtleitung« des Handelns in rechtlicher Form geschehen kann. Hier findet sich ein differenzierter Konsens zwischen den halachischen jüdischen Traditionen, den Traditionen von Scharia und *fiqh* im Islam und der Kanonistik der römisch-katholischen Kirche,<sup>21</sup> der gegenüber die reformatorischen Traditionen eine Sonderstellung behaupten, symbolisch verdichtet in Luthers Verbrennung des Corpus Iuris Canonici zusammen mit der Bannandrohungsbulle am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor in Wittenberg. Das Verhältnis zwischen Recht und Ethik ist insofern innerhalb des Christentums und zwischen unterschiedlichen Strömungen aller drei Religionen strittig. Die Infragestellung eines geistlichen Rechts in der Reformation hat ihr Gegenstück in der Betonung der Gewissensfreiheit der einzelnen Glaubenden, die sogar die Form finden kann, sich der weltlichen und geistlichen Autorität unter Berufung auf das Gewissen nicht zu beugen, es sei denn, die eigene Einsicht werde durch klare Zeugnisse der Schrift und evidente Vernunftgründe von der Falschheit

---

21 Vgl. die Diskussion in *Adam B. Seligman/Suzanne Last Stone, Text, Tradition and Reason in Comparative Perspective*, in: *Cardozo Law Review* 28 (2006), H. 1; vgl. besonders die Einleitung 1–21.

des bisher für richtig Gehaltene überzeugt. Luthers Weigerung vor Kaiser und Reich am 18. April 1521 zu widerrufen, weist in ihrer Begründung für das reformatorische Christentum auf ein wesentliches Strukturmoment des christlichen Glaubens hin.<sup>22</sup> Die Gewissensfreiheit ist in diesem Verständnis gleichsam die kritische Seite der Bindung des Gewissens an die von Gott gewährte Glaubensgewissheit. Diese wird dort konstituiert, wo durch den Geist Gottes die Christusbotschaft als Wahrheit über das Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung gewiss wird. Gewissheit ist für den einzelnen Menschen passiv konstituiert und daher unverfügbar. Diese passiv konstituierte Gewissheit ist das Fundament allen Handelns sowohl des symbolisierenden als auch des gestaltenden und organisierenden. Reformatorisch verstanden ist es darum Handeln aus Gewissheit. Christliche Theologie ist nach reformatorischem Verständnis darum immer auch Gewissheitsexplikation, die sich aller äußeren Autorität entzieht, weil sie sich auf die Autorität Gottes bezogen weiß. Der Inhalt der Überzeugungen der Glaubensgewissheit ist dabei stets strittig, diskutierbar und auf Begründungen angewiesen. Deswegen forderte Luther in jener Urszene der Gewissensfreiheit auf dem Reichstag zu Worms, durch Schriftbelege und klare Vernunftgründe überzeugt zu werden. Allerdings bleibt das Gewissheit stiftende Überführtwerden von der Wahrheit allein Gott vorbehalten.<sup>23</sup>

Ein so profunder Kenner der islamischen Traditionen wie Josef van Ess hat in dieser Betonung des Gewissens in der christlichen Tradition eine der signifikanten Differenzen zwischen Christentum und Islam gesehen.<sup>24</sup> Wichtig ist, dass sie die Unterscheidung zwischen dem in der Offenbarung begründeten Glauben und einem auf göttliche Autorität Anspruch erhebenden Recht voraussetzt, die erst den Raum schafft, in dem das Gewissen Gott als der Wahrheit selbst gegenübersteht und so alle anderen Instanzen relativiert werden.<sup>25</sup> Anknüpfungspunkte für eine

---

22 Vgl. Kurt-Victor Selge, *Capta conscientia in verbis Dei*. Luthers Widerrufsverweigerung in Worms, in: Fritz Reuter (Hg.), *Der Reichstag zu Worms 1521*, Worms 1971, 180–207.

23 Vgl. dazu Christoph Schwöbel, *Offenbarung, Glaube und Gewissheit in der reformatorischen Theologie*, in: Eilert Herms/Lubomir Žak (Hg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, Tübingen/Rom 2008, 214–234.

24 Vgl. Josef van Ess, in: Hans Küng/Josef van Ess, *Christentum und Weltreligionen I: Islam*, Gütersloh 1990, 75 f. (in dem Abschnitt: »Theonomes Gesetz, weltlicher Staat und individuelles Gewissen«).

25 Besonders eindrücklich ist das in der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgedrückt (Text in: Karl Rahner/Herbert

Verständigung bieten hier, gerade im Bereich der Begründung der Ethik, die vielfältigen Aussagen des Korans über die Ausrichtung des menschlichen Herzens und damit der Verweis auf die innere Motivationsstruktur des äußeren Handelns. An dieser Stelle ergeben sich viele Konsonanzen zur biblischen Sicht des Herzens als »Beziehungsorgan« und zu der Bedeutung der Affekte des Herzens für die Grundausrichtung des menschlichen Handelns. Die Konstitution der Glaubensgewissheit vollzieht sich nach reformatorischem Verständnis als Umstrukturierung der Affektstruktur des menschlichen Herzens. Von daher ergibt sich gerade im Blick auf die Ethik eine gewisse Spannung zu den in der Muʿtazila rezipierten tugendethischen Ansätzen des Aristoteles und den zugrundeliegenden Akt-Habitus-Schemata. Allerdings darf der Kontrast nicht so konstruiert werden, dass die Betonung der Innerlichkeit in der christlichen Tradition der Außenorientierung der islamischen Tradition gegenübergestellt wird. Nach reformatorischem Verständnis, das darin auf die biblische Rede vom »Herz« als dem kognitiven Sitz der Affekte rekurriert, sind die Affekte nach außen offen und jede heilsame Reorientierung des Inneren muss von außen kommen: durch die Kommunikation des Evangeliums. Wird diese im Inneren gewiss, wird sie sich auch im äußeren Handeln des Menschen manifestieren. In vergleichbarer Weise redet der Koran vom Herzen als dem kognitiven Orientierungszentrum des Menschen. Christlicher Glaube als handelnder Glaube erfordert die Theologie als den denkenden Glauben, wenn sie nach der Gestaltwerdung der Neuorientierung des Herzens im Glauben in den unterschiedlichen Handlungssituationen fragt. Diese Form der denkerischen Reflexion der Handlungsorientierung zeigt sich im Islam vor allem beim *iğtihād* zwischen Recht und dem Recht in neuen Handlungssituationen.

---

*Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg <sup>35</sup>2008), wo betont wird, dass die Pflichten zur Annahme der geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Wahrheit »die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt« (*Dignitatis humanae* 1 Abs. 3). Weiterhin heißt es: »Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit, und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen.« (*Dignitatis humanae* 11 Abs. 1)

## 4.5 Glaube, Theologie und Gottesdienst

Die unterschiedlichen Strukturen des christlichen Glaubens finden ihren zusammenhängenden Ausdruck im christlichen Gottesdienst.<sup>26</sup> Hier vergewissert sich der christliche Glaube seines Grundes und findet seine Gestalt als Zeugnis vor der Welt. Die Gemeinde versammelt sich im Namen des dreieinigen Gottes und wird unter dem Segen des dreifaltigen Gottes zum Zeugnis und Dienst in die Welt gesandt. Die Auslegung und neue Zusage des Wortes Gottes, wie es in der Schrift bezeugt ist, geschieht in der Zuversicht, dass – wie und wann es Gott gefällt – Gott selbst im menschlichen Wort die Menschen anredet. Auf die Zusage des Evangeliums antwortet die Gemeinde mit dem Bekenntnis des Glaubens. Das Reden von Gott als Zeugnis des Redens Gottes mündet in das Reden zu Gott im Gebet und im Gemeindegesang: als Lobpreis, Dank, Bitte und Klage. Die biblischen Texte dienen dabei als Paradigma angemessener Rede von Gott und angemessener Rede zu Gott – am deutlichsten im Nachsprechen der Psalmen. Dabei ist stets deutlich, dass das, was im Gottesdienst geschieht, um der Sendung der Gemeinde in die Welt willen geschieht, und deshalb werden alle weltlichen Belange, Sorgen und Hoffnungen im Gottesdienst vor Gott gebracht – am deutlichsten im Fürbittengebet – in der Hoffnung, dass sich Gott ihrer gnädig annimmt. Dabei ist es entscheidend – und das kommt im reformatorischen Verständnis des Gottesdienstes als Dienst Gottes an uns pointiert zum Ausdruck –, dass der Gottesdienst in der Zuversicht der Selbstvergegenwärtigung Gottes durch Wort und Sakrament geschieht. Die Frage der Gegenwart des trinitarischen Gottes ist insofern das zentrale Problem des Gottesdienstes und der die Dogmen- und Theologiegeschichte durchziehenden Auseinandersetzungen über die angemessene Form der Feier des Gottesdienstes. Die unterschiedlichen Formen der Praxis der christlichen Theologie werden als Formen des denkenden Glaubens in ihrer Beziehung zum feiernden Glauben ersichtlich. Die wissenschaftliche Exegese dient dem Schriftgebrauch im Gottesdienst. Die historische Arbeit der Theologie ist auf den Gottesdienst als die zentrale Form der Weitergabe der Überlieferung bezogen. Die denkerische Ausarbeitung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens dient dazu, dass die Ge-

---

26 Vgl. dazu ausführlicher *Christoph Schwöbel*, Was ist ein Gottesdienst? Theologische Kriterien zur Angemessenheit der gottesdienstlichen Feier, in: *Hans-Joachim Eckstein/Ulrich Heckel/Birgit Weyel* (Hg.), *Kompendium Gottesdienst: der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2011, 145–165.

meinde in stets neuen Situationen versteht, was sie glaubt, und Glauben bekennt. Die Handlungsorientierung des Glaubens als in der Gewissheit und Freiheit des Glaubens verwurzelte Kooperation mit dem Willen des Schöpfers kommt in allen Teilen des Gottesdienstes zur Geltung, auch als Bekenntnis der Verfehlung und des Versagens vor Gottes Weisung und Zusage und als Neuorientierung des Lebens im Glauben. Wie der Islam auf fünf Säulen steht, so dreht sich das Leben des christlichen Glaubens um den einen Mittelpunkt des Gottesdienstes als Identitäts- und Integrationszentrum des christlichen Lebens. Aus diesem Grund zielt christliche Theologie als die in unterschiedlichen Disziplinen gegliederte Praxis des denkenden Glaubens auf die Aufgabe der Gestaltung des gottesdienstlichen Lebens der christlichen Gemeinde. Praktische Theologie als Theorie der Praxis des Glaubens in Kirche und Gesellschaft fokussiert insofern die unterschiedlichen Dimensionen der christlichen Theologie auf die Leitung der christlichen Gemeinde, die in der Leitung des Gottesdienstes ihr Zentrum hat. Die unterschiedlichen Fachrichtungen der Praktischen Theologie knüpfen alle an Dimensionen des Gottesdienstes an und leiten auf sie über. Das gilt auch für die Religionspädagogik, insofern der christliche Glaube sich von Anfang an als Bildungsgeschehen verstanden hat. Die Verwurzelung des deutschen Wortes Bildung in der Bildung zur Gottebenbildlichkeit macht diesen Zusammenhang besonders deutlich. Auch in der Ausbildung eines von den Kirchen unabhängigen Bildungssystems im Zuge der Differenzierung der gesellschaftlichen Institutionen bleibt die Beziehung zwischen dem Religionsunterricht und dem im Gottesdienst integrierten Leben des christlichen Glaubens bestehen.

Vielleicht ergeben sich an dieser Stelle – zumindest oberflächlich betrachtet – die weitgehendsten Differenzen zur islamischen Theologie, die durch das Fehlen einer »Kirche« im christlichen Sinne zu erklären wären. Heinz Halm führt die Behauptung des Islams nach dem Wegfall eines islamischen Staates ohne die stützende Organisation einer Kirche auf zwei Faktoren zurück: »eine sehr präzise ausformulierte, nahezu anderthalb Jahrtausende alte religiöse Tradition und vor allem die Existenz eines Berufsstandes, der diese Tradition wahrt und dafür Sorge trägt, dass sie im Alltag der Muslime verankert bleibt.«<sup>27</sup> Die Tradition wird sodann mit Verweis auf die »fünf Säulen des Islams« und die Scharia expliziert, der Verweis auf den Berufsstand durch die Erörterung der Rolle der Gelehrten (*'ulamā'*) erläutert. An dieser Stelle ergibt sich dann

---

27 Heinz Halm, *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München<sup>8</sup>2011, 61.

die Frage an die islamischen Gesprächspartner, wie die Beziehung der Theologie zu den Formen religiösen Lebens und religiöser Gemeinschaftsorganisation angemessen zu charakterisieren ist.

#### 4.6 Gottesbeziehung und Entzogenheit Gottes

Wenn wir versuchen, in dieser Weise das Verständnis der Praxis der christlichen Theologie in Strukturmomenten des christlichen Glaubens zu begründen, ergibt sich eine für den christlichen Glauben und so auch für die christliche Theologie grundsätzliche Spannung. Der Ausgangspunkt beim Glauben und seiner Struktur beinhaltet einerseits, dass das Gottesverständnis des Glaubens und somit das Verständnis der Beziehung Gottes zu Mensch und Welt von der Erschließung des Verhältnisses Gottes zu Mensch und Welt abhängig ist. Der Glaube kann sich nicht von dem kontingenten Geschehen der Offenbarung und seinen Vermittlungsgestalten lösen. Christlicher Glaube, der sich so durch das Geschehen der Offenbarung konstituiert weiß, erfährt die Unverfügbarkeit seiner Konstitution zugleich als die Entzogenheit seines Grundes. Christlicher Glaube bleibt darum in der eschatologischen Spannung zwischen dem, was ihm »jetzt« zu glauben gegeben ist, und dem, was ihm »dann« zu schauen verheißen ist. Diese Erkenntnissituation des Glaubens gilt auch für die christliche Theologie. Sie bleibt auch und gerade in der Glaubensgewissheit auf die Zeugnisgestalten der Offenbarung verwiesen und darf diese nicht mit ihrem Grund verwechseln. So bleibt der christliche Glaube in der Spannung der Hoffnung, dass das, was er jetzt schon glaubt, sich am Ende der Geschichte als für alle evident erweisen wird. Dies nimmt Überbietungsansprüchen von Seiten der Religionen, auch des Christentums, ihre theologische Legitimation.

Dies ist gerade für das Verständnis der Geschwisterreligionen des Judentums und des Islams von großer Bedeutung. Aufgrund der Offenbarung Gottes des Vaters durch Jesus Christus im Geist bekennt der christliche Glaube die Allmacht und Allgegenwart Gottes in allem, was Gott geschaffen hat. Er begegnet darum den anderen Religionen in der Erwartung der Gegenwart Gottes in ihnen, bleibt aber auf das verwiesen, was im christlichen Glauben erschlossen ist. Mit den anderen Religionen weiß er sich auf dem Weg zur endgültigen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes für alle seine Geschöpfe. Da der christliche Glaube sich selbst dem Reden Gottes verdankt, gibt es keine angemessenere Möglichkeit der Praxis des Glaubens als mit denen im Gespräch zu sein, die sich je in ihrer Weise von Gott angeredet und zur Antwort gerufen wissen. Die

dialogische Existenz des Glaubens läßt darum aus christlicher Perspektive zur dialogischen Gastfreundschaft mit den anderen Religionen ein. Wenn der Dialog, der Dialog mit Gott und der Dialog unter den Menschen, in dieser Weise in die Grundstruktur des christlichen Glaubens eingeschrieben ist, müsste das auch Konsequenzen für die Praxis christlicher Theologie im Dialog mit den anderen Theologien haben.

## 5. Theologiegeschichte im Schnittpunkt der Perspektiven als Ressource des Dialogs der monotheistischen Religionen

Der Versuch, die Praxis christlicher Theologie im Gespräch mit islamischer Theologie dadurch verständlich zu machen, dass wichtige Dimensionen theologischer Arbeit als in der Struktur des christlichen Glaubens verankert gedeutet werden, hat auf eine Fülle von Problemstellungen hingewiesen, die christliche Theologie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen mit der islamischen Theologie und Philosophie in ihren vielen Varianten gemeinsam hat. Versucht man die Geschichte der christlichen Theologie am Leitfaden derjenigen Wahrnehmungshinsichten in den Blick zu nehmen, die sich aus dem Verständnis des christlichen Glaubens als denkenden Glaubens ergeben, erweist sie sich als eine Geschichte, die nicht in Isolation von den Einflüssen der anderen beiden monotheistischen Religionen rekonstruiert werden kann. Vielmehr erweist sich die christliche Theologie in ihrer Geschichte als Beziehungsgeschichte, als Geschichte des gelegentlich ausdrücklichen, oftmals unausdrücklichen Gesprächs mit den anderen theologischen Traditionen und den philosophischen Prägungen, mit denen sie sich jeweils einzeln und zusammen in den jeweiligen kulturellen Konstellationen auseinandersetzt. Gehört es zu den Strukturmomenten des christlichen Glaubens, das Evangelium als Zeugnis in neuen Kontexten denkerisch zu kommunizieren, dann ist das Eingehen in die Denk- und Lebensformen dieser Kontexte in der Struktur des christlichen Glaubens verankert, das Ausdruck-finden im jeweils Anderen für den christlichen Glauben also ein konstitutives Moment des Eigenen. So wie das Christentum in seiner Entstehung *theologisch* nicht verstanden werden kann, wenn es nicht als *Teil der Religionsgeschichte* des antiken Mittelmeerraums mit seinen vielfältigen Verschränkungen jüdischer, griechischer, römischer und orientalischer Religiositäten im Kontext der philosophischen Religion der Antike verstanden wird, so erweist sich auch der Fortgang der christlichen Theologie im Mittelalter

und in der Neuzeit als eine komplexe *Beziehungsgeschichte* der drei monotheistischen Religionen in ihrem jeweiligen Umfeld. Es ist an der Zeit, diese Sichtweise nicht nur als religionsgeschichtlichen Blick auf die drei monotheistischen Religionen zu praktizieren, sondern sie auch *theologisch* wahrzunehmen, die Interaktion mit dem Anderen als Teil der eigenen Geschichte, ja als konstitutives Element einer theologischen Binnenperspektive wahrzunehmen. Die Aufgabe, die in Angriff genommen werden muss, besteht darin, Theologiegeschichte als Beziehungsgeschichte der drei monotheistischen Religionen im Gespräch der theologischen Traditionen zu praktizieren und diese Beschäftigung als Ressource für die gegenwärtigen Aufgaben des Dialogs zu nutzen.

Angelika Neuwirth hat in ihrem meisterhaften »europäischen Zugang« zum »Koran als Text der Spätantike«<sup>28</sup> gezeigt, dass die Entstehungsgeschichte des Islams nur im Kontext seiner Verflechtung in die jüdischen und christlichen religiösen Lebensformen ihrer jeweiligen Kontexte verstanden werden kann. Das gilt natürlich analog ebenso für das Judentum und das Christentum, in denen der entstehende Islam zunehmend eine Herausforderung zur Wahrnehmung, Beurteilung und In-Beziehung-Setzung verstanden werden musste. Erst im Schnittpunkt der Interpretationsperspektiven zeigt sich der volle Reichtum der Beziehungsgeschichte mit ihren konstruktiven und hochproblematischen Perspektiven.

In ähnlicher Weise ist in den letzten Jahrzehnten eine der maßgeblichen theologischen Denkformen der Moderne, das durch die Enzyklika *Aeterni Patris* Leos XIII. 1879 als maßgeblich für die römisch-katholische theologische Ausbildung empfohlene Denken Thomas von Aquins (1225–1274), des »Fürsten unter den Scholastikern«, als eine gleichsam synkretistische Denkform erwiesen worden, die Theorieelemente islamischer und jüdischer Philosophie mit den dogmatischen Aussagen der christlichen Lehre zu einer großen Synthese verschmolzen hat. Es ist vor allem das Verdienst David Burrells, der durch seine Studien zum Gottes-, Schöpfungs- und Freiheitsverständnis diese weitgehend vergessene Leistung Thomas von Aquins wieder in den Mittelpunkt der Forschung gerückt hat. Eine der größten Dogmatiken der christlichen Theologie, die *Summa theologiae*, erweist sich so als eine theologische Arbeit, die nur in der Beziehung zu Moses Maimonides (1138–1204), der seinerseits in entscheidenden theologischen Fragen an al-Ġazzālī anknüpft, und nur innerhalb des Paradigmas der Adaption aristotelischer und platonischer

---

28 Vgl. *Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin 2010.

Philosophie durch Ibn Sīnā (980–1037) angemessen interpretiert werden kann.<sup>29</sup> Die Religionsdialoge des Mittelalters manifestieren die Interpenetration der theologischen Traditionen, so dass von christlichen Theologen Argumente islamischer Providenz als christlich-theologische Argumente in der Auseinandersetzung mit anderen christlichen Theologen verwendet werden konnten.<sup>30</sup> Die entschiedenste Kritik der Kalām-Tradition im Namen einer schriftbasierten theologischen Geschichtstheorie kommt dabei von einem jüdischen Dichter und Gelehrten, Jehuda Halevi, in seinem großartigen Werk »Der Kuzarī« (*kitāb ar-Radd wa-d-dalīl fi d-dīn ad-dalīl*).<sup>31</sup>

In ähnlicher Weise kann für die Reformation gezeigt werden, dass die innerchristliche theologische Auseinandersetzung sich mit der Auseinandersetzung mit Judentum und Islam immer wieder überlappt, weil sie gerade die Grunddimensionen christlicher Theologie als Schriftauslegung, Geschichtsdeutung, Dogmatik und Ethik sowie religiöse Gemeinschaftsgestaltung betrifft.<sup>32</sup> Auch hier wird deutlich, dass die innerchristlichen Differenzierungs- und Beziehungsgeschichten, die Beziehungen zu Judentum und Islam häufig mit involvieren. Die Schärfe der Polemik und die Übergänge von symbolischer Gewalt zu gewalttätigen Übergriffen können nicht verschleiern, dass es gerade der »nahe Andere« ist, der die größten Ängste der Identitätsbedrohung auslöst. Distanzierungspolemik ist in der Regel ein Hinweis auf auch theologisch wahrgenommene Beziehungsnähe, die einer friedlichen Koexistenz widerspricht.<sup>33</sup> Diese

- 
- 29 Vgl. *David Burrell*, *Knowing the Unknowable God*, Notre Dame 1986; *ders.*, *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame 1993; *ders.*, *Faith and Freedom. An Interfaith Perspective*, Oxford 2004. Vgl. die gemeinsam mit Nazih Daher publizierte kommentierte Übersetzung: *Abu Hamid Muhammad al-Ghazali/David Burrell/Nazih Daher*, *Al-Ghazali. The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, Cambridge 1992.
- 30 Vgl. die Studien in *Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora* (Hg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.
- 31 *Judah Halevi*, *The Kuzari (Kitab al Khazari). An Argument for the Faith of Israel*. Introduction by *Henry Slonimsky*, New York 1965.
- 32 Vgl. *Johannes Wallmann*, *Luthers Stellung zu Judentum und Islam*, in: *Luther* 57 (1986), 49–60.
- 33 In Bezug auf Judentum und Islam sind hier besonders die sorgfältigen Untersuchungen von *Thomas Kaufmann* zu nennen: vgl. *Thomas Kaufmann*, *Die theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späteren 16. Jahrhunderts (1530–1600)*, in: *ders.*, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 2006, 112–156. Vgl. *ders.*, *Türckenbüchlein. Zur christlichen Wahrnehmung »Türcki-*

Problematik hat auch in der gegenwärtigen Diskussion nichts an Aktualität verloren.<sup>34</sup>

Diese Beispiele könnten in den jeweils unterschiedlichen Konstellationen für das konfessionalistische Zeitalter, die Aufklärung, Romantik und Idealismus bis hin zur gegenwärtigen Situation des weltanschaulich-religiösen Pluralismus fortgeführt werden. Die wenigen Beispiele mögen die Aufgabe illustrieren, die sich christlicher Theologie am europäischen Standort in Bezug auf die Aufgabe der Rekonstruktion der christlichen Theologiegeschichte als der Beziehungsgeschichte zwischen Judentum, Christentum und Islam stellt. Diese Aufgabe enthält unterschiedliche Aspekte, von denen nur die wichtigsten hier genannt seien.

Als erste Aufgabe kommt die Rekonstruktion der *Diskursräume* in den Blick, in denen sich das Verhältnis von Judentum, Christentum und Islam vollzieht. Damit ist nicht nur die geographische und institutionelle Lokalisierung von theologischen Diskussionsbeziehungen gemeint, sondern auch die begrifflichen Räume, in denen der Austausch vollzogen wird. Was sind die Grundbegriffe und Grundannahmen, anhand derer sich der wechselseitige Austausch rekonstruieren lässt? Schon auf den ersten Blick wird klar, dass hier zentrale theologische Themen angesprochen sind: das Schöpfungsverständnis, die Interpretation der Freiheit und der Vollzug der Errettung. In den christlich-islamischen Debatten ist die Diskussion der Eigenschaften Gottes ein solcher begrifflicher Diskursraum, der alle weiteren Diskursräume (Schöpfung, Freiheit, Rettung, Gericht etc.) strukturiert.

Als zweite Aufgabe wäre die Analyse der kommunikativen Beziehungsvollzüge zu nennen, wie sie sich in Abgrenzung und Aufnahme, Modifikation und Adaption und möglicherweise sogar wechselseitiger Hybridisierung dokumentieren. Für die Theologie ist hier der Zusammenhang zwischen den Methoden (Dialektik, Disputation, Dialog etc.) und den Inhalten von besonderem Interesse. Die Disputationskultur des Mittelalters

---

scher Religion« in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008. Vgl. ebenso *Adam S. Francisco*, *Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth Century Polemics and Apologetics*, Leiden 2007. Aus jüdischer Perspektive ist grundlegend *Hayim Hillel Ben-Sasson*, *The Reformation in Contemporary Jewish Eyes*, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 4 (1969–1970), Jerusalem 1971, 239–326. Zu einem zentralen theologischen Thema vgl. den Sammelband *Udo Kern* (Hg.), *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und Islam*, Münster 2000.

34 Ein instruktives Beispiel für die Problematik des »proximate Other« bietet *Jerusha Tanner Lamptey*, *A Muslima Theology of Religious Puralism*, New York/Oxford 2014.

impliziert beispielsweise bestimmte Grundannahmen über Leistung und Grenze der kommunikativen Vernunft, die durchaus in kreativer Spannung zu der Praxis theologischer Rationalitäten in den unterschiedlichen Formen der Schriftauslegung stehen können.

Für die gegenwärtige interreligiöse Verständigung hat diese Form der historisch-theologischen Analyse eine wichtige kritische Funktion in der Aufklärung über die Dynamik von Selbst- und Fremdbildern und ihre Überprüfung an der dokumentierbaren Beziehungsgeschichte der drei Religionen. Die historische Aufklärung theologischer Vorurteile ist aber nur eine Seite der theologiegeschichtlichen Forschung. Die großen Autoren der Beziehungsgeschichte zwischen Judentum, Christentum und Islam haben ihre Texte nicht als Quellenmaterial für zukünftige historische Forschungen verfasst, sondern weil sie Wahrheitsbehauptungen argumentativ vertreten, die beanspruchen, ein wahres und nachvollziehbares Wirklichkeitsverständnis zu präsentieren und in kommunikativer Rationalität zu rechtfertigen. Dieser Wahrheitsanspruch wird dann ernst genommen, wenn die geschichtlichen Modelle der Disputationen zwischen den drei Religionen in ihren Potentialen für die gegenwärtige Verständigung zwischen Judentum, Christentum und Islam erprobt werden. Die Theologiegeschichte als Beziehungsgeschichte auch *theologisch* zu verstehen, bedeutet, sie dem Test gegenwärtiger, wahrheitssuchender Verständigung im Dialog auszusetzen.<sup>35</sup> Für Religionen, die in je eigener Weise der Geschichte eine konstitutive Rolle für ihr Verständnis von Gott, Welt und Mensch zuschreiben, kann ihre eigene Geschichte, und so auch gerade die Geschichte ihrer Theologien, nicht irrelevant sein. Die auf Grund der »Empfehlungen« des Wissenschaftsrates »zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen« (2010) vollzogene Einrichtung von Zentren islamischer Theologie und einer jüdisch-theologischen Fakultät neben den evangelisch- und katholisch-theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten bietet zu dieser gemeinsamen Erforschung der Geschichte und der Wahrheitsansprüche der Theologien im Gespräch eine institutionelle Basis im Raum der »öffentlichen Vernunft« und in Kooperation mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften, die für die Weiterentwicklung von Strategien friedlicher und gerechter Koexistenz und Kooperation auch für die Gesamtgesellschaft – lokal, global und global – von größter Bedeutung sein können.

---

35 Ein instruktives theologisches Beispiel dafür ist *David Burrell*, Christian and Muslims Breathe a New Spirit, in: *Lejla Demiri*, A Common Word. Text and Reflections. A Resource for Parishes and Mosques, Cambridge 2011, 51–64.



II.

Theologie und  
Glaubenserfahrung



# Identitätswandel als Chance für die Rekonstruktion theologischer Konzepte

Tarek Badawia

Die zentrale These des Beitrages lautet: In der Wechselwirkung von Identitätsbildung als Prozess der Selbst-Reflexion und Theologie als Prozess der Reflexion über die Religion und ihre Quellen entstehen zwangsläufig neue Lesarten der religiösen Quellen sowie eine klare Erwartung der Gläubigen, ihrem Alltag angemessene Deutungsmuster zu bekommen. Konsequenterweise müssen herkömmliche, festgefahrene Denkpfade und Argumentationsmuster hinsichtlich ihrer Begründungslogik erarbeitet und neu konstruiert werden, um auch die Ansprüche der Offenbarung auf Authentizität und überzeitliche Wahrheit einlösen zu können. Der Identitätswandel auf der Subjektebene, den Muslime in ihrem Alltag in Deutschland vollziehen, lässt sich als eine appellative Erwartungshaltung vor allem der jüngeren Generation gegenüber der islamischen Theologie deuten, die gegenwärtig durch ihre Etablierung im deutsch-europäischen Raum ebenfalls einen Identitätswandel vollzieht.

Der Beitrag versteht sich als Plädoyer für eine stärkere Gewichtung des Subjektes als Experte seiner Lebenswelt innerhalb der gegenwärtig noch sehr stark (verbands)politisch und institutionell geprägten Debatte über die Konstitution der islamischen Theologie in der pluralistischen Gesellschaft. Die These soll an der Schnittstelle der Diskurse zur Etablierung islamischer Theologie in Deutschland und zur Identitätsproblematik des muslimischen Individuums in der Moderne<sup>1</sup> entfaltet und in vier Schritten begründet werden, ausgehend (1) von der Identitätsfrage des Individuums und den daraus resultierenden Transformationen der eigenen Identität, wie sie insbesondere (2) durch religiösen und kulturellen

---

1 Junge Muslime werden hier selbstverständlich als Kinder dieser Gesellschaft betrachtet, sie durchleben, wie es später deutlich wird, »eine individualisierende und biographisierende Jugendphase«. Vgl. dazu *Hans-Jürgen von Wensierski/Claudia Lübcke*, »Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause«. Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland, Opladen 2012.

Pluralismus herausgefordert ist. Diesbezüglich wird (3) nach orientierenden Indizien theologischer Urteilsbildung und (4) resultierenden bzw. umgreifenden Aspekten sozialen Wandels gefragt.

## 1. Die Identitätsfrage als Einsicht zum inneren Wandel

Die Identitätsfrage stellt für den Einzelnen in der Moderne nicht nur sein existenzielles Erkenntnisbedürfnis im Sinne von »Wer bin ich?«, sie verpflichtet ihn in Anbetracht zunehmender Individualisierung darüber hinaus zu einer verantwortungsvollen biographischen Leistung. Der Einzelne, der im Rahmen seiner identitätsfördernden Autonomiebestrebungen einen eigenen Anspruch auf Selbst- und Sinnkonstruktion erhebt<sup>2</sup>, wird in den folgenden Ausführungen als Experte seiner Lebenswelt im Aushandlungsprozess der Erwartungen und Ansprüche zwischen Theologie und Subjekt betrachtet. Eine stärkere Gewichtung der Tatsache, dass der Einzelne im Alltag handelnd neue Wirklichkeiten erlebt und zugleich erzeugt, kann für eine interdisziplinäre, subjektorientierte (islamische) Theologie ein Gewinn für alle sein: Individuum, Theologie und Gesellschaft. Eine Subjektorientierung bzw. Einzelfallorientierung ist zwar innerhalb der islamisch-theologischen Tradition bekannt und vertraut, ist aber als Ansatz für die Lebenssituation der Muslime in Europa methodologisch noch nicht angemessen entwickelt und institutionell etabliert. Mit der Identitätsfrage wird hier primär aus einem bildungstheoretischen Blickwinkel heraus ein genuines Interesse an einem mündigen und psychisch stabilen Selbst bzw. die Bestimmung des Menschen zu Freiheit, Sprache und Geschichtlichkeit zum Ausdruck gebracht. Die Bewältigung des zunehmend komplexen Alltags mithilfe religiöser Kategorien steht im Mittelpunkt der Betrachtung.

Für den Einzelnen, der alltäglich Erfahrungen mit religiöser Vielfalt macht, ergibt sich hinsichtlich theologischer Inhalte und Konzepte ein Spannungsverhältnis von Offenheit und Originalität: eine offene Haltung für eine zeitgemäße Verarbeitung der gegenwärtigen Realität, die zugleich in ihrer theologischen Begründung die genuine Offenbarungsbotschaft erfüllt.<sup>3</sup> Die daraus resultierende innere Spannung kann man u. a. dadurch bewältigen, dass man sich auf den Wandlungsprozess einlässt.

---

2 In Anlehnung an *Alfred Schütz/Thomas Luckmann*, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2003.

3 Konkrete Beispiele s. u. 3.

Dies fordert den Einzelnen in seiner geistigen Leistung so heraus, dass er sich auch beim Verstehen der ihm relevanten (religiösen) Quellen und Referenzen auf einen Wandlungsprozess einlässt. Der Einzelne wird durch eigenes Interesse an innerer Harmonie über jene Kategorien nachdenken, welche ihm die eigene Religion zur Selbst- und Weltdeutung liefert. Denn Identitätserleben versteht sich prinzipiell als ein Teil eines subjektiven Deutungsmusters, das im Erleben des Wandels auf der Subjektbene das Nachdenken über das Variable, Veränderbare und das Kontinuierliche, Konstante in Gang setzt. Beim Überdenken der eigenen religiösen Deutungsmuster scheint es unter Bedingungen der religiösen Pluralität von höchster Bedeutung zu sein, das ganz individuelle Verhältnis von religiöser Glaubensgewissheit und Weltoffenheit<sup>4</sup> neu zu bestimmen. Für den Einzelnen bedeutet dies, die Reflexion über das persönliche Verlangen nach innerer Festigkeit im Glauben in ein Verhältnis zu einer lebenspraktischen Gestaltung alternativer und kreativer Lebensformen zu setzen sowie die Suche nach Strategien zur Bewältigung der zunehmenden Komplexität der Welt.

Zirfas und Jörissen machen in ihrer phänomenologischen Studie zu Verwendungszusammenhängen des Identitätsbegriffs auf eine wichtige inhaltliche Verschiebung der Identitätsfrage aufmerksam, und zwar von einem Diskurs über ontologische Sicherheiten, Kontinuität und ein Zusammengehörigkeitsgefühl von Kollektiven hin zu einem Diskurs über Enttraditionalisierung, Biographisierung, Irritationen und Ungewissheiten sowie Differenz und Zuverlässigkeit in Veränderungs- und Bewegungsprozessen. Das moderne Selbst sucht intensiv Gewissheit und lebt zugleich Weltoffenheit.<sup>5</sup> Dieser doppelte Anspruch deutet auf einen ten-

---

4 Im Anschluss an den philosophisch-pädagogischen Ansatz von Max Scheler wird die Weltoffenheit als zentrales Unterscheidungsmerkmal der Lebensform des Menschen u. a. anhand folgender Aspekte verwendet: Geist, weltbildendes Reflexionsvermögen, Selbstbewusstsein, Sachlichkeit und Distanzierung von festgelegten Umweltgebundenheiten und Wahlfähigkeit (vgl. *Max Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1978, v. a. 15–28).

5 Vgl. *Jörg Zirfas/Benjamin Jörissen*, Phänomenologien der Identität. Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen, Wiesbaden 2007, Kap. I. Weitere Impulse in Anlehnung an *Monika Wohlrab-Sah*, Die Realität des Subjekts: Überlegungen zu einer Theorie biographischer Identität, in: *Heiner Keupp/Joachim Hohl* (Hg.), Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjektes in der Spätmoderne, Bielefeld 2006, 75–98; *Gisela Trommsdorff*, Identitätsprozesse im kulturellen Kontext und im sozialen Wandel, in: *Heinz Sahner* (Hg.), Transformationsprozesse in Deutschland, Opladen 1995, 117–148.

denziellen Mentalitätswandel in der Identitätsfrage hin, der durch die zunehmende Wahrnehmung und Sensibilisierung für alternative Wertorientierungen und den wachsenden Stellenwert der Pluralität im Alltag geprägt wird. In Verbindung mit religiöser Bildung ergibt sich vor diesem Hintergrund die Aufgabe, dass der Einzelne sich *selbstwertrelevante sowie religiöse Deutungsmuster in einer reflexiven und weltoffenen Form aneignet* und so wiederholt an der Stabilisierung seiner Identität arbeitet. Religiöse Bildung hat meiner Meinung nach diese Stabilisierungsarbeit des Selbst zu fördern. Denn selbstverständlich trägt der Einzelne letzten Endes die Verantwortung für die eigene Lebensführung – im Sinne von Sure 74,38: »Jeder ist in dem verfangen, was er begangen hat und haftet für seine Taten.«<sup>6</sup>

Eine solche durch religiöse Bildung begleitete Identitätsarbeit zielt auch darauf, ein mögliches konfliktreiches Aufeinanderprallen von absoluten Wahrheitsansprüchen der Religionen in der pluralistischen Gesellschaft zu bewältigen bzw. bestenfalls präventiv zu verhindern. Die Herstellung von nachvollziehbaren Realitätsbezügen bei der Realitätsverarbeitung steht u. a. als Aufgabe religiöser Bildung im Vordergrund. Ein gefährliches Extrembeispiel für die Gefahr, wie ein radikalisiertes Streben nach einer einheitsstiftenden Ordnung sowie einer Klarheit der Zuordnungen und Gewissheit in zerstörerische und chaotische Prozesse umschlagen kann, beschreibt der Schriftsteller Amin Maalouf mit dem Phänomen »Mörderische Identitäten«. Er geht der Frage nach: »Was treibt so viele Menschen heute dazu, im Namen ihrer religiös, ethnisch, national oder anderweitig bestimmten Identität Verbrechen zu begehen?« Maßgeblich in seinen facettenreichen Essays ist die Erfahrung des Scheiterns im Umgang mit der »Komplexität identitärer Mechanismen«<sup>7</sup> sowie die Radikalisierung der Zugehörigkeitsfrage aus der Realität der Angst heraus.

Gesellschaftlich wäre das Ziel anzuvisieren, eine Normalität der Anerkennung und Wertschätzung religiöser Pluralität zu realisieren. Gemeint ist sicher mehr als nur eine Haltung der Duldung. Denn friedliches Zusammenleben mit Unterstützung der Religionen kann es nur dann geben, wenn sich religiöse Menschen einerseits in ihren Ansprüchen auf Wahrheit und Verbindlichkeit ernst genommen fühlen und wenn sie dies auch anderen Menschen aus tiefer religiöser Überzeugung entgegenbrin-

---

6 Für alle Koranzitate: *Moustafa Maher*, Sinngemäße deutsche Übersetzung des Heiligen Koran, Kairo <sup>2</sup>2007.

7 *Amin Maalouf*, Mörderische Identitäten, Frankfurt am Main 2000, 18, 30.

gen. An dieser Stelle soll deutlich werden, dass eine friedliche Gestaltung religiöser Pluralität viel mehr als nur ein gesellschaftspolitischer Auftrag der Gegenwart ist. Darin besteht eine genuine Aufgabe der Theologie bzw. der islamischen Theologie, die sich dem Wandel des Bewusstseins der Muslime als Bürger dieser Gesellschaft zu widmen hat.

## 2. Religiöser und kultureller Pluralismus als neue Wirklichkeit

Im Folgenden wird die Glaubenserfahrung als ein Teilaspekt des facettenreichen Prozesses des Identitätswandels aufgegriffen. Die Grunderfahrung, die Ausgangspunkt und Gegenstand der folgenden Überlegungen darstellt, ist die für Heranwachsende mehr oder minder zur Selbstverständlichkeit gewordene Begegnung mit unterschiedlichen Kulturen und Religionen in der Schule, in Alltagssituationen sowie in der biographischen Entwicklung im Falle von interreligiösen und interethnischen Beziehungen und Freundschaften. Auch Wensierski und Lübcke stellen in ihrer aufschlussreichen qualitativen Studie über Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland fest, dass zum einen der Pluralismus und zum anderen das Spannungsverhältnis zwischen religiöser und säkularer Lebenswelt die zwei zentralen Themen für junge Muslime darstellen.<sup>8</sup> Die Bedeutung dieser Ergebnisse für die oben aufgestellte These liegt darin, die Lebenssituation der jüngeren Generation von Muslimen mithilfe neuer Kategorien und jenseits der Ausländerforschung zu betrachten<sup>9</sup> und somit auch die theologische Debatte über diese neue Wirklichkeit von der Integrationsdebatte abzukoppeln.

Nach zahlreichen Studien über die Lebenssituation von Jugendlichen in Deutschland ist es mittlerweile ein Grundkonsens, dass die jüngere Generation angesichts ihrer soziokulturellen Entwicklungsbedingungen – unabhängig von der Frage der Religionszugehörigkeit – die Generation der Vielfalt ist. Sie ist vertraut mit der Migration und gestaltet die Transmigration als neuen Lebensstil. Das bedeutet für sie Bewegung, Veränderung, sogar ständige Beunruhigung. Die Generation junger Mus-

---

8 Vgl. von Wensierski u. a., »Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause« (s. Anm. 1), 407–414.

9 In Anlehnung an Paul Mecheril und andere Migrationsforscherinnen und -forscher wird ein Unterschied zwischen Migrationsforschung und Ausländerforschung gemacht. Vgl. Paul Mecheril u. a. (Hg.), Migrationsforschung als Kritik? Spielräume kritischer Migrationsforschung, Wiesbaden 2013, 16.

lime aus verschiedenen Migrantenumilieus – so ein zentrales Ergebnis der Studie von Wensierski und Lübcke – spiegelt die ganze Komplexität moderner westlicher Einwanderungsgesellschaften wider. Sie macht die Spannungsverhältnisse auf allen Ebenen der sozialen Welt deutlich: makro-, meso- und mikrosoziologisch. Auf der mikrosoziologischen Ebene stellt sich die Frage nach der normativen, orientierungsleitenden Bindungskraft eines islamischen sozialmoralischen Milieus für eine religiöse und säkulare, immer aber schon individualisierte Lebensführung. Genauso wichtig ist auch der Hinweis auf den relevanten Aspekt des normativen Wandels, und zwar: »Nicht die Frage des islamischen Extremismus und seiner politischen Ideologien wird die Zukunft des Islam in den europäischen Gesellschaften bestimmen, sondern der soziale Wandel in der Geschlechterordnung und den Familienstrukturen der muslimischen Milieus.«<sup>10</sup> Die *Mehrheit* dieser jungen Generation erlebt die Vielfalt der Kulturen und Religionen als etwas *Positives* und befindet sich im Grunde in ihrem Religiositätsverständnis<sup>11</sup> eher in einer transkulturellen Sphäre der kulturellen Kreativität. Interessanterweise ändert sich für diese Generation im Grunde auch die Funktion der Religion. Während die erste Migrantengeneration in der Religion einen gewissen Schutz vor Entwurzelung gesehen hat, erwartet die junge Generation konkrete Orientierungshilfen und Problemlösungsansätze aus der Religion.

### 3. Die Frage nach dem theologischen Urteil als Indikator für den Identitätswandel

Täglich gehen bei Angestellten und Ehrenamtlichen in muslimischen Gemeinden und vielen anderen Hilfseinrichtungen Fragen aus dem zunehmend komplexeren Alltag der Muslime ein, bei denen es den Hilfesuchenden um Islam- bzw. Scharia-konforme Antworten sowie um Lö-

---

10 Von Wensierski u. a., »Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause« (s. Anm. 1), 417.

11 Religiosität wird hier verstanden als ein anthropologischer Begriff, der die subjektiven Fragen und Bedürfnisse nach Transzendenz, Orientierung, Deutung usw. aufzunehmen erlaubt, als die subjektive Annahme, Verarbeitung und Darstellung, aber auch die subjektive Produktion von Religion, als Empfindung des Ich in seinem Lebenskontext, als erlebnisbezogenes Gefühl, als Sehnsucht, Suchhaltung und als gelebte Praxis und als Deutung der eigenen Person in aktuellen Wirklichkeitsbezügen (vgl. Joachim Kunstmann, Religionspädagogik. Eine Einführung, Tübingen/Basel 2004, 313 f.).

sungsansätze für ihre Probleme und Krisen geht. Solche Fragen decken ein wichtiges Identitätsmuster auf, indem die Referenz auf theologisch fundiertes Wissen ein konstitutives Element einer muslimischen Identität darstellt – im Sinne von Sure 21,7: »Fragt die Kenner der offenbarten Schriften, wenn ihr es nicht wisst!« Die gängige Frage – hier exemplarisch aus dem Bereich Schul- und Jugendarbeit – lautet: »Was sagt der Islam dazu?«

- Muss ich einer bestimmten Rechtsschule folgen, oder kann ich einfach nach dem Koran leben?
- Wie kann ich die Abendgebete in den langen Sommernächten verrichten, wenn ich am nächsten Tag Frühschicht habe?
- Kann ich Ramadan nachfasten, wenn ich dies im Sommer nicht schaffe?
- Kann ich einen nicht-muslimischen Mann heiraten?
- Darf ich als Muslim in einer Bank oder Versicherung arbeiten?
- Wie ist das Erbschaftsverhältnis von muslimischen und nichtmuslimischen Verwandten geregelt?

Die theologischen Antwortmöglichkeiten auf diese Fragen können hier nicht behandelt werden. Solche Fragen konkretisieren einige der oben genannten Tendenzen des Identitätswandels, indem sie zweierlei zum Ausdruck bringen: a) eine subjektive Orientierung an der Religion als identitätsstiftender Referenz; b) die subjektiv als wichtig erachteten Relevanzstrukturen des eigenen Selbstbilds und psychischen Wohlbefindens. Die Fragen markieren zwar Wissensgrenzen und zeigen im Grunde eine Orientierungssuche nach dem theologischen Urteil (*hukm*) auf. Sie implizieren aber auch die erlebte Ambivalenz von sozialer Konformität und zeigen Widerstandspotential auf.<sup>12</sup> Die Fragen aus dem komplizierten Alltag der Gläubigen an die Theologie gehen somit über die theologische Legitimierbarkeit der Selbstentwürfe und Lebensführungsstile hinaus. Sie erheben (indirekt) damit Anspruch auf Verständigung, auf Öffnung und Erweiterung der theologischen Denkhorizonte über Fragen der konkreten religiösen Lebensformen hinaus. Sie diagnostizieren und reflektieren zugleich eine gewisse Krisenbefindlichkeit einer im Hinblick auf die Erfassung multikulturellen Alltags noch unzulänglichen Theologie sowie eine unerfüllte Erwartungshaltung mündiger Subjekte zugleich.

---

12 Besonders deutlich wird diese Spannung z. B. bei Fragen in Bezug auf Ehe und nichtmuslimischer Verwandtschaft.

Kurzum: Die Fragen spiegeln grundsätzlich die *Selbstverständlichkeit* der eben grob skizzierten Wirklichkeit wider.<sup>13</sup>

Zu dieser Wirklichkeit gehören auch die gesamten Erfahrungen mit schulischen und außerschulischen Bildungsprozessen. Um den anfangs erwähnten Anspruch auf Authentizität der theologischen Antworten einlösen zu können, ist eine ganzheitliche Wahrnehmung der Lebens- und Bildungserfahrungen des Einzelnen erforderlich, wozu hier selbstverständlich auch die demokratische Bildung im Schulsystem gehört. Das heißt, für das Subjekt in Deutschland, das Menschenrechte und Demokratie genießt, geht zum Beispiel mit der Identitätsfrage zugleich ein kritischer Anspruch auf »Nicht-Identität«<sup>14</sup> einher. Damit nimmt das fragende Subjekt, das eine gewisse demokratische Bildung genossen hat, eine kritische Haltung gegenüber allen totalitären Herrschaftsregimen ein, die im Grunde durch die o. g. Fragen zum Vorschein kommen.

Der Fragende formuliert aus dem interkulturellen, interreligiösen Alltag eine Anfrage der Gläubigen an die eigene Religion, ob diese ihren eigenen Universalitätsanspruch unter Bedingungen der kulturellen und Wertepluralität einlöst. Der Fragende – ob Mann oder Frau – nimmt damit sein Recht auf Selbst- und Mitbestimmung bei allen Fragen der selbst zu verantwortenden Lebensführung, inklusive Fragen theologischer Natur, in Anspruch. Er fordert neue Begründungen, da die Religion ihren konstruktiven Beitrag zur sozialen Entwicklung leisten und allgemeine Handlungsfähigkeit zeigen soll. Vom Standpunkt der individuellen Identitätsbildung aus stellt sich die Frage nach dem Realitätsbezug deshalb, weil es sich dabei auch um eigene Authentizität handelt.

Vor dem Hintergrund des Identitätswandels interessiert an dieser Stelle die rechtmethodologische Fragestellung (*uṣūl al-fiqh*) im Sinne der unabdingbaren Berücksichtigung der Lebenswirklichkeit bzw. Lebenssituation der Fragenden. Im Akt des Fragens und der Suche nach theologischer Referenz in einer pluralistisch geprägten sozialen Welt manifestiert sich inzwischen das »Expertentum des Fragenden über die

---

13 »Diese Wirklichkeit ist die alltägliche Lebenswelt. Sie ist der Wirklichkeitsbereich, an der der Mensch in unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt [...] Unter alltäglicher Lebenswelt soll jeder Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben [alles, was wir als fraglos erleben] vorfindet.« (Schütz u. a., *Strukturen der Lebenswelt* [s. Anm. 2], 29)

14 *Werner Helsper*, *Identität in der Nicht-Identität*, in: *Wilfried Breyvogel* (Hg.), *Autonomie und Widerstand*, Essen 1983, 118–129.

Lebenswelt«, auf das die Theologie unbedingt zurückgreifen muss, ehe sie ein Urteil fällen kann. Im Akt des Fragens nach einem theologischen Urteil begegnen sich also, anders als in einem religiös-autoritären Konformitätsmodell, *zwei* Experten, der des Textes und der des Kontextes. Beide müssen im Grunde gleichberechtigt in einem symmetrischen Verhältnis um des (ge)rechten Urteils willen zusammenarbeiten. Die Identitätsfrage als Muslime in Deutschland lässt sich aus der Adressatenperspektive als eine kritische Stimme für die stärkere Gewichtung der lebensweltlichen Aspekte des Fragenden in den Prozess der theologischen Urteilsbildung als Teilaspekt der angestrebten Reform der Theologie verstehen. Der Fragende fordert somit zugunsten einer religiös dienlichen, identitätsstiftenden Lebensführung die Theologie auf, die wachsende Kluft zwischen zwei Expertisen – der des Textes und der des Kontextes – im aktiven Dialog zu überwinden. Nach dem zeitgenössischen Rechtsgelehrten Aḥmad al-Raisūnī<sup>15</sup> (geb. 1953) besteht in der islamischen Rechtsgeschichte eine lange Tradition, in der ein komplementäres Verhältnis von theoretischer Normenlehre (*fiqh an-naẓarī*) und dem Verstehen der Lebenswelt (*fiqh al-wāqīʿ*) selbstverständlich besteht. Dieses enge Urteil-Lebenswelt-Verhältnis begründet das rechtsmethodologische Aktualisierungsprinzip der Theologie und gewährleistet somit die Einhaltung der allgemeinen Ziele der Offenbarung (*maqāṣid*).<sup>16</sup> Nach Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (1292–1350) heißt es eindeutig: »Ein theologisches Urteil, das nicht auf der Grundlage von detaillierten Erkenntnissen über die Lebenssituation des Fragenden basiert, verursacht mehr Schaden als Nutzen.«<sup>17</sup>

Im Identitätswandel des Fragenden liegt die Chance auf die Hervorhebung und Ausformulierung höherer Ziele und ethischer Zwecke einer prinzipienorientierten islamischen Theologie, die im folgenden Zitat von Ibn Qaiyim al-Ġauzīya präzise skizziert werden:

»Das Fundament der Scharia basiert grundsätzlich auf dem Prinzip der Sinnhaftigkeit (arab. *ḥikam*), dem Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) des Menschen in Dies- und Jenseits. Die Scharia ist Gerechtigkeit, Barmherzigkeit,

---

15 Ein marokkanischer Jurist und Theologe, geb. 1953, Prof. für uṣūlu 'l-fiqh und maqāṣid an der Universität in Rabat, seit 2006 Leiter des Zentrums für maqāṣid-Studien in Rabat.

16 *Aḥmad Raisūnī*, al-Īṭihād: an-naṣṣ, al-wāqīʿ, al-maṣlaḥa (Selbständige Rechtsfindung: Der Text, die Realität, das Allgemeinwohl), Beirut 2000, 59.

17 Vgl. *Ibn Qaiyim al-Ġauzīya*, I'lām al-muwaqqi'īn 'an rabb al-'ālamīn (Nachricht an jene, die sich dem Herrn der Welten hingegen), hg. v. *Abū 'Ubaida 'Al Salmān*, Dammam 2002, Bd. 4, 261.

dem Allgemeinwohl dienlich [...] Von daher gehören alle Handlungsformen des Menschen, die statt ›gerecht‹ ›ungerecht‹, statt ›barmherzig‹ ›brutal‹ und statt ›nützlich‹ ›schädlich‹ sind, auf keinen Fall zur Scharia.«<sup>18</sup>

#### 4. Identitätswandel des Subjekts als Voraussetzung für den sozialen Wandel

Identitäten sind keine abstrakten Gebilde. Sie stecken den Rahmen des subjektiv möglichen Handelns<sup>19</sup> ab. Sie sind bereichs- und situationspezifisch. Selbstbilder sind handlungsrelevant. Ebenfalls vollziehen sich sozialer Wandel, soziale Umbrüche und Transformationen nicht nur in institutionellen Änderungen. Institutionelle Änderungen setzen individuelle Einstellungen und Verhaltensweisen voraus und beeinflussen diese. Diese Wechselwirkung der individuellen und institutionellen Aspekte lassen sich als Chance für die Möglichkeit der individuellen und aktiven Mitgestaltung begreifen. Der gesamte Wandlungsprozess erscheint so betrachtet nicht unbedingt als etwas Abstraktes, Bedrohliches oder Fremdbestimmendes. Insbesondere im Kontext des Wandels religiöser Konzepte und Deutungsmuster ist eine solche Skepsis oft sehr reformhemmend.

Dieser theoretische Leitsatz soll abschließend mit dem zentralen Gedanken des Identitätswandels in diesem Beitrag in Verbindung gebracht werden, und zwar in Bezug auf die spannungsreiche Erfahrung der Urgemeinde der Muslime bei der Konstitution des Islams als Religion. Begleitet durch die Offenbarung lernte nämlich die Urgemeinde der Muslime unter anderem, dass die Etablierung der Gemeinde ein unstetiger und progressiver Prozess ist, der mit gewissen Schwierigkeiten und Herausforderungen verbunden ist. Die Offenbarung legte damals eine Regelmäßigkeit des sozialen Wandels fest, indem sie verkündete:

»[...] Gott verändert den Zustand eines Volkes nicht eher, bis die Menschen ihren Zustand selbst geändert haben [...].« (Sure 13,11)

---

18 Ebd. Bd. 3, 5.

19 Am Anschluss an Straubs Begriffsbestimmung gehören zum handlungstheoretischen Vokabular Begriffe wie Intentionalität, Bewusstsein, Wahl- und Entscheidungsfreiheit, Verantwortung, Kontext, Situation, Ziel, Regel, Norm, Geschichte. Vgl. *Jürgen Straub*, *Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie*, Berlin/New York 1999, Kap. I, III und IV.

Es besteht ein Grundkonsens unter den Koranexegeten zu diesem Vers, dass gesellschaftliche Veränderungen Selbstveränderungen voraussetzen. Der Vers lenkt, wie vorstehend argumentiert, die Aufmerksamkeit auf die aktive Rolle der Selbstveränderung und lehnt folglich eine passive Haltung gegenüber der sozialen Umgebung ab. Den identitätstheoretisch relevanten Hinweis auf die Selbstveränderung als Voraussetzung für das Erlangen der Segnung Gottes möchte ich hier bildungstheoretisch als Förderung eines realitätsgerechten Handelns, als konstruktive Geisteshaltung und somit auch als Absage an eine deterministische Haltung deuten. Die Urgemeinde der Muslime musste lernen, dass sich nichts in ihrer Lebenslage ändern wird, solange sich ihrerseits in ihren Einstellungen und Gewohnheiten nichts verändert. Mit diesem Vers bezieht die Offenbarung den Einzelnen, das Subjekt, in die volle Verantwortung ein. Die Offenbarung fordert den Einzelnen auf, sich zu verändern und somit die Legitimation für die Entwicklung einer neuen Geisteshaltung zu schaffen. Die Offenbarung etabliert eine wichtige Handlungsnorm, die hier gesellschaftlich etabliert werden soll, und zwar das Erkennen einer Handlungsurheberschaft. Das heißt auch, dass die Handlungen des Einzelnen einen Auslöser einer gesamten sozialen Dynamik darstellen können. Im weiteren Sinn – so der Kommentar von Asad über diesen Vers – ist dies »eine Illustration des göttlichen Gesetzes von Ursache und Wirkung (*sunnat Allāh*), das das Leben sowohl von Individuen als auch von Gemeinschaften beherrscht und Aufstieg und Niedergang von Zivilisationen von den moralischen Eigenschaften und dem Wandel ihres ›inneren Selbst‹ abhängig macht«<sup>20</sup>.

Übertragen auf den Kerngedanken dieses Beitrages besagt dies, dass der Identitätswandel genauso wie der Theologisierungsprozess nicht nur struktureller bzw. institutioneller Natur ist, sondern nur mit, in und für Menschen gestaltet werden kann. Das sind die Menschen, die sich in der Verinnerlichung und Verarbeitung von Ideen und Prinzipien verändern und sich unter Bedingungen der Anerkennung und gegenseitiger Wertschätzung auch öffnen. Somit ist Identität ein Prozess, den die Person selbst gestaltet, wobei sie von der sozialen Umwelt beeinflusst wird und gleichzeitig wieder die soziale Umwelt mit beeinflusst. Diese Wechselwirkungsprozesse zwischen Identitätsbildung und sozialen Bedingungen stabilisieren die Identität sowie auch soziale Beziehungen. Der allgemeine Auftrag der Offenbarung lässt sich vor diesem Hintergrund als Auftrag zum aktiven Handeln verstehen.

---

20 Vgl. *Muhammad Asad*, Die Botschaft des Koran (1980), Düsseldorf 2009, 460.

## 5. Fazit

Eine sachangemessene Antwort auf die theologische Referenzfrage gestaltet sich angesichts der gewonnenen Individualisierungsspielräume unter gegenwärtigen Vergesellschaftungsbedingungen viel komplexer als ein reduktionistisches, die Komplexität simplifizierendes Frage-Antwort-Schema. Im Etablierungsprozess der islamischen Theologie in Deutschland gilt es, Gewissheiten und Weltoffenheit in gleichem Maße zu vermitteln. Ungewissheiten sind ein fester Bestandteil des Identitätswandels. Zu den Grundfähigkeiten einer weltoffenen, kommunikativen Identitätsentwicklung zählt Lothar Krappmann<sup>21</sup> die Ambiguitätstoleranz. Er beschreibt damit die persönliche Kompetenz, Widersprüchlichkeiten, mehrdeutige Informationen, die schwer verständlich oder sogar inkompatibel erscheinen, wahrzunehmen und möglichst positiv für die eigene Selbstentwicklung zu bewerten. In diesem Sinne können abschließend in Bezug auf die Förderung der Weltoffenheit ohne Relativierung bzw. Nivellierung der Differenzen folgende zwei bildungstheoretische Leitsätze aus islamischer Perspektive formuliert werden:

»Wenn [der] Herr wollte, würden fürwahr alle auf der Erde zusammen gläubig werden. Willst du etwa die Menschen dazu zwingen, gläubig zu werden?« (Sure 10,99)

»Zwischen den Gläubigen und den Juden, den Sabäern, den Christen, den Magiern und den Götzendienern, die Gott Gefährten beigegeben, wird Gott am Jüngsten Tag entscheiden. Gott ist Zeuge über alles.« (Sure 22,17)

Der erste Leitsatz vermittelt die Gewissheit darüber, dass die Vielfalt als expliziter Ausdruck des Willens Gottes gilt. Der zweite Leitsatz vermittelt eine Weltoffenheit in dem Sinne, dass die kulturelle und religiöse Vielfalt im Grunde deshalb da ist, um gelebt zu werden. Es steht demzufolge keinem Menschen zu, im Diesseits und Jenseits über Andere und deren Ausgang bei Gott ein Urteil zu fällen. Dies steht nur Gott zu. In diesem Sinne könnte der Identitätswandel als religiöse Bildungserfahrung dazu beitragen, die Ambivalenz von Gewissheit und Weltoffenheit im interkulturellen Raum zu überwinden.

---

21 Vgl. *Lothar Krappmann*, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1969.

# Theologie – Identitätsbildung – Glaubenserfahrung

## Anmerkungen zu einem spannungsvollen und produktiven Wechselverhältnis

Jochen Sautermeister

### 1. Die Verwiesenheit des theologischen Sprechens auf menschliche Erfahrungen in der Geschichte

Die Frage nach der Identität des Menschen ist ein zentraler Schlüssel aller Theologie, wenn man Theologie als wissenschaftliche Reflexion von Glaubenserfahrung und Glaubensüberlieferung bestimmt.<sup>1</sup> Theologie hat einen konstitutiven Bezug zu einer »lebendigen Überlieferungspraxis«<sup>2</sup> und steht in einer Überlieferungsgeschichte, die Ausgangs- und Zielpunkt der theologischen Reflexion und Argumentation ist. Theologie und Glaubenspraxis stehen vor diesem Hintergrund in einem wechselseitigen begrifflich-interpretativen und praktisch-erfahrungsbezogenen Erschließungsverhältnis. Dieses Erschließungsverhältnis umschreibt zugleich die Plausibilisierungsbedingungen für Theologie als Metasprache, die sich auf die Artikulation von Glaubenserfahrungen als Objektsprache bezieht.<sup>3</sup> Damit steht das theologische Sprechen immer in einem dieses Sprechen ermöglichenden Kontext. Gemeinsam allen Kontexten – so verschieden sie auch sein mögen – ist, dass sie geschichtlich sind. Der jeweilige geschichtliche Horizont bildet eine unhintergehbare Verste-

---

1 Vgl. *Magnus Striet*, Bittgebet – selbstverständlich? Nein und: Ja, in: *ders.* (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg i. Br. 2010, 107–123, 109.

2 Ebd.

3 Vgl. *Guido Bausenhardt*, *Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen*, Freiburg 2010, 230, der das Konzept von Theologie als klärenden, kritischen und konstruktiven Kommentar von Glaubensüberlieferungen und gläubiger Praxis entwickelt hat (vgl. ebd. 229–455).

hensbasis für überzeugendes theologisches Sprechen. Glaubenserfahrungen sind demnach aus christlicher Perspektive menschliche Erfahrungen Gottes in der Geschichte,<sup>4</sup> die als christlich gedeutete Erfahrungen in der christlichen Tradition mit ihren Deutekategorien religiöser Erfahrung stehen und damit stets vermittelte Erfahrungen sind. Theologie bezieht sich also auf Glaubenszeugnisse, wobei das »Zeugnis des Glaubens [...] niemals ohne den Zeugen des Glaubens möglich«<sup>5</sup> ist.

Die Vermitteltheit theologischen Denkens und Sprechens wie auch von Glaubenserfahrungen als artikulierte Erfahrungen im Bewusstsein zu halten, ist eine wichtige Aufgabe von Theologie – nicht nur in Zeiten religiöser und weltanschaulicher Pluralität als Schutz vor fundamentalistisch bzw. totalitär verstandenen Wahrheitsansprüchen.

In aller Pluralität menschlicher Geschichtserfahrung und hinsichtlich der Frage nach dem Sinn von Geschichte selbst erweist sich die menschliche Freiheit als entscheidende Größe, um Geschichte zu verstehen. Denn sie vollzieht sich als Geschichte nicht ausschließlich nach den biologisch- bzw. sozial-evolutiven Gesetzen der Notwendigkeit. Vielmehr folgt sie auch den Bewegungen menschlicher Freiheit im Wechselspiel mit ihren psychosozialen und soziokulturellen Bedingungsge-setzlichkeiten und all den verschiedenen Kontingenzen. Damit wird Freiheit zu jener grundlegenden Bezugsgröße des menschlichen Selbstverständnisses, das sich seiner Geschichtlichkeit bewusst ist und sich so gegenüber verobjektivierenden anthropologischen Identifikationen und Reduktionismen offenhält.

Theologisch ist deshalb die Entsprechung von göttlicher und menschlicher Freiheit grundlegend: Nach christlichem Offenbarungsverständnis wird Gott »als der gedacht, der bei aller Differenz zum Menschen in seiner endlichen und begrenzten Freiheit nicht so der ganz Andere ist, dass nicht auch Gemeinsamkeiten zwischen seiner und der menschlichen Freiheit bestünden«<sup>6</sup>. Menschliche Freiheit in ihrem Gottesbezug ist also theologisch zentral. Insofern menschliche Freiheit als praktische Freiheit immer bedingt ist, ja sich gar nicht anders denn als bedingte zu realisieren vermag, kann sie sich auch nur unter den jeweiligen kulturellen Bedingungen verwirklichen. Das erfordert eine Offenbarungstheologie, die für Pluralität offen ist; Gott kann sich dem Menschen nur in der Vielfalt der kulturell-evolutiv entstandenen Religionsgebilde

---

4 Vgl. *Walter Kasper*, *Glaube im Wandel der Geschichte*, Mainz 1973, 154.

5 Vgl. ebd. 150.

6 *Striet*, *Bittgebet – selbstverständlich?* (s. Anm. 1), 110.

und religiösen Praktiken und Deutungsmustern offenbaren – und zwar so, dass dies dem Menschen fassbar ist. Gottes Offenbarung muss dem Welt-, Selbst- und Transzendenzerschließungsvermögen des Menschen entsprechen können, so dass sie für den Menschen als Offenbarung erfahrbar werden kann. In diesem Sinne hat die Offenbarung Gottes in der Erfahrung des Menschen einen unhintergehbaren Ansatzpunkt, oder wie es in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) heißt: »Was aus der Offenbarung Gottes bekannt ist, steht mit der Erfahrung in Einklang.« (GS 13)

Die Wende dahingehend, im Offenbarungsverständnis von den Bedingungen menschlichen Erfassens auszugehen, die sogenannte anthropologische Wende der christlichen Theologie, ist bis heute prägend. In der Logik des christlichen Glaubens ist sie auch christologisch begründet: Gott hat sich selbst in Jesus von Nazareth als Mensch dem Menschen offenbar gemacht. Gottes Offenbarung lässt sich nur dann angemessen als Selbstoffenbarung begreifen, wenn sie Gottes Wesen erschließt, wenn sie Gott erschließt als den, »der ist und der er für den Menschen sein will«<sup>7</sup>. Die Vielfalt der christologischen Verstehensbemühungen der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth, der als der Christus, der Sohn Gottes, der Herr geglaubt wird, findet in ihr jenen Einheitspunkt, der aber in der materialen Entfaltung und Ausdeutung dem jeweiligen geschichtlichen Horizont nicht entfliehen kann.<sup>8</sup>

Das führt aber zu einer doppelten Konsequenz: Wenn christliche Theologie so als theologische Anthropologie präsentiert wird, dann muss sie zum einen eine Sprache oder besser gesagt: Sprachen finden, die allgemein verstehbar und akzeptabel sind, auch für Nicht-Christen. Denn die theologische Reflexion verbindet ja mit dem Anspruch, vom Menschen so zu reden, wie es dem Menschen als Menschen entspricht, die Frage nach der menschlichen Identität auch und vor allem angesichts der existenziellen Bedrängnis seiner Freiheit durch Angst, Schuld und Tod (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 22). So heißt es ebenfalls in der Pastoralkonsti-

---

7 *Magnus Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: *ders./Jan-Heiner Tück* (Hg.), Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg 2012, 11–31, 20.

8 Vgl. *Walter Kasper*, Jesus der Christus, Mainz <sup>19</sup>1992; *Michael Bongardt*, Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien, in: *Klaus Müller* (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 243–260, 256, sowie bibelwissenschaftlich *Martin Ebner*, Jesus von Nazareth. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart <sup>2</sup>2012.

tution *Gaudium et spes*: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.« (Nr. 1)

Zum anderen kann menschliche Erfahrung im Allgemeinen wie auch die Glaubenserfahrung im Besonderen eben nur als biografisch und soziokulturell bedingte Erfahrung zur Erfahrung konkreter Menschen werden. Die Einsicht in die Unbeliebigkeit lebensgeschichtlicher und soziokultureller Erfahrungsmöglichkeiten lässt sich dann nicht einfach als uneigentliche Kontingenz des Glaubens diskreditieren, sondern verweist auf das ebenso universale wie individuelle Heilsangebot des Evangeliums selbst, das nicht *dem* Menschen, sondern jedem einzelnen Menschen, also dem konkreten Ich und Du zugesprochen wird. Bei der Identität des Menschen geht es daher nicht nur um einen anthropologischen Allgemeinbegriff, sondern stets auch um kulturelle und biografische Identität.

## 2. »Dichte« Theologien und »dünne« Theologien

Der christliche Glaube ist demnach in seiner praktischen Gestalt ein pluraler Glaube.<sup>9</sup> Diese Pluralität lässt sich als Ausdruck der Geschichtlichkeit des Glaubens deuten. Wenn Theologie also reflektierend und orientierend Bezug auf konkrete Glaubenserfahrungen und -überlieferungen wie auch auf Glaubenspraxis zu nehmen sucht, dann gibt es Theologie nur im Plural. In Anlehnung an den Kulturwissenschaftler Clifford Geertz könnte man von »dichten« Theologien sprechen, wo dieser bedingend-bestimmende und darin individuierende Kontext mit hinein spielt. Geertz unterscheidet grundsätzlich zwischen sogenannten dichten Beschreibungen und dünnen Beschreibungen. Unter dichten Beschreibungen versteht er solche Beschreibungen, die den komplexen Vorstellungen von lebensweltlichen Subjekten entsprechen, die also möglichst der kulturellen Teilnehmerperspektive von Menschen und deren Verstehensprozessen und Vorstellungsmustern entsprechen. Im Gegensatz zu dichten Beschreibungen bleiben sogenannte dünne Beschreibungen auf

---

9 Vgl. *Josef Fuchs*, *Weltethos oder säkularer Humanismus*, in: *ders.*, *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, Bd. 4: *Auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit*, Fribourg u. a. 1997, 44–53, 45.

der Ebene der Außenperspektive, die sich auf die Sammlung von Daten beschränkt.<sup>10</sup>

Dichte Theologien sind nun solche, die auf die Lebenswelt und die Erfahrung von gläubigen Menschen rekurrieren. Sie kann es angesichts der Pluralität an Lebenswelten nur in der Vielzahl geben. Zugleich sind aber auch Abstraktionen im Blick auf das Allgemeinverbindliche des Glaubens, die man »dünne« Theologien nennen könnte, erforderlich – nämlich überall dort, wo die Kommunikation über Religion und Glaube mit anderen Erfahrungsgemeinschaften angestrebt wird, sowohl innerhalb des Christentums als auch interreligiös. Bei solchen »dünnen« theologischen Verstehensbemühungen handelt es sich dann nicht um ungeschichtliche oder erfahrungsunabhängige Allgemeinbegriffe, sondern um interkontextuell, also intersubjektiv, interkulturell und besonders auch interreligiös relevante Abstraktionen von lebensweltlichen Erfahrungs- und Deutungsmustern in sogenannten dichten Kontexten. Es handelt sich also um »Abstraktionen einzelner Gesichtspunkte, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt [...] eignen, Übergänge zwischen den dichten kulturellen Kontexten«<sup>11</sup> von Theologien, Glaubenserfahrungen und Traditionen herzustellen – und zwar vor dem Verstehenshorizont des jeweiligen theologischen sowie human-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Kenntnisstandes.

Wenn es um die Frage nach der Bedeutung von Theologie und Glaube für das religiöse Selbstverständnis und die religiös motivierte Praxis von Subjekten geht, dann wird also im Sinne dichter Theologie auch die Bedeutung der Lebensgeschichte und der Glaubensgemeinschaft als Erschließungsort für Glaubenserfahrungen und Theologie thematisiert. Für das interkonfessionelle wie auch für das interreligiöse Gespräch folgt daraus, dass im notwendigen Abstrahieren von dichten Theologien der konkrete Erfahrungs- und Lebensweltbezug bei der Artikulation dünner Theologien herstellbar bleiben muss, damit das Gespräch das Potenzial einer Begegnung religiöser Subjekte haben kann.

Ein solcher erfahrungsbasierter Ansatz bedeutet aber gerade keine subjektive Beliebigkeit. Vielmehr hält er an geschichtlich-hermeneutischen Unbeliebigkeitsstrukturen von Theologie, Identität und Glaubenserfahrung fest. Dichte und dünne Beschreibungen der Theologie sind

---

10 Vgl. *Clifford Geertz*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbole, Frankfurt 1983.

11 *Maria-Sibylla Lotter*, Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin 2012, 25.

nicht gegeneinander auszuspielen. Ihr Wechselverhältnis ist vielmehr hilfreich, um ein kritisches wie konstruktives Potenzial freizusetzen, und zwar gegenüber theoretischen wie praktischen Entfremdungstendenzen, die mit dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens nicht vereinbar sind und auch nicht mit dem Selbstverständnis des Menschen als freiheitlichem Subjekt. Überdies impliziert das, dass Pluralität gerade nicht als grundsätzlich uneigentlich und defizitär zu bewerten ist. Pluralität ist vielmehr die existenzielle und reflexive Konsequenz eines Glaubens, der sich als wesentlich geschichtlich begreift. Und diese Vielfalt in der Deutung des Christusgeschehens und des Gottesglaubens findet sich nicht nur in der nachbiblischen Tradition, sondern auch in den Schriften des Alten und Neuen Testaments wieder. Das gilt nicht nur hinsichtlich des theologischen und religiösen Sprechens, sondern auch hinsichtlich einer christlich motivierten Lebensführung, in der die Gläubigen auch als Experten ihrer Lebenswelt und konkreter Handlungsfelder anerkannt werden. So hat das Zweite Vatikanische Konzil entsprechend unmissverständlich formuliert: »Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge [...] eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerungen aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein.« (*Gaudium et Spes* 43)

Aus christlich-theologischer Perspektive bedeutet eine reflektierte Pluralitätsoffenheit also nicht die Preisgabe der Wahrheitsfrage; denn dies würde lediglich zu einem Meinungs- und Erfahrungsaustausch von Individuen führen, der jegliches Ringen um religiöse Erfahrung und dessen Reflexion aufgeben müßte, weil allein der Authentizität der Sprechenden eine Legitimationsfunktion zugesprochen werden könnte, ohne dass diese jedoch nochmals in den normierenden Kontext einer hermeneutisch reflektierten Glaubensgemeinschaft eingebunden wäre. Dass aber das Verantworten-Können des Glaubens mehr bedeutet als die Berufung auf authentisches Äußern, zeigt sich in der theologischen Aufgabe (gemäß 1Petr 3,15), eben »das eigene Bekenntnis zu verantworten,

indem sie [sc. die Theologie; J. S.] seine Vernünftigkeit, d. h. seine innere Konsistenz und seine Fähigkeit, die Welt als ganze zu verstehen, zu erweisen sucht<sup>12</sup>. Der mit der christlichen Anerkennung menschlicher Freiheit verbundene Anspruch auf die Vernünftigkeit des Bekenntnisses wirft dann aber einerseits die Frage nach dessen Unbeliebigkeit und nach der Bestimmung der jeweils unter geschichtlichen Bedingungen formulierten und erfassten wesentlichen identitätswahrenden Grenzen der Pluralität auf und andererseits die Fragen, wer religiöse Normierungen vornimmt und wie dies geschehen soll. Dabei kann die Frage nach einer Normierungsinstanz sowohl deskriptiv-empirisch als auch theologisch-normativ gestellt werden. Letztere Betrachtungsweise wird dann wesentlich, wenn man sich aus ethischen und theologischen Gründen nicht einfach mit faktischen Machtverhältnissen und Herrschaftskonstellationen begnügen möchte, die lediglich die unter dem Deckmantel vermeintlich religiöser Rechtfertigung getarnten sozialen und politischen Zustände abbilden. Als theologisch-normative Frage ist die Normierungsfrage dem Anspruch eines vernünftigen Ausweises ihrer Legitimation folglich gerade nicht entzogen, und die Frage nach der Durchsetzung bleibt im Verantwortungsraum des Ethischen. Dies gilt für jede Religion, für die Geschichtlichkeit, Vernünftigkeit und Verantwortung konstitutive Elemente im Bekenntnis und Antwortverhalten auf Gott sind.

Aus religionstheologisch-interreligiöser Perspektive verschärfen sich die Fragestellungen dahingehend, dass sich die jeweils als wesentlich begriffenen identitätsstiftenden Unbeliebigkeitsbedingungen des Bekenntnisses einer Religion in ihrer Bestimmtheit grundsätzlich nicht mit denjenigen einer anderen Religion vermitteln lassen, ohne zugleich ein Differenzbewusstsein eines dieses Bekenntnis jeweils transzendierenden Gottes anzuerkennen, der sich auch auf andere Weisen und in anderen Religionen dem Menschen in Erfahrung zu bringen vermag. Die Pluralität der Religionen stellt damit eine Potenzierung religiöser Identitäten insofern dar, als spezifische Religionen selbst eine wesentliche Dimension religiöser Identität in Differenz zu Identitätswürfen anderer religiöser Bekenntnisse darstellen, die aus dem Glauben »auf die Vertrauenswürdigkeit des Gegenübers, auf seine Entschiedenheit für die Welt und

---

12 *Michael Bongardt*, Selbstbewusste Toleranz. Perspektiven einer christlichen Religionstheologie im Anschluss an Nikolaus Cusanus und Ernst Cassirer, in: *ders./Rainer Kampling/Markus Wörner* (Hg.), *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation*, Münster 2003, 115–141, 139.

die Menschen setzen«<sup>13</sup>. Eine solche grundlegende Fremdheit in religiösen Überzeugungen, die zugleich aus einer von unterschiedlichen Bekenntnissen geteilten Überzeugung verantwortlicher Beanspruchung lebt, verschärft die ethische Herausforderung von Toleranz, Achtung des Fremden und dem Bemühen um Verstehen. Damit dies gelingen kann, bedarf es spezifischer religionspsychologischer Kompetenzen im weiten Sinne, die sowohl an das religiöse und reflektierte theologische Selbstverständnis von Religionen anschließen als auch in der Identitätsbildung religiöser Subjekte entwickelt werden können. Vor diesem Hintergrund ist jede Religionstheologie in praktischer Hinsicht auf die Frage nach der Pluralität von Identitäten und nach dem wechselseitigen Verhältnis von Glaube, Theologie und Identitätsbildung verwiesen. Dies wird im Folgenden anhand des christlichen Glaubens näher ausgeführt.

### 3. Glaube und Theologie in Korrelation mit der Identitätsarbeit

Der christliche Glaube begreift sich als pluralitätsoffen, was unmittelbar auch für die theologische Reflexion gilt. Diese Offenheit gründet im Ansatz bei Verstehens- und Handlungsstrukturen des Menschen, weshalb sich Glaube und Theologie auch an ihrem Beitrag zur Identitätsbildung von Menschen zu bemessen haben. Hierbei geht es jedoch nicht um eine Reduktion bzw. Verzweckung des Glaubens als salutogenetische Größe, also als Faktor ausschließlich zugunsten von Gesundheit und menschlichem Wohlergehen, wenngleich sich der christliche Glaube durchaus als therapeutisch im weiten, existenziellen Sinne verstehen lässt. Vielmehr geht es grundsätzlich um die Frage, welche Auswirkungen und welche Bedeutung Theologie und Glaube auf bzw. für das Selbsterleben und das Selbstbild von Menschen haben, was wiederum im wechselseitigen Zusammenspiel mit dem Selbstkonzept, dem Selbstwertempfinden und den Selbstwirksamkeitseinschätzungen der Einzelnen steht. Die in interaktionellen und sozialen Zusammenhängen erworbenen Selbsteutungen und Selbstzuschreibungen in biografischen, soziokulturellen und religiösen Erfahrungsräumen sind zentraler Bestandteil für das Bemühen um Identität. Identität steht für einen Prozess, »mit dem das Individuum mittels eines ständig neu herzustellenden Fließgleichgewichts Halt im Verhältnis von Subjekt und Wirklichkeit, von Subjekt und Gesellschaft gewinnen

---

13 Ebd. 128.

möchte«<sup>14</sup>. Dieser Prozess lässt sich als Identitätsregulation erfassen, in den auch spirituelle und religiöse Faktoren einfließen können. Dieses sozialpsychologisch analysier- und beschreibbare Bedingungsverhältnis von Identitätsarbeit überschreitet dann seinen faktisch-deskriptiven Charakter, wenn es um die Frage nach gelingender Identität – auch in religiöser Hinsicht – geht.<sup>15</sup>

So provoziert das spannungsvolle und produktive Wechselverhältnis von Theologie, Glaube und Identität zur theologischen Selbstreflexion, zur theologischen Besinnung über die Bedeutung von Religion und Glaube für das Leben von Menschen sowie über die Auswirkung von bestimmten Theologien und Gottesbildern auf das Gelingen menschlicher Existenz, auf die Identitätsentwicklung und Identitätsbildung von Individuen. Vor allem die Erfahrung problematischer oder gar misslingender Korrelation von Theologie und Identität, von Glaube und Identitätsarbeit, von Artikulation und Erfahrung wirft die Frage nach typischen Formen des Scheiterns im wechselseitigen Verhältnis von Identitätsarbeit und Glaube auf.

Da Religion und Glaube für die Identität von Menschen faktisch sehr bedeutsam und förderlich, aber eben auch irrelevant oder gar belastend, kränkend und krankmachend<sup>16</sup> sein können, bedarf es seitens des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens und der Theologie einer Theologie-, Religions- und Glaubenskritik. Ihr Ziel ist es, solche Entfremdungen, Verkehrungen und Verzerrungen aufzuspüren, sie der Kritik zu unterziehen und dann theologisch aufzuklären, um aufzuzeigen und zu artikulieren, wie die befreiende, heilende und erlösende Gestalt des Glaubens reflexiv werden kann – zum einen biografisch wie strukturell praktisch, zum anderen theologisch. Eine solche Kritik versteht sich dabei nicht als Selbstzweck, sondern weiß sich selbst in jener lebensbejahenden und ermutigenden Heilszusage verwurzelt und von dieser bean-

---

14 *Alfons V. Maurer*, *Homo agens. Handlungstheoretische Untersuchungen zum theologisch-ethischen Verständnis des Sittlichen*, Frankfurt 1994, 344.

15 Vgl. hierzu auch *Helmut Peukert*, *Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse*, in: *Josef Blank/Gotthold Hasenhüttl* (Hg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 76–102, bes. 96–102.

16 Vgl. *Jochen Sautermeister*, *Identität und christlicher Glaube. Option für lebensbejahende Humanität und selbstbejahende Authentizität*, in: *Michael Felder/Jörg Schwaratzki* (Hg.), *Glaubwürdigkeit der Kirche – Würde der Glaubenden. Pastoraltheologische Inventionen*, Freiburg 2012, 292–305.

spricht, von der die theologische Reflexion idealiter ausgehen und zu der sie hinführen sollte.

### a) Relevanzverlust

Schematisch lassen sich zwei Grundtypen des Misslingens von Theologie, Glaube und Identität bestimmen. Auf der einen Seite können die Korrelationen dadurch misslingen, dass die Glaubensinhalte und das theologische Sprechen nicht (mehr) als subjektiv bedeutsam erlebt werden. Sie haben dann keine Relevanz für die Lebensführung und für die Deutung existenziell-spirituelle Erfahrungen. Exemplarisch für die Diagnose eines solchen Relevanzverlusts sei die Einschätzung von Walter Kasper und Joachim Drumm hinsichtlich christologischer Aussagen zitiert: »Für viele Menschen ist das, was wir im Credo bekennen, offensichtlich keine erfahrbare Wirklichkeit mehr. Das moderne Selbst- und Weltverständnis ist von dem, in dessen Kategorien die Heilsbedeutung Jesu Christi in den ersten Jahrhunderten reflektiert und überliefert wurde, weit entfernt.«<sup>17</sup> Aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Sicht wäre nach den Gründen für solche Irrelevanz zu fragen. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit religiöser Erfahrung und theologischen Sprechens wird solche Plausibilitätseinbußen nicht vorschnell subjektiv-kulturellen oder theologisch-artikulativen Defiziten zuschreiben, sondern die Frage nach den korrelativen Möglichkeiten und Grenzen thematisieren.

In kultureller Hinsicht impliziert diese Einsicht ferner, dass sozio-kulturelle Wandlungsprozesse, die unweigerlich Einfluss auf die Identitätsarbeit von Menschen haben, nicht per se Theologie und Glaube im Sinne eines Verfallsprozesses verzerren oder verfälschen. Vielmehr umschreiben solche Wandlungsprozesse auch das je wirkliche Bedingungs-feld der existenziellen Herausforderungen für konkrete Menschen und stellen den lebensweltlichen Realisierungskontext von Glaubenserfahrungen und von theologischem Sprechen sowie der Entwicklung und Bildung religiöser Identität dar.

---

17 *Walter Kasper/Joachim Drumm*, Vorwort zur elften Auflage, in: *Walter Kasper*, *Jesus der Christus*, Mainz <sup>11</sup>1992, I–XXII, XX f.

## b) Pathologisch-psychische Entfremdung und fundamentalistisch-soziale Entfremdung

Neben dem Relevanzverlust lässt sich auf der anderen Seite auch ein dysfunktionaler Einfluss von Glauben und Theologie auf die Identitätsarbeit von Menschen als Entfremdung in unterschiedlichen Formen beobachten. Solche Entfremdung lässt sich schematisch weiter in eine fundamentalistische Entfremdung von äußeren, sozialen lebensweltlichen Verhältnissen und in eine pathologische Entfremdung von innerpsychischen Prozessen differenzieren. In manchen faktischen Erscheinungsformen können sie also krankmachend sein oder dazu führen, sich von sozialer Pluralität abzuschotten, und somit die Leistung gelingender Identitätsarbeit beeinträchtigen. Beiden auf verschiedenen Ebenen der Identitätsarbeit gelagerten typischen Formen, der pathologischen wie der fundamentalistischen, ist gemeinsam, dass sie auf rigide Weise erforderliche Balancierungsprozesse der Identitätsarbeit behindern, im einen Fall innerpsychisch-interaktionelle, im anderen interaktionell-sozial. Durch solche rigiden Strukturen, die durchaus miteinander korrelieren können, werden für die Identitätsarbeit förderliche Resonanzfähigkeiten arretiert, so dass hier auch von einer arretierten oder fixierten Identität gesprochen werden kann. Im Gegensatz zu einer dysfunktional-stabilisierten Identität wird im Fall eines Relevanzverlusts von religiösem oder theologischem Sprechen hingegen überhaupt keine Resonanz erzeugt.

Wenn es gelingt, dass Glaube und Theologie die Identitätsarbeit von Subjekten positiv unterstützen, dann impliziert dies, dass sowohl der vielschichtige innere Erfahrungsraum als auch die äußere plurale Lebenswelt in ihren Ambiguitäten integrierbar sind und darüber hinaus bestimmte religiöse und theologische Artikulationen in ihren überlieferungsgeschichtlich geprägten, soziokulturell spezifizierten und biografisch bedeutsamen Gestalten den Subjekten bewusst werden können. Nur in diesem Wechselverhältnis lassen sich Gewissheit und Offenheit gelebter Glaubenserfahrungen von Subjekten »sichern«.

## 4. Theologie als Beitrag zur Identitätsbildung im Kontext von Pluralität

Theologisches Sprechen, das sich vor diesen Erfahrungsräumen kategorisch verschließt, unterläuft jedoch den Anspruch des christlichen Glaubens, dem Menschen in der Not seiner Kontingenz und Endlichkeit nicht

abstrakt, sondern konkret zur Seite zu stehen sowie Orientierung und Hilfe zu geben. Nur wenn Letzteres der Fall ist, wird der Mensch auch als Subjekt im Gegenüber Gottes anerkannt und ernst genommen. Welche Theologie betrieben wird – so lässt sich zugespitzt formulieren –, ist letztlich nicht nur, aber eben auch eine Frage der religiösen Identität von Theologinnen und Theologen. Was als theologisch relevant erachtet wird und was nicht, wie theologisch wahrgenommen, interpretiert und bewertet wird – all das lässt sich zwar in gewisser Weise verobjektivieren. Aber im konkreten Vollzug des Theologietreibens bleibt dies letztendlich auch beeinflusst von der Identität der theologischen Subjekte. Das bedeutet jedoch nicht zwangsläufig eine Gleich-Gültigkeit aller Theologien.

Zugleich erweist sich ein solcher pluralitätssensibler Zugang als ein inhärenter Bestandteil des christlichen Glaubens. Der anthropologisch-geschichtliche Anspruch führt so gerade nicht zu stabilisierend-rigiden Abgrenzungsbedürfnissen bzw. zu einer primär abgrenzenden Profilierungstheologie, sondern – im Gegenteil – zu einem Bemühen um Verständigung und Kommunikation in der gemeinsamen Suche um Gelingen und Sinn menschlicher Existenz.

Ein solches Bemühen hat die unhintergehbaren Bedingungen von Identitätsbildungsprozessen zu beachten.<sup>18</sup> Nur so lassen sich theologische Aussagen auch – wie es so schön umgangssprachlich heißt – »erden« bzw. als »geerdet« würdigen. Dazu müssen sie das Potenzial auf lebensweltliche Anerkennung durch Gläubige haben – und zwar als authentische Anerkennung und nicht lediglich im Sinne einer satzhaft-kognitiven Zustimmung. Bei aller Problematik des Begriffs der Authentizität lassen sich grundlegende Bedingungen für eine solche authentische Anerkennung von theologischen Aussagen nennen: Sie müssen erstens die Chance haben, *kohärent* in die Identität von Menschen integrierbar<sup>19</sup> zu sein. Sie müssen zweitens die Chance haben, in die biografi-

---

18 Vgl. mit Rückgriff auf die Ansätze reflexiver Sozialpsychologie, der Konzepte innerhalb des psychoanalytisch-intersubjektiven Paradigmas sowie der narrativen Psychologie *Jochen Sautermeister*, *Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung*, Fribourg/Freiburg 2013.

19 Integration als psychologisch-psychoanalytischer Fachbegriff ist nicht mit Harmonisierung oder Vereinheitlichung zu verwechseln. Vielmehr bezeichnet er ein »Muster kreativer Prozesse« (*Eckard Daser*, Art. *Integration*, in: *Wolfgang Mertens/Bruno Waldvogel* [Hg.], *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, Stuttgart <sup>3</sup>2008, 359–361, 360), in denen Gegensätze und Widersprüche in psychischen Organisationsprozessen nicht ausgeschlossen,

schen Selbsterzählungen von Menschen eingebettet werden zu können, so dass bei aller Diskontinuität der einzelnen Lebensgeschichten doch eine *Kontinuität* hergestellt werden kann. Und sie müssen drittens *subjektiv bedeutsam* sein; ansonsten haben sie keine identitätsbildende Relevanz.

Dass solche Identitätsbildungsprozesse immer auch mit Abgrenzungsprozessen verbunden sind, ist unvermeidlich. Gelingende Identitätsbildung verläuft aber dauerhaft gerade nicht über eine Identifizierung mit der Abgrenzung oder in der adaptiven Überdehnung der eigenen biografischen Identitätsbildungsmöglichkeiten, sondern mit den positiven Sinngehalten der je eigenen Identität im sozialen Raum. Ambiguitätstoleranz, Empathie, Rollendistanzierungsfähigkeit, Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion zählen dann zu jenen Kompetenzen, die für eine nicht-gewalttätige oder nicht-diskriminierende Identitätsbildung in pluralen und interkulturellen Kontexten förderlich sind. Theologisch gesprochen erwachsen diese Fähigkeiten aus der Einsicht, dass der Mensch im Horizont Gottes mehr ist, als er gerade ist. So bleibt die Frage nach der Identität des Menschen ein zentraler Schlüssel der Theologie.

---

sondern hinsichtlich eines übergeordneten Gesichtspunktes koordiniert zu einer kohärenten Form synthetisiert werden.

# Beobachterbericht zum Forum:

## Theologie und Glaubenserfahrung

Dunja el Missiri

### 1. Theologie und Identitätsbildung

Die zentrale Frage des Beitrages »Theologie – Identitätsbildung – Glaubenserfahrung. Anmerkungen zu einem spannungsvollen und produktiven Wechselverhältnis« von J. Sautermeister ist die Korrelation zwischen gelungener und misslungener Identitätsbildung und Theologie (bzw. Glaube und Religion). Theologie kann nur dann individuell und für Kirche und Gesellschaft bedeutsam sein und als bereichernd erfahren werden, wenn sie authentisch-nah an der Lebenswelt (Lebensgeschichte) stattfindet und ein entsprechendes sprachliches Niveau hält. Dabei sollte sie im Kontext individueller und allgemeiner, aktueller und überlieferter sowie kulturbedingter Glaubenserfahrung stehen. Dann werden theologische Aussagen in die Identität und Lebensgeschichte von Menschen integrierbar. Christliche Theologie bezieht sich reflektierend auf Überlieferung in ihrer Praxis und Geschichte. In diesem Verständnis von Glaubenserfahrung (im Christentum als »menschliche Erfahrungen Gottes in der Geschichte«) verhalten sich Theologie und Lebenserfahrung korrelativ und evident zueinander. In der Lebensgeschichte wird Glaubensgeschichte erst durch Freiheit verstehbar und kann sich in der praktischen Umsetzung nur dann verwirklichen, wenn der Zugang zum Glauben pluralitätsoffen ist und entgrenzt wird (im Sinne eines »Abstrahierens« von »dünnen« Theologien). Gleichzeitig muss der genuine Kerngedanke des Glaubens kommunizierbar sein (im Sinne einer »Artikulation« von »dichten« Theologien). Für den innerchristlichen, interreligiösen und interkulturellen Dialog ist diese Pluralitätsoffenheit entscheidend. Sie ist theologisch begründbar in einem für Vielfalt offenen Offenbarungsverständnis und christlich durch die Menschwerdung Gottes bestimmt.

Im Beitrag »Identitätswandel als Chance für die Rekonstruktion theologischer Konzepte« von T. Badawia ist die Korrelation zwischen Identi-

tätsbildung und Theologie ein zentrales Anliegen, bezogen besonders auf eine islamische Theologie in Deutschland und ihren Beitrag für die Bildung junger Muslime. Der Wandel religiöser Identitätsbildung vollzieht sich in einer Gesellschaft, die komplex und kontingent ist. Muslimische Jugendliche bewältigen diese Kontingenz in einer weltoffenen Suche nach »Gewissheit«. Sie suchen »subjektive Orientierung an der Religion«. Insbesondere suchen sie für lebensweltliche Fragen (»Kontext«) islamisch-theologische Expertisen (»Text«). Dabei soll eine islamische Theologie die Geltung der eigenen genuinen Kerngedanken unter den heterogenen kulturellen Bedingungen und den Bedingungen der Wertpluralität widerspruchlos zu der Lebenswelt einlösen. Die Anerkennung differenter Wahrheitsansprüche ist daher eine Aufgabe der Theologie in einer Gesellschaft, deren religiöse Pluralität zumeist als positives Element der Lebenswelt Jugendlicher erfahren wird. Wo religiöse Autoritäten dem entgegenstehen (»Nicht-Identität«), müssen sie abgelehnt werden. Insgesamt soll religiöse Bildung die theologische *Selbstkompetenz* für selbstverantwortetes Handeln fördern.

Beide Beiträge zum thematischen Forum »Theologie und Glaubenserfahrung« wählen unterschiedliche Zugänge: bei Sautermeister die Identität bzw. die misslungene bzw. gelungene Identitätsentwicklung in ihrer Bedeutung für die Theologie, bei Badawia die Identitätsfrage bzw. die Identitätsproblematik des Subjektes. Vielleicht lässt sich auch so unterscheiden, dass es Sautermeister eher um eine *lebensnahe* Theologie geht und um die Frage nach »korrelativen Möglichkeiten und Grenzen«, Badawia um eine *auf die Realität des Subjektes bezogene* Theologie, die nach dem Handeln des Individuums fragt, aus dem heraus theologische Urteile zu begründen sind. Die Gemeinsamkeit beider liegt im Beitrag der jeweiligen Theologie zur Identitätsbildung. Theologie wird zum einen »als wissenschaftliche Reflexion von Glaubenserfahrung« (Sautermeister) und zum anderen »als Prozess der Reflexion über die Religion und ihre Quellen« (Badawia) definiert. Pluralität kann in der christlichen Theologie *inhärent* im Offenbarungsverständnis begründet verstanden werden, während sie *aus* einer islamischen Theologie heraus begründet werden muss, wofür Badawia plädiert. Die jeweilige Referenz auf das Offenbarungsverständnis scheint also verschieden: Bei Sautermeister liegt die Referenz in der biografischen Lebensgeschichte, bei Badawia liegt die Referenz in der Handlungsrelevanz für das Subjekt begründet. Für beide ist ein offener Umgang mit Pluralität *in/aus* der Theologie selbst begründet und von gesellschaftlicher und individueller Relevanz. Beide verweisen auf das dynamische Potenzial der Religion als Chance für die individuelle Lebensbedeutung.

## 2. Diskurslinien und Fragen

Was bedeutet dies nun für den interreligiösen Dialog? Zusammenfassend ließen sich innerhalb der Beiträge und des Gesprächs im Forum folgende Diskurslinien und nachstehende Fragen auf den drei Ebenen sachlich, zeitlich und sozial herausstellen:

Auf der sachlichen Ebene ist bei Sautermeister die misslungene bzw. gelungene Identitätsbildung zu nennen; Badawia führt sachlich das Spannungsverhältnis zwischen der Suche nach Gewissheit bzw. dem Anspruch der Weltoffenheit junger Muslime auf. Wenn diese Unterscheidung im Kontext der unterschiedlichen Definitionen von Theologie zum einen »als wissenschaftliche Reflexion von Glaubenserfahrung« (Sautermeister), zum anderen »als Prozess der Reflexion über die Religion und ihre Quellen« (Badawia) verstanden wird, so könnte im interreligiösen Gespräch angefragt werden, welche Bedeutung den unterschiedlichen Definitionen von Theologie auch mit den jeweiligen Bezugswissenschaften, wie in den vorliegenden Beiträgen, zukommt. Auch in Bezug auf den innerreligiösen Dialog erscheint die Frage nach der wissenschaftlichen Verortung von Theologie, zum einen als *lebensnahe* Theologie (Sautermeister) und zum anderen als eine *auf die Realität des Subjektes bezogene* Theologie (Badawia), mit den jeweils möglichen spezifischen Methoden und Operationsweisen (>science or arts?<) sinnvoll zu sein.

Für die Theologie aus christlicher Perspektive ist die Korrelation von Glaubensgeschichte bzw. Lebensgeschichte auf der zeitlichen Ebene (von Sautermeister) essentiell, aus islamischer Perspektive hingegen (von Badawia) die Auseinandersetzung mit Tradition bzw. »Enttraditionalisierung«. Dabei ist anzufragen, welche Gültigkeit Glaubensgeschichte bzw. Tradition im individuellen persönlichen Glauben auch in Bezug auf die Identitätsentwicklung hat. Kann davon ausgegangen werden, dass der einzelne Gläubige in seinen lebensweltlichen Fragen Zusammenhänge seiner eigenen Biographie zur Glaubensgeschichte erkennt oder dass lebensweltliche Fragen religiös hinterfragt und religiös beantwortet werden?

Da für das Individuum in der heutigen Gesellschaft in der eigenen Lebensgeschichte »existenziell-spirituelle Erfahrungen« (Sautermeister) nicht gleichsam mehr religiös gedeutet werden, erscheint es sinnvoll, in der theologischen Auseinandersetzung mit Glaubenserfahrung auch nach der Bedeutung von Spiritualität in der Religion (Glauben) zu fragen. Dies erscheint auch im religionspädagogischen Kontext relevant, wenn eine theologische *Selbstkompetenz* (Badawia) gefördert werden soll.

Gleichermaßen kann angefragt werden, welche Relevanz normative theologische Aussagen für den einzelnen Gläubigen und die Gemeinschaft haben sollten. Wie ist mit normativen theologischen Aussagen umzugehen, mit den religiös begründeten Verboten und Geboten, wenn zum einen auf der sozialen Ebene für den religiösen Dialog ein »pluralitätstaugliches« christliches Offenbarungsverständnis relevant (Sautermeister) und zum anderen die Handlungsrelevanz des Offenbarungsverständnisses für das Subjekt entscheidend (Badawia) ist? Können dann noch normative theologische Aussagen formuliert werden und ferner von wem sollten sie kommuniziert werden?

Im Kontext einer pluralitäts- und subjekttauglichen Theologie müsste für den innerreligiösen und interreligiösen Dialog nach den Grenzen der Ambiguitätstoleranz im Sinne eines »Unbeliebigkeitsrahmens« (Sautermeister) des religiös Eigenem gefragt werden: Gibt es »identitätsstiftende« (Badawia) und »in die Identität integrierbare« (Sautermeister), genuin christliche oder islamische, normative theologische Aussagen und Kerngedanken, die eine universale Gültigkeit für die Gläubigen haben? Für den inner- und interreligiösen Dialog müsste ggf. bedacht werden, dass der Anspruch auf eine religiöse eigene Identität mit genuinen Kerngedanken selbst immer auch Ausgrenzung bedeutet und eine Unterscheidung markiert. In diesem Zusammenhang erscheint neben der oben genannten Genuinität die Frage nach der Übersetzbarkeit solcher Kerngedanken sinnvoll: Können sie allgemeinverständlich ohne Verluste an Inhalten übersetzt und versprachlicht werden – oder sind solche Kerngedanken nur im eigenen religiösen Identitäts- bzw. Referenzrahmen verstehbar? Auf der sozialen Ebene stellt sich in diesem Kontext auch die Frage nach der Bedeutung von religiösen Glaubensgemeinschaften oder sozialen Gefügen für die eigene religiöse und interreligiöse Glaubensentwicklung.

Wenn die theologisch begründete Freiheit Abgrenzung bzw. Entgrenzung (Sautermeister) ermöglicht und gesellschaftlich beobachtbar eine Hinwendung vom Kollektiv zum Subjekt (Badawia) erfolgt, muss nach dem Verhältnis zwischen Orthopraxie und Orthodoxie gefragt werden. Hier kann vielleicht auch nach der orthopraktischen und orthodoxen Definition und Unterscheidung zwischen Religion, Glauben, Glaubensgeschichte, Glaubensüberlieferung, Glaubenszeugnis und -praxis gefragt werden.

Zentral erscheint die Frage, welchen individuellen und gesellschaftlichen Beitrag Theologie als Wissenschaft leisten kann und leisten muss und mit welchen Unterscheidungen sie dies jeweils innerreligiös und interreligiös unternimmt.



III.

Offenbarung und Vernunft



# Vom Verstand zur Offenbarung

## Zum antithetischen Charakter der Offenbarung im Islam

Milad Karimi

### 1. Verstand und Offenbarung

»Religion, Naturanschauung, Gesellschaft, Staatsordnung, alles wurde der schonungslosesten Kritik unterworfen; alles sollte sein Dasein vor dem Richterstuhl der Vernunft rechtfertigen oder aufs Dasein verzichten. Der denkende Verstand wurde als alleiniger Maßstab an alles angelegt.«<sup>1</sup> Mit diesen Worten beschrieb bekanntlich Friedrich Engels 1880 die intellektuelle Geistesbewegung, die sich im Zuge der neuzeitlichen Philosophie einstellte, mit der Aufklärung erblühte und in der Französischen Revolution gipfelte. Dieser gesunde Verstand, der nach dem Urteil von René Descartes »die bestverteilte Sache der Welt«<sup>2</sup> sei, fungiert also als Maßstab: Die Religion und die damit einhergehenden Gegenstände können sich und ihre subjektive Gewissheit demnach überhaupt erst bewahren aus der Kritik des Verstandes; insofern ist der Verstand in der Tat schonungslos.

Der zunächst offene und mithin diffuse Begriff der »Offenbarung« (*wahī/tanzīl*) kann begriffen werden als eine Kategorie, welche Christentum und Islam grundlegend teilen und die in ihrem allgemeinen Charakter als das ästhetische und geistige Erlebnis des Unbedingten im Bedingten meint. So verstanden, scheint sich die Frage nach dem Verhältnis der Offenbarung zum Verstand aufzudrängen: Wie verstandesgemäß ist das, was als Offenbarung geglaubt wird? Wenn nun Reinhold Bernhardt die

---

1 *Friedrich Engels*, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft (Gesammelte Werke 19), Berlin 1882, 189.

2 *René Descartes*, Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen. Übers. v. Julius Heinrich von Kirchmann. Berlin 1870, 20.

Frage nach dieser Verhältnisbestimmung deshalb nicht für sinnvoll erachtet, weil sie erstens auf einer *konträren* Relationalität basiere und mithin ein *kognitives* Verständnis der Offenbarung voraussetze und zweitens die Offenbarung grundsätzlich auf einer anderen, *vorrationalen* und *vorreflexiven existentiellen* Ebene ihre Realität finde, so ist es nicht nur unabdingbar, den Begriff der Offenbarung differenziert darzulegen, was er auch im Kontext seiner Überlegungen vorzüglich tut, sondern auch den Begriff der Vernunft präzise zu untersuchen. Der Begriff der Vernunft bleibt bei Bernhardt unbestimmt, denn die Bezeichnung des »kognitiven Verständnis(es)«<sup>3</sup> als Beschreibung der Tätigkeit der Vernunft ist allzu allgemein und steht allen voran den denkerischen Anstrengungen der neuzeitlichen Philosophie von Descartes über Kant und Fichte bis hin zu Hegel unvermittelt gegenüber. Damit lässt sich die Vernunft nicht »hintergehen«<sup>4</sup>, denn grundsätzlich muss erörtert werden, was sie sei, was sie leiste und warum etwa notwendig die existentielle Ebene nicht vernünftig sein soll.<sup>5</sup>

Nicht nur die islamische Denkschule der Mu'tazila, die dem Verstand (*'aql*) eine zentrale Rolle für Wahrheitsfindung auch und insbesondere in den religiösen Angelegenheiten zuwies, ging sorgfältig mit dem geistigen Vermögen des Verstandes um, sondern auch am Beginn der theologischen Genese des Islams hat sich die Auseinandersetzung mit dem Verstand in Bezug auf die Frage der Offenbarung in den anderen theologischen Traditionen eingestellt.<sup>6</sup> Denn bereits anthropologisch lässt sich fragen, wie überhaupt Offenbarung an und für den Menschen möglich sei, wenn angenommen wird, dass sich der Mensch gerade durch seine Unterscheidungsfähigkeit (*tamyīz*) kraft des Verstandes von anderen Lebewesen unterscheidet. Daher ist aus der Doxographie von Abū l-Ḥasan al-Aṣ'arī die frühe Bestimmung des Verstandes durch den großen mu'tazilitischen Gelehrten Abū l-Hudāil (gest. ca. 841) zu entnehmen: »Manche lehrten: Nicht volljährig ist jemand ohne den vollen Gebrauch des Verstandes (*'aql*). Dabei beschrieben sie den Verstand derart: einerseits jenes notwendig vorgegebene Wissen (*'ilm*), aufgrund dessen der

---

3 Siehe den Beitrag von *Reinhold Bernhardt* in diesem Band.

4 Siehe den Beitrag von *Reinhold Bernhardt* in diesem Band.

5 Zur mannigfachen Natur des Verstandes siehe *Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī*, *Risāla fī l-'aql*, ital. Übers. v. Francesca Lucchetta: *Epistola sull'intelletto*, Padua 1974; vgl. die engl. Übers.: *Arthur Hyman/James Walsh*, *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis 1973, 215–221.

6 Vgl. z. B. *Abū Maṣṣūr al-Māturīdī*, *Kitāb at-Tauḥīd* [Das Buch des Monotheismus], hg. v. *F. Kholeif*, Beirut 1970, 3–7 und 183 f.

Mensch zwischen sich und einem Esel, zwischen Himmel und Erde und dergleichen unterscheidet, und andererseits die Fähigkeit, Wissen/Erkenntnis zu erwerben. [...] Das ist die Lehre des Abū Ḥudāil.«<sup>7</sup> So sind bereits aus dem 9. Jahrhundert Schriften aus der islamischen Tradition überliefert, die sich dezidiert mit der Frage nach dem Verstand und seiner unterschiedlichen Facetten beschäftigen; allen voran sei an den Zeitgenossen des Gelehrten Ibn Kullāb<sup>8</sup> (gest. 855) aus Baṣra Abū ‘Abd Allāh al-Ḥārīṭ al-Muḥāsibī (gest. 857) zu erinnern, der eine explizite Schrift zur Natur des Verstandes (*mā’īyāt al-‘aql*) verfasste.<sup>9</sup> Vor diesem Hintergrund ist ebenso sehr wichtig – vor allem auch für das islamische Verständnis der Offenbarung – zu fragen, ob der Begriff des Verstandes und der Vernunft dasselbe besagen, vom selben geistigen Vermögen handeln. Bernhardt verwendet sie beide ohne nähere Differenzierung.<sup>10</sup> Wenn im Diskurs über das Verständnis der Offenbarung der Verstand verabschiedet wird, so stellt sich die Frage, welches Vermögen ihn entlässt.

Bernhardt ist zuzugestehen, dass Offenbarung auch im Islam – ungeachtet der Denkschulen – in aller Entschiedenheit auf den Glauben zielt, jedoch nicht losgelöst vom Verstand. Denn nach der Verstandesmäßigkeit der Offenbarung zu fragen, heißt den Begriff der Offenbarung als einen Mittelbegriff zu fassen – als Mittelbegriff zwischen ›Glaube‹ (*īmān*) und Verstand (*‘aql*). Anders gewendet: In welchem Verhältnis steht überhaupt die Offenbarung zum Verstand? Wenn nun Offenbarung der Inbegriff der Realität des Unbedingten im Bedingten in sinnlicher und geistiger Art darstellt, dann wird die Dringlichkeit der Frage deutlich, was es heißt, überhaupt im Islam von Offenbarung zu sprechen. Zumindest nach Kant ließe sich die Wahrnehmung nicht losgelöst vom Verstand adäquat vollziehen. Im Abschnitt über die transzendente Logik der *Kritik der reinen Vernunft* ist bekanntlich nach Kant die Unterscheidung zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand verortet als zwei Vermögenformen des menschlichen Geistes, die gemeinsam die Erkenntnis von Gegenständen konstituieren. Ist Denken vornehmlich die Tätigkeit des Urteilens, so ist es notwendig und konstitutiv mit der Sinn-

7 *Abū al-Ḥasan al-Aš‘arī*, k. Maqālāt al-islāmīyīn, hg. v. H. Ritter: Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam, Wiesbaden 1963, 480, 6 ff.

8 Zu Ibn Kullāb vgl. ebd. 298 f.

9 *Abū ‘Abdallāh al-Ḥārīṭ al-Muḥāsibī*, Mā’īyat al-‘aql, hg. v. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Atā, Kairo 1980.

10 Siehe den Beitrag von Reinhold Bernhardt in diesem Band.

lichkeit als Rezeptivität verbunden.<sup>11</sup> »Das Denken, nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt Verstand.«<sup>12</sup> Dabei zeichnet sich der Verstand dadurch aus, dass er bei seiner Tätigkeit der auf Sinneserscheinungen bezogenen Erkenntnis notwendig festen Regeln folgt, den so genannten »Grundsätzen«<sup>13</sup>. Neben dem »Satz der Identität«<sup>14</sup> und dem »Satz des ausgeschlossenen Dritten«<sup>15</sup> bestimmt Kant als einen der wesentlichen Grundsätze im Sinne des »Kriterium[s] aller Wahrheit«<sup>16</sup> den erstmals von Aristoteles<sup>17</sup> eingesehenen »Satz des Widerspruches«. Dieser Satz ist ein Prinzip, so Kant, »welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen oder nicht; weil er vom Denken überhaupt ohne Rücksicht auf ein Objekt gilt. Was also mit diesem Prinzip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke).«<sup>18</sup> Wenn die Offenbarung den Anspruch erhebt, real zu sein, d. h. sinnlich vernehmbar und geistig verständlich, und kein Hirngespinnst, es sei denn, das Glaubensgefüge würde als ein »*ganzes Nest gedankenloser Widersprüche*«<sup>19</sup> angenommen, dann muss

---

11 *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. *Wilhelm Weischedel*, Frankfurt 1995, B 76.

12 *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in: *Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel* (Hg.), Werke, 20 Bde., auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Frankfurt 1969–1971 (im Folgenden abgekürzt als: *Hegel*, Werke), Bd. 8, § 25, 91.

13 »Diese Sätze galten als *die allgemeinen Denkgesetze*, die allem Denken zum Grunde liegen, an ihnen selbst absolut und unbeweisbar seien, aber von jedem Denken, wie es ihren Sinn fasse, unmittelbar und unwidersprochen als wahr anerkannt und angenommen werden.« (*Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, Wissenschaft der Logik II, in: *ders.*, Werke, Bd. 6, 36)

14 Vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95, in: *Reinhard Lauth/Hans Jacob* (Hg.), Johann Gottlieb Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, Bd. 2, 261.

15 Vgl. *Hegel*, Wissenschaft II (s. Anm. 13), Bd. 6, 73 f.

16 *Kant*, Kritik (s. Anm. 11), B 190.

17 *Aristoteles*, Metaphysik, IV, 1005b 19 f. Vgl. *Platon*, Politeia, 602e 8; vgl. auch 436a–437a.

18 *Immanuel Kant*, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin/Leipzig 1923, 185–251, 195.

19 *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: *ders.*, Werke, Bd. 3, 453.

sie sich zu dieser Realität verhalten können. Das heißt in aller Klarheit, dass der Gedanke der Offenbarung die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit eröffnen muss, wird er theologisch errungen. Beharrt der Verstand, gemäß seiner Natur, bei festen Trennungen und einseitigen Bestimmungen, so zielt er derart auf die Endlichkeit, dass die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarung überhaupt für den Verstand nicht gegeben ist. Wenn aber die Offenbarung mehr sein will als bloße Phantasie, dann muss aus dem Horizont des Verstandes einsichtig werden, warum die Offenbarung ihn überschreitet.

Die Tätigkeit des Verstandes ist somit dem Grundsatz des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch unterworfen, so dass der Verstand durch die apriorisch geltenden Kategorien bestimmt ist. Dies kann aber der Verstand selbst nicht einsehen; hierzu benötigt er ein anderes Denkvermögen, welches erstens seine Prinzipien betrachtet und zweitens eine »Einheit der Verstandesregeln«<sup>20</sup> schafft: die Vernunft. In ihrer Tätigkeit ist die Vernunft deshalb transzendental, weil sie das Bedingte derart auf seine Bedingungen hin betrachtet, indem sie die Bedingungen der Möglichkeit der Verstandeserkenntnis untersucht. In ihrem Vollzug erlangt letztlich die Vernunft Urteile über die Beschaffenheit des Unbedingten unabhängig von der sinnlichen Anschauung, indem sie ihre Schlüsse aus den Verstandesbegriffen zieht, die Kant *Ideen* nennt und die von der Empirie entbunden sind, da es für die Erkenntnis dieser *Ideen* keine empirische Grundlage gibt. Ist die Vernunft nun auf diese Ideen (Gott, Welt, Seele) gerichtet, so gerät sie notwendig in Widersprüche. Diese Widersprüche nennt Kant »Antinomien der reinen Vernunft«<sup>21</sup>, die dadurch charakterisiert sind, dass sich zu den jeweiligen Sätzen, die über das Unbedingte aufgestellt werden, genauso begründbare Gegensätze formulieren lassen. In diesem Sinne ist die Offenbarung notwendig antinomisch; denn die formale Bestimmung der Offenbarung kann mit einem Wort als Grenzüberschreitung begriffen werden.<sup>22</sup> Grenzüberschreitend ist die Offenbarung insofern, als sie der Inbegriff der Erfahrung des Unbedingten im Bedingten, des Einen im Vielen, des Unendlichen im Endlichen darstellt.

Diese Realität lässt sich mit dem Terminus der Herabsendung (*tanzīl*) im islamischen Denken wiedergeben, der den Akt der Offenba-

---

20 *Kant*, Kritik (s. Anm. 12), B 359.

21 Ebd. B 449.

22 Im Koran ist zu lesen: »Nicht erreichen ihn die Blicke, aber Er erreicht die Blicke.« (Sure 6,103)

nung zum Begriff bringt.<sup>23</sup> Mit der Offenbarung generiert sich in Raum und Zeit das, was per se nicht Gegenstand der Vorstellung ist, ja weder räumlich noch zeitlich ist.<sup>24</sup> Damit zeigt sich in aller Entschiedenheit, dass Offenbarung per definitionem nicht dem Verstand entsprechen kann, ja sie ist ihrem Begriff nach nicht verstandesgemäß. Für Kant wäre also die Offenbarung bestenfalls zu postulieren. Das Denken im Vollzug des Verstandes bringt nämlich endliche Bestimmung hervor – und nur diese. Wenn also der Islam den Anspruch erhebt, eine Offenbarungsreligion zu sein, dann ist die Frage, wie es ihm gelingt, die Möglichkeit zu eröffnen, dass überhaupt von Gott adäquat gesprochen werden kann, wie sich Gott in die Vorstellung erhebt. Denn der Akt der Offenbarung als Entschleierung Gottes müsste jedoch die Einheit desselben nicht verletzen. Diese Einheit fordert nämlich im Unterschied zur christlichen Auffassung<sup>25</sup> in aller Entschiedenheit, dass sie in sich keine Differenz kennt; insofern kann der Islam keine Selbstoffenbarung Gottes annehmen, ohne dabei seinen eigenen Prinzipien zu widersprechen. Während Hegel für das Christentum hervorhebt, dass die »Selbstoffenbarung«<sup>26</sup> christologisch sein muss, da sie nicht in einer von Gott unterschiedenen Offenbarung gründe, so lässt sich für den Islam im Duktus der Aš‘arīya und Māturīdīya sagen, dass die Offenbarung weder identisch noch unterschieden von Gott ist. Demnach müsste die Darstellung Gottes derart gelingen, dass sie zugleich keine Darstellung ist, dass die Darstellung sich selbst überschreitet, negiert, einen Abstand zu sich generiert. Die Undarstellbarkeit Gottes, also das Festhalten daran, dass er nicht endlich geworden ist, ist kein äußerliches Gebot, sondern die Sache selbst verbietet die Darstellung, die Anderswerdung. Somit dürfte die – wie auch immer geartete – Bewegung vom Wort zum Fleisch, von Gott zum Menschen, ja zur Menschwerdung im Denk- und Glaubensgefüge des Islams keine Äquivalenz finden.

---

23 Vgl. Sure 97,1.

24 Vgl. *al-Aš‘arī*, Maqālāt (s. Anm. 7), 155 f.

25 Vgl. *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in: *ders.*, Werke, Bd. 17, 234.

26 *Ders.*, Phänomenologie (s. Anm. 19), Bd. 3, 199.

## 2. Offenbarung und Vernunft

Der Inbegriff der Offenbarung im Islam ist der Koran. Die Herabsendung (*tanzīl*) des Korans geschieht aber nicht als eine Art Vergegenständlichung; Gott wird weder Buch noch Buchstabe; ebenso ist die Rede von der Manifestation und Lokalisation Gottes verfehlt; Muhammad erhält auch keine Schrifttafel, kein Bild. Gott bleibt im Akt der Offenbarung absolut ›ungeworden‹. Da der Islam einen Unterschied in Gott entschieden ablehnt, um nicht die reine unvermittelte Einheit Gottes zu verletzen, so ist nicht nur die Selbstoffenbarung Gottes auszuschließen, sondern auch nicht einsichtig, dass Gott etwa einen Teil von sich offenbarte, ist er doch unteilbar. Wenn Gott weder Mensch noch Wort geworden ist, wenn er sich weder inkarniert noch inlibriert hat, so dass man sagen könnte, er sei Buch geworden, wenn er sich weder ganz noch halb verendlicht, wie ist dann der Koran zu verstehen? In diesem Sinne dürfte ebenso sehr der Koran, wird er als das ewige, ungeschaffene Wort Gottes bezeichnet, nicht dergestalt aufgefasst werden, als wäre Gott zum Koran relational bestimmbar. Denn so müsste man annehmen, dass sich der Ewige von seinem ewigen Wort unterscheide; es bestünde also eine Relation, eine ewige Relation zwischen Gott und seinem Wort qua Koran. Wir hätten demnach Gott, sein ewiges Wort und das ewige Verhältnis derselben. Diese Bestimmung zöge aber Gott in die ihm unangemessene Bestimmungsweise der Relationalität, und mithin wäre er in seiner Einheit eigentümlich trinitarisch bestimmt.

Nach der tradierten Überlieferung wird die Herabsendung des Korans auf eine bestimmte Dramaturgie zurückgeführt. Die erste Regung der Offenbarung ist gleichsam ein Gleichnis. In seiner vergeblichen Suche nach – neuplatonisch formuliert – dem Einen stieg Muhammad auf einen Berg. Die Sehnsucht nach Zurückgezogenheit aus der Abkehr der Stadt als Topos der Vielheit brachte ihn in eine Höhle. Die Berghöhle ist bedrückend, einsam und finster, als würde er sich in ein Grab begeben.<sup>27</sup> Finsternis umfasste ihn ganz und gar. Und plötzlich geschieht an ihm, der einst das Leben im Diesseits mit dem Schlaf verglich, das Unmögliche (*adynaton*): Es ist Gott, der die Finsternis und das Schweigen der Welt, welches Muhammad in der Höhle repräsentiert, durchbricht. Ihm begeg-

---

27 Vgl. *Ahmad Milad Karimi*, Die Beziehung zwischen Gott und Mensch aus islamischer Perspektive, in: *Andreas Renz/Mohammad Gharaibeh/Anja Mittelbeck-Varwick/Bülent Ucar* (Hg.), »Der stets größere Gott ...«. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 231–241, 234.

net der Engel Gabriel als Instanz der Vermittlung. Die Dramatik des Offenbarungseignisses ist unnachahmlich bei dem ersten Biographen des Propheten, Muḥammad ibn Ishāq, zu lesen, wonach er zunächst den Befehl des Engels dreimal negierte. Nach dieser Überlieferung identifizierte Muhammad den Akt der Offenbarung, der ihn zutiefst existentiell ergriff, mit dem Tod: »Da presste er [der Engel Gabriel] das Tuch auf mich, so dass ich dachte, es wäre mein Tod. Dann ließ er mich los und sagte wieder: »Trag vor!« Ich kann nicht vortragen«, antwortete ich. Und wieder würgte er mich mit dem Tuch, dass ich dachte, ich müsste sterben. Und als er mich freigab, befahl er erneut: »Trag vor!« Und zum dritten Mal antwortete ich: »Ich kann nicht vortragen.« Als er mich dann noch einmal fast zu Tode würgte und mir wieder vorzutragen befahl, fragte ich aus Angst, er könne es noch einmal tun: »Was soll ich vortragen?«<sup>28</sup> Das Empfangen der Offenbarung ereignete sich ihm gleichsam wie der Tod als die eigenste und zugleich äußerste existentielle Möglichkeit des In-der-Welt-Seins überhaupt. Muhammad ringt mit dem Tod, ja mit seiner Weltlichkeit überhaupt im Akt der Offenbarung deshalb, weil das, was an ihm geschieht, die Grenze seiner Erträglichkeit, der Weltlichkeit überhaupt überschreitet. Eröffnet wird Muhammad die Möglichkeit, die Gegenwart Gottes in der Welt zu erleben. Offenbarung ist der Ausdruck von diesem Erlebnis: sich in der Welt in die Gegenwart dessen einzufinden, was nicht von der Welt ist. An ihm wird gleichsam dargestellt, was undarstellbar ist. Nicht Muhammads Verstand ist vermögend, dieses Erlebnis zu empfangen; vielmehr berichtet er: »Es war mir, als wären mir die Worte ins Herz geschrieben.«<sup>29</sup> Geweitet wird ihm also die Brust für das Offenbarwerden Gottes, wie sich der Koran ausdrückt.<sup>30</sup> Gott offenbart ihm mit dem Koran seine Gegenwart. Und Muhammad ist durch diese Gegenwart ergriffen. Er vermag nicht mehr aus dieser Gegenwart zu entfliehen: »Ohne einen Schritt vorwärts oder rückwärts zu tun, blieb ich stehen und blickte zu ihm [sc. Gabriel]. Dann begann ich, mein Gesicht von ihm abzuwenden und über den Horizont schweifen zu lassen, doch in welche Richtung ich auch blickte, immer sah ich ihn in der gleichen Weise. Den Blick auf ihn gerichtet, verharrte ich, ohne mich von der Stelle zu rühren.«<sup>31</sup> Muhammad verharrt in der Gegenwart Got-

---

28 Eigene Übersetzung in Anlehnung an *Ibn Ishāq*, Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet v. Gernot Rotter, Kadem 1999, 46.

29 Ebd.

30 Vgl. Sure 94,1.

31 *Ibn Ishāq*, Leben (s. Anm. 28), 45.

tes. In ihm bewahrheitet sich das koranische Wort: »Wo ihr euch hinwendet, ist das Antlitz Gottes« (Sure 2, 115).

Die Dramatik dieser Szene ist insofern für das islamische Bewusstsein von Bedeutung, als die Mitteilung Gottes diesen Menschen ergreift; sie berührt seine Sinne. Ergriffen ist er von der Empfindsamkeit dieses Augenblicks, der ihn entschieden verändern soll. Gabriel überreichte ihm auch nicht den Koran als Buch, vielmehr lässt ihn der Engel zitternd zurück. Und Muhammad besitzt nicht den Koran, verfügt nicht über ihn. Er hat bloß eine Erinnerung, eine sinnende, eine suchende Erinnerung. Gott erobert mithin das Herz seines Gesandten, ja der Koran geht ihm gleichsam durch die Haut. Und Muhammad verinnerlicht, internalisiert dieses Liebesgeständnis Gottes.<sup>32</sup> Offenbarung ist damit keine kognitive Vermittlung; vielmehr stellt sie sich als eine *ästhetische* und zugleich *existentielle* Erfahrung. Existentiell wird Muhammad mit dem Akt der Offenbarung berührt, indem er mit dem Ereignis des Korans die Einsicht erlangt, dass Gott immer schon gegenwärtig war und ist, ja dass Gott nicht nur der Erschaffer des Ganzen ist, sondern auch und gerade im Vollzug seiner Existenz gegenwärtig ist und dieselbe trägt. Die Offenbarung öffnet ihm die Brust für das Erleben dieser Gegenwart. Der Dichterphilosoph Maulānā Rūmī kommentierte dies mit den Worten: »Nun passe ich nicht mehr in mich. Mein Haus ist erfüllt von ihm.«<sup>33</sup> Die existentiell vollzogene Offenbarung führt Muhammad unübertrefflich zu ihm selbst, sodass er zum vortrefflichsten Menschen avanciert, wie er adäquat in der islamischen Tradition bezeichnet wird.<sup>34</sup> Eröffnet wird das Herz des Menschen für Gott im Akt der Rezitation des Korans. Die Beziehung des Menschen zu seinem Gott wird mit dem Koran dergestalt generiert, dass der Mensch durch die *Theodramatik* der Offenbarung von Gott überwältigt wird. Die Gegenwart Gottes ereignet sich im Islam derart in einem ästhetischen Akt, indem der Koran in der Rezitation und zugleich im Hören desselben an Realität gewinnt, genauer: Der Koran wird erst zum Koran, wenn er rezitiert und gehört wird. Allein in diesem Akt wird die Gegenwart Gottes ästhetisch *wahrnehmbar*.

Die Gegenwart Gottes als Akt der Offenbarung suggeriert insofern das Immanentwerden Gottes, als sich Gott im Augenblick dieses Ereignis-

---

32 Vgl. Sure 5,54.

33 *Maulānā Rūmī*, Divan, Gedicht, 576.

34 Vgl. *Nağm ad-Dīn an-Nasafī*, Al-‘Aqā’id, in: *William Cureton* (Hg.), *Pillar of the Creed of the Sunnites*, London 1843; dt. in: *Joseph Schacht*, *Der Islām mit Ausschluss des Qor’āns*, Tübingen 1931, 81–87, 85.

nisses zugleich entzieht. Die Offenbarung Gottes geschieht also derart im Islam, dass Gott im gleichen Atemzug unverfügbar, ja transzendent bleibt. Nicht Muhammad überschreitet die Grenze, entschleiert Gott, sondern es ist Gott selbst, der im Akt der Offenbarung, im Ereignis des Korans seine immanente Anwesenheit gewahr werden lässt. Diese Gegenwart, die sich mit der Stimme des Korans ereignet, zeigt die Unverborgenheit (*a-lētheia*) Gottes; wenn einem also offenbar geworden ist, wie Aḥmad al-Ġazzālī einst konstatierte, »Es gibt keinen Gott außer Gott«, der erkennt die Allgegenwart Gottes, erblickt denselben, »denn es gibt im Sein nichts als Ihn!«<sup>35</sup> Mit dieser Tat ist Gott aber nicht enthüllt, greifbar, verfügbar, obgleich er den Menschen näher ist »als die Halsschlagader« (Sure 50,16). Offenbarung heißt mithin, dass in Muhammad das Feuer Gottes entfacht wird. Wie lässt sich die Offenbarung also begreifen, wenn sie nicht an den Verstand gerichtet ist?<sup>36</sup> An die Offenbarung werde geglaubt, ist dabei überhaupt keine Antwort, sondern vielmehr eine Verschiebung des Problems. Denn im Modus des Glaubens stellt sich die Frage, mit welchem Vermögen wird geglaubt – die Rede von *contra rationem* oder *super rationem* verrückt die Offenbarung in einen offenen Raum, der aber nach Bestimmung verlangt. Was sich offenbart, entzieht sich aber zugleich. Das Offenbarungsereignis ist demnach im gleichen Atemzug – um es mit den Worten von Martin Heidegger zu sagen – »Enteignis«<sup>37</sup>. Offenbarung ist zugleich Verbergung. Denn in dem Augenblick der Vergegenwärtigung entzieht sich zugleich die Gegenwart. Gott in seiner affirmativen Unendlichkeit wird nicht verendlicht. Die Struktur der Offenbarung findet ihre Realität darin, dass sie notwendig unmittelbar und zugleich vermittelt sein muss.

In diesem Sich-selbst-Zeigen und zugleich Sich-selbst-Verbergen, in diesem Spannungsfeld zwischen unendlicher Nähe<sup>38</sup> und unendlicher Ferne<sup>39</sup> geschieht Offenbarung als ein antithetischer Akt. Die antithetische Bestimmung der Offenbarung zeigt, dass ihr der Widerspruch immanent ist. Hegel konstatiert: »Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte [...] zu erkennen, geräth sie in Antinomien, d. h. in die Be-

---

35 Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ġazzālī, Der reine Gottesglaube. Das Wort des Einheitsbekenntnisses, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich, Wiesbaden 1983, 18.

36 Vgl. hierzu *an-Nasafī*, Al-ʿAqāʿid (s. Anm. 34), 81–87, 81.

37 Martin Heidegger, Der Satz der Identität, in: Identität und Differenz, Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt <sup>2</sup>2006, 31–50, 48.

38 Vgl. Sure 50,16.

39 Vgl. Sure 6,103.

hauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand, und zwar so, daß jeder dieser Sätze mit gleicher Notwendigkeit behauptet werden muß.«<sup>40</sup> Die Offenbarung ist deshalb vom Widerspruch getragen, weil sie erstens die Realität dessen ausdrückt, was in der Welt, aber nicht von der Welt ist; zweitens ist die Offenbarung ein geschichtlicher Akt, und zugleich überschreitet der Akt der Offenbarung die Geschichtlichkeit.<sup>41</sup> Beide Momente sind insofern konstitutiv für den Koran, als der Sinn der Offenbarung wesentlich darin besteht, in die Geschichte einzubrechen. Das Erleben der Gegenwart Gottes in der Geschichte entzieht sich ihrer Natur nach a priori der Geschichtlichkeit. Und drittens ist die Offenbarung insofern real und trägt den Widerspruch als ihr konstitutives Moment, als sie sich im gleichen Atemzug notwendig ereignet und enteignet, entbirgt und verbirgt. Offenbarung ist Grenze und Grenzüberschreitung im gleichen Atemzug. Das Aufkommen des Widerspruchs geht dabei nicht auf das defektive Verhalten des vernünftigen Subjekts zurück, wie Kant es noch angenommen hat aufgrund »eine[r] zu große[n] Zärtlichkeit für die Welt«<sup>42</sup>, was ihm Hegel einmal vorwarf, weil er davon ausging, »daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt«<sup>43</sup>, sondern der Widerspruch ist das Movens der Offenbarung.

So fasst Hegel den Verstand als »das Denken in endlichen Verhältnissen« und die Vernunft als »das Denken, was das Unbedingte, Unendliche zum Gegenstand hat«<sup>44</sup>. Damit bezieht sich der Verstand auf Gegenstände von »endlicher Natur«; für den Verstand, basierend auf dem Satz des Widerspruchs, ergibt sich daraus, dass er »den Standpunkt der Endlichkeit als einen letzten festzuhalten«<sup>45</sup> hat. Insofern bleibt die Offenbarung – mit Hegel gegen Kant formuliert – denkmöglich, obgleich (oder gerade deshalb, wie) sie sich antinomisch erweist. Die Offenbarung als vorzüglicher Ausdruck des Unbedingten ist deshalb nicht undenkbar,

---

40 *Hegel*, Enzyklopädie (s. Anm. 12), Bd. 10, § 48, 126.

41 Warum der Koran notwendig beide Bedingungen erfüllen muss, geschichtlich und übergeschichtlich zu sein, vgl. *Ahmad Milad Karimi*, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Koran, in: *Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch* (Hg.), Herausforderung an die islamische Theologie in Europa, Freiburg 2012, 14–31.

42 *Georg Friedrich Wilhelm Hegel*, Wissenschaft der Logik I, in: *ders.*, Werke, Bd. 5, 276.

43 *Ders.*, Enzyklopädie (s. Anm. 12), Bd. 10, § 48, 126.

44 *Ders.*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: *ders.*, Werke, Bd. 20, 352.

45 *Hegel*, Enzyklopädie (s. Anm. 12), Bd. 10, § 386, 35.

weil sie sich der Vernunft als widersprüchlich darstellt. Was nämlich, könnte man mit Hegel fragen, wenn der Widerspruch eine Bestimmung der Offenbarung ist, wie sie an ihr selbst ist? Kant folgt dem Prinzip des Verstands, so dass er den Widerspruch bestenfalls in die Vernunft verlegt und darin unaufgelöst bestehen lässt.<sup>46</sup> Damit kehrt sich die Frage um: Wie offenbarungsgemäß ist der Verstand? Streng genommen ist es der Verstand, der im Vollzug der Erkenntnis der Offenbarung scheitert, weil er den Widerspruch ausschließen muss und damit eigentlich die Offenbarung als Offenbarung ausschließt. Hegel schreibt: »Man wird wohl dawider nichts haben, daß die erscheinende Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige [...].«<sup>47</sup> Hegel zufolge ist der Widerspruch »das Prinzip aller Selbstbewegung«<sup>48</sup>. Wenn sich die Vernunft auf die Offenbarung als das Ereignis des Korans richtet, so scheitert sie nicht, denn sie verfährt nicht nach den Grundsätzen des Verstandes, indem sie vornehmlich den Widerspruch vermeidet, sondern sie denkt nach dem wahrhaften Satz des Widerspruchs: »Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend.«<sup>49</sup> Während der Verstand<sup>50</sup> grundsätzlich den Widerspruch vermeiden muss, ist die Vernunft<sup>51</sup> derart beschaffen, dass sie die Einheit der sich notwendig ausschließenden Gegensätze zu denken vermag. Diese Einheit ist Widerspruch als »Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit«<sup>52</sup>, denn sie ist nicht hartnäckig und einseitig, weil sie entgegengesetzte Bestimmungen nicht ausschließt, sondern sie zusammenführt. Insofern ist Offenbarung im Islam im Glauben verwurzelt und zugleich Gegenstand der Vernunft.

---

46 *Ders.*, *Wissenschaft I* (s. Anm. 42), Bd. 5, 276.

47 *Ders.*, *Enzyklopädie* (s. Anm. 12), Bd. 10, § 48, 127.

48 *Ders.*, *Wissenschaft I* (s. Anm. 42), Bd. 5, 78.

49 *Ebd.* 76.

50 Vgl. *ders.*, *Enzyklopädie* (s. Anm. 12), Bd. 10, § 80, 169.

51 Vgl. *ebd.*, § 82, 176.

52 *Ebd.*

# »Da wurden ihre Augen geöffnet« (Lk 24,31)

## Offenbarung als Wahrnehmungereignis

Reinhold Bernhardt

### 1. Offenbarung und Vernunft

Wo nach der Vernunftgemäßheit von »Offenbarung« gefragt wird, ist – jedenfalls in der christlichen Theologie – zumeist eine konträre Verhältnisbestimmung von »Vernunft« und »Offenbarung« vorausgesetzt. Einer solchen Gegenüberstellung wiederum liegt ein Verständnis von »Offenbarung« zugrunde, das diese zum einen als eine eigene übernatürliche bzw. übervernünftige Erkenntnisquelle und zum anderen als die Summe der *Inhalte* versteht, die aus dieser Quelle hervorgegangen sind. Die Inhalte lassen sich – diesem informationellen Verständnis zufolge – in Aussagen (Propositionen) fassen, für die dann gilt, dass sie wohl nicht *widernünftig*, aber doch *übervernünftig*, nicht »contra rationem«, sondern »supra rationem«<sup>1</sup> sind. Vorausgesetzt dabei ist, dass die Vernunft des Menschen durch Sünde korrumpiert ist, so dass sie die Vernunft Gottes, »die höher ist als alle unsere Vernunft« (Phil 4,7), nicht durch menschliche Erkenntnisanstrengungen, sondern nur durch deren Selbstkündigung und mithilfe der Erleuchtung durch den Geist Gottes erfassen kann.

Ich will in meinen Überlegungen dieses »kognitive« Verständnis von Offenbarung, das oft auch der islamischen Theologie zugeschrieben

---

1 Belege für diese Unterscheidung aus der Scholastik finden sich in: *Rolf Schönberger*, Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik, Leiden u. a. 1994, 337, Anm. 146. Auch bei Christian Wolff, hier zitiert nach *Hubert Filser*, Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung, Münster 2001, 438 ff.

wird, gewissermaßen »hintergehen« und Offenbarung als Wahrnehmungseignis – also ästhetisch (von »aisthesis« = Wahrnehmung) – beschreiben und dann fragen, inwiefern ein solches Verständnis einen »christlichen« Brückenkopf für den Dialog mit dem Islam bilden kann. Die Frage, wie sich Offenbarung zu Vernunft verhält, verliert dabei an Bedeutung. Denn Offenbarung und Vernunft liegen nun nicht mehr auf der gleichen Ebene, so dass sie in Konkurrenz zueinander treten könnten. Offenbarung ist zunächst ein vorrationales und vorreflexives existenzielles Angerührt- und Ergriffensein, das dann zum Gegenstand vernünftiger Reflexion gemacht werden kann und danach strebt.<sup>2</sup>

Ich gehe in meiner Darstellung von einer neutestamentlichen Erzählung aus: der Erzählung vom Gang der Jünger nach Emmaus (Lk 24,13–35): In dieser Erzählung kommen die vier griechischen Worte, die man mit »Offenbarung« übersetzen kann – *apokalypso* (Beseitigung einer Verhüllung), *dēloō* (Kundgabe des sonst Unbekannten), *gnorizo* (Mitteilung des sonst nicht Zugänglichen) und *phaneroō* (Hervortreten des Verborgenen) –, nicht vor, und doch wird hier ein Vorgang beschrieben, den man als Offenbarungserfahrung par excellence verstehen kann.

Zwei der Jünger gehen am Ostertag von Jerusalem nach Emmaus. Plötzlich gesellt sich der auferstandene Jesus zu ihnen. Sie *sehen* ihn, *erkennen* ihn aber nicht, denn »ihre Augen waren gehalten« (V. 16). Es ist genau diese Spannung von Sehen und Erkennen, in der die Offenbarungserfahrung lokalisiert ist. Noch nicht die intellektuelle Belehrung, die Jesus den Jüngern über den Sinn der zurückliegenden Ereignisse erteilt, löst die Offenbarungserfahrung – das »Öffnen« der Augen – aus, sondern erst die Symbolhandlung des Brotbrechens. »Da wurden ihnen die Augen aufgetan, und sie erkannten ihn« (V. 31). Sie erkennen nun die Identität des nicht unbekanntes, wohl aber unerkannten Begleiters: Es ist der auferstandene Gekreuzigte. Und gleich im Anschluss heißt es: »Und schon war er nicht mehr zu sehen« (ebd.). Er entzieht sich dem Blick.

---

2 Zur vertieften Auseinandersetzung mit dem Thema »Offenbarung« vgl. *Hans Waldenfels*, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996; *Michael Bongardt*, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005; *Gunther Wenz*, Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie, Göttingen 2005; *Gregor Maria Hoff*, Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007; *Klaus von Stosch*, Offenbarung, Paderborn 2010; *Ingolf U. Dalferth/Michael Ch. Rodgers* (Hg.), Revelation. Claremont Studies in Philosophy of Religion, Tübingen 2014.

Das »Erkennen«, von dem hier die Rede ist, ist kein visuell-gegenständliches Betrachten, sondern ein »Sehen mit dem Herzen«, eine Schau mit dem inneren Auge – in der Dialektik von Offenbarung und Verborgtheit. Es ist dies nicht nur eine intellektuelle Einsicht, sondern ein mit leiblichen Empfindungen verbundenes Erkennen: »Brannte nicht unser Herz, als er unterwegs mit uns redete, als er uns die Schriften aufschloss?« (V. 32). Und auch der Anlass für das Aufgehen der Augen – das Brotbrechen – ist ein leiblich-sinnlich-symbolischer Akt. Nicht zuletzt diese mehrfache Leiblichkeit macht den Erkenntnisvorgang zu einem *Wahrnehmungserignis*.

Das Wahrnehmungserignis verifiziert nun auch die zuvor von Jesus erhaltenen ›Aufklärungen‹: »Musste der Gesalbte nicht solches erleiden und so in seine Herrlichkeit eingehen? Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in allen Schriften über ihn steht« (V. 26 f.). Jetzt können diese Mitteilungen als wahr erkannt und angeeignet werden. Damit tritt die deutende Vernunft auf den Plan, und die verstehen-wollende Sinnfindung setzt ein. In der Antwort auf die retrospektive Frage »Was hatte das zu bedeuten, was er uns sagte?« bilden sich neue Sinnmuster. Es ereignet sich eine mehrfache Erschließung bzw. Klarwerdung: Die Jünger revidieren die Hoffnungen, die sie in Jesus als den Messias gesetzt hatten und die mit seinem Tod bitter enttäuscht worden waren: »Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen [d. h. politisch aus der Unterdrückung befreien, R. B.] werde« (V. 21). Ihnen wird der Sinnzusammenhang der Passion und des Kreuzestodes Jesu als Erfüllung seiner von Gott auferlegten Mission deutlich. Es gehen ihnen die Augen für die ›wahre‹ Bedeutung der Schrift auf. Das darin Bezeugte ›zeigt‹ sich nun als Verheißung dessen, was mit Jesus in Erfüllung gegangen ist. Damit verstehen sie die Bedeutung des Weges, des Wirkens und der Person Jesu insgesamt. Sie *glauben* jetzt, was sie schon vorher von Augenzeugen erfahren haben: dass Jesus auferstanden war. Sie kehren zurück in die Gemeinschaft der Jünger und finden diesen Glauben durch deren Zeugnis bestätigt: »Der Herr ist tatsächlich auferweckt worden« (V. 34). Dem Wahrnehmungserignis folgt also das Verstehen, wobei es sich nicht nur um ein verstandesmäßiges Verstehen, sondern um eine existentielle Transformation handelt.

Nimmt man diese Erzählung als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis dessen, was mit »Offenbarung« gemeint sein soll, dann lässt sich dabei zwischen zwei Vorgängen unterscheiden: dem Akt der Mitteilung und der erleuchtenden und erleuchteten Erschließung dieser Mitteilung. Man könnte die erste Dimension als ›worthaft‹ und die zweite als

›geisthaft‹ bezeichnen. Die erste vermittelt sich eher über das ›Hören‹ und bringt sich in auditiven Metaphern zum Ausdruck, die zweite hat es eher mit dem ›Sehen‹ im wörtlichen wie im übertragenen Sinn (›einsehen‹) zu tun. Die erste betont eher die ›objektive‹ Seite der Mitteilung, die zweite eher die ›subjektive‹ Seite der Erschließungserfahrung.

Diese beiden Dimensionen lassen sich – nun losgelöst von der Erzählung – weiter entfalten. Sie können sich sowohl in einer zweistelligen als auch in einer dreistelligen Relation zum Ausdruck bringen. Bei der ersten Dimension besteht die dreistellige Relation entweder im Schema der einseitigen informationellen Mitteilung, also: Sprecher – Botschaft – Empfänger, oder in einer asymmetrisch-wechselseitigen personalen Interaktion, also: Wort (Anrede) – Hören – Antwort. Die dreistellige Mitteilung wird zu einer zweistelligen, wo Sprecher und Botschaft zusammenfallen, wo es sich also um eine *Selbstmitteilung* des Sprechers handelt oder wo Hören und Antworten zusammenfallen, wo es sich also um ein existentielles Betroffensein handelt. In allen diesen Fällen ist eine mono- oder dialogische Beziehung zwischen zwei Kommunikationspartnern modellbildend. – Zur Beschreibung der zweiten Dimension legt sich die Lichtmetaphorik nahe. Hier besteht die dreistellige Relation in der Trias von Lichtquelle, Lichtstrahl und Erleuchtung. In diesem Licht ›zeigt‹ sich etwas; präziser: Es zeigt sich etwas *als* etwas. Eine Bedeutung erschließt sich. Dem Wahrnehmenden geht ein Licht auf. Es handelt sich dabei weniger um einen Verstehensakt als mehr um das *Widerfahrnis*, dass die Augen aufgehen. »Es« zeigt sich. Das Widerfahrnis wird dabei weder vom erkennenden Subjekt noch von dem, was sich ›zeigt‹, ausgelöst, sondern vom Licht, das die Wahrnehmung des Wahrnehmenden erhellt. Hier knüpft die Rede vom Wahrnehmungsergebnis an. Ein solches Ereignis schließt kognitive Mitteilungen keineswegs aus. Es kann sie einschließen und sich auf sie beziehen, wie in der Erzählung aus Lk 24. Auch hier lässt sich die dreistellige zu einer zweistelligen Relation zusammenziehen: Licht – Erleuchtung.

Im Folgenden soll diese Systematik in einem Schema von drei Modellen entfaltet werden. Die Bezeichnung dieser Modelle klingt an die Typologie Max Secklers<sup>3</sup> an. Ich beschreibe die Modelle aber weniger theologiegeschichtlich, sondern eher im Blick auf ihre systematisch-theologischen Begründungszusammenhänge und vor allem hinsichtlich der sie m. E. steuernden Leitmetaphern.

---

3 Vgl. Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 2, Freiburg u. a. 1985, 60–83.

## 2. Versuch einer Systematik von »Offenbarung«

Hinter den Denkformen, in denen sich der christliche Glaube zum Ausdruck bringt und sich Rechenschaft über seinen Inhalt gibt, stehen oft bildhafte Vorstellungen. Die Bilder bilden die Denkformen, wobei mit »Denkformen« hier keineswegs nur ausgearbeitete theologische Konzepte gemeint sind, sondern auch Artikulationen der »Sprache der Glaubenden«, also nicht nur die *second-order-language* der theologischen Reflexion, sondern auch die *first-order-language* des unmittelbaren Glaubensausdrucks. Diese der Erfahrungswelt entnommenen metaphorischen Formatvorlagen enthalten figurative Axiome, Steuerungsimpulse und Regeln, die das Denken in eine bestimmte Richtung weisen. Damit ist nicht gesagt, dass die Leitmetaphern wie platonische Ideen dem Glaubenden vorausliegen und sich in ihm Ausdruck verschaffen, sondern eher dass sich das Denken der »Gleichnisse« bedient, die es in seinen Lebenskontexten vorfindet, sich dabei dann aber auch von der Bildlogik dieser Metaphernfelder bestimmen lässt. Eine Interaktion also.

Dies gilt auch für die Ausbuchstabierung dessen, was mit »Offenbarung« gemeint ist. Ist ein technomorphes Informationsmodell nach der Analogie von Sender, Signal und Empfänger leitend oder ein soziomorphes Interaktionsmodell nach Analogie der sprachlichen Kommunikation oder ein an Erschließungserfahrungen orientiertes Wahrnehmungsmodell nach Analogie von Sehen und Verstehen?

### a) Das Informationsmodell

»Offenbarung« stellt nach dieser Schematisierung einen distinkten Akt Gottes dar, in dem eine propositionale supranaturale Wahrheit (p) autoritativ übermittelt wird. Die Rede von solchen Offenbarungen folgt dem Muster: »Gott offenbart, dass p.« Die Wahrheit p ist dabei ein lehrhaft mitgeteilter soteriologisch relevanter Inhalt, der zu einem Heilswissen führt. Es handelt sich auch in diesem Fall um eine Art von Kommunikation, allerdings um eine ganz einseitige. Sie lässt sich in der Trias von Lehrer, Lehrinhalt und Lernendem beschreiben, wobei dabei an eine autoritäre top-down-Pädagogik gedacht ist.

Offenbarung ist in diesem Modell worthaft, als »objektive« Mitteilung von Glaubenswahrheiten verstanden. »Objektiv« meint dabei: von den Verstehensmöglichkeiten und -vollzügen des Empfängers unabhängig. Der Offenbarungsinhalt wird als gültig angesehen, weil er an sich wahr ist, und er ist an sich wahr, weil er von Gott kommt.

In den theologischen Darstellungen erscheint dieses Modell unter verschiedenen Bezeichnungen. Avery Dulles nennt es »Revelation as Doctrine«<sup>4</sup>, Max Seckler spricht vom »instruktionstheoretischen Modell«. In der biblischen Überlieferung begegnet ein solch doktrinäres Verständnis kaum. Selbst Sätze, die nach dem oben dargestellten Muster aufgebaut sind, wie etwa 1Petr 1,12, können hier nicht eingeordnet werden, weil der Offenbarungsinhalt in diesem Vers nicht in einer »kognitiven« supranaturalen Information, sondern in einer neuen Existenzorientierung besteht, nicht in einem »Was«, sondern in einem »Wie«.

Erst im Mittelalter – vor allem bei den Dominikanern – hatte dieses Modell seine Blütezeit. Dabei kam es zu einem Rückgang vom Inhalt der Offenbarung auf den Akt des göttlichen Offenbarungshandelns. »Offenbarung« wurde jetzt als summarischer Oberbegriff für die übernatürlichen Bekanntmachungen Gottes aufgefasst, die im Traditionsprozess weitergegeben werden. Demnach kann auch das der Vernunft zugängliche Wissen nur von dem damit eröffneten supranaturalen Erkenntnisstandpunkt in seiner eigentlichen Bedeutung erkannt werden. Damit wurde der offenbarungsgehorsame Glaube der Vernunft übergeordnet und die Offenbarung gewissermaßen irrationalisiert. In der Neuscholastik im 19. Jahrhundert erlebte ein solches Verständnis dann noch einmal eine Renaissance. Im Anti-Modernisten-Eid (1910) etwa wird Glaube als die Zustimmung des Intellekts zur externen Offenbarungswahrheit verstanden, »durch die wir nämlich wegen der Autorität des höchst wahrhaftigen Gottes glauben, daß wahr ist, was vom persönlichen Gott, unserem Schöpfer und Herrn, gesagt, bezeugt und geoffenbart wurde«<sup>5</sup>.

In der akademischen Theologie katholischer- wie evangelischerseits begegnet dieses Modell seither kaum noch. Doch im gelebten christlichen Glauben – besonders in seinen traditionalistischen, evangelikalen und zuweilen auch charismatischen Ausprägungen – findet es sich nach wie vor. Zu einer kritischen Auseinandersetzung damit gehört nicht nur die Frage nach dem Inhalt, also nach der Semantik, sondern auch nach der Verwendungsweise des Offenbarungsbegriffs. Fragt man auf diese Weise nach seiner Pragmatik, so zeigt sich, dass der Begriff nicht selten in legitimatorischem Interesse gebraucht wird. Er bezeichnet weniger

---

4 Avery Dulles, *Models of Revelation*, Garden City 1985, 36–52.

5 Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch*, hg. von Peter Hünermann, Freiburg <sup>44</sup>2014, Nr. 3542 (nach dem *Motu Proprio* Pius X. »Sacrorum Antistitum« Nr. 24).

einen bestimmten materialen Gehalt oder einen Mitteilungs- und Erkenntnisvorgang, sondern versieht mitgeteilte Inhalte mit einem absoluten Geltungsanspruch. In solchem Gebrauch hat er eine Letztbegründungsfunktion.

## b) Das Kommunikationsmodell

Dieses Modell folgt der Leitmetapher von Wort (bzw. Anrede), Hören und Antwort. Mit »Wort« ist dabei nicht primär ein mitgeteilter Inhalt, sondern die Selbstvergegenwärtigung des Redenden, also Gottes, im Akt der Anrede gemeint. »Offenbarung« meint hier nicht primär ein informationales, sondern ein relationales Geschehen: die personale Selbstmitteilung Gottes als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Mit seiner Selbstmitteilung setzt sich Gott in eine Beziehung zum Menschen und konstituiert damit dessen Gottesbeziehung. Man könnte von Kommunikation auf der Beziehungsebene statt auf der Sachebene sprechen. Gott ist Urheber und Inhalt dieser Offenbarung zugleich. Nach christlichem Verständnis ist diese beziehungskonstituierende Vergegenwärtigung Gottes dem kosmischen Prozess von Anfang an mitgegeben – symbolisiert im »Wort« der Schöpfung und in der suchenden Anrede an die Menschheit: »Adam, wo bist Du?« (Gen 3,9). In Christus ist sie personifiziert. Von ihm heißt es in Hebr 1,3a, er sei der »Abglanz seiner [Gottes, R. B.] Herrlichkeit und Ebenbild seines Wesens«. Luther bezeichnet ihn als »Spiegel des väterlichen Herzens Gottes«<sup>6</sup>.

Gegenüber dem dreistelligen Informationsmodell haben wir es hier mit einem zweistelligen Beziehungsmodell zu tun. Das »Wort« ist kein Drittes zwischen dem Anredenden und dem Angeredeten. Es meint den Vorgang der Anrede selbst, in dem sich der Anredende vermittelt. Der/die Angeredete empfängt es nicht wie eine objektive Information, sondern als Zu- und Anspruch, die ihn/sie persönlich »betrifft« und sie/ihn »an-geht« (in Anlehnung an Tillich). Wenn er/sie sich diesem »Kerygma« öffnet bzw. sich von ihm öffnen lässt, führt das zu einer existentiellen Transformation, zur Neuausrichtung seiner grundlegenden Daseinsorientierung.

Konzeptbildend ist hier die Analogie der auditiven Kommunikation, präziser gesagt: eine bestimmte Form der auditiven Kommunikation,

---

6 *Martin Luther*, Großer Katechismus, Auslegung des Glaubensbekenntnisses, in: Weimarer Ausgabe Bd. 30/1, 192,5; Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh<sup>4</sup>2000, 660, 42.

eben nicht die der dreistelligen unilateralen Mitteilung eines von Sprecher und Hörer verschiedenen Inhalts, sondern die auf Antwort angelegte zweistellige Selbstzusage der »Sprechers«. Auch sie hat einen Gehalt, doch besteht dieser nicht in einer kognitiven Information, sondern im Sprechakt der Zuwendung, im Erweis von aufrichtender Gerechtigkeit, in der Weckung von Hoffnung usw., also in einer Qualifikation der Beziehung.

Nach diesem vor allem in der Wort-Gottes-Theologie des 20. Jahrhunderts ausgebildeten Modell, das auch die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils prägt<sup>7</sup>, beschreibt »Offenbarung« nicht mehr nur den Akt des »Sprechens« und den Inhalt der Mitteilung, sondern den ganzen Geschehenszusammenhang der personalen *communicatio*, die auf *communio* zielt.

Nicht »Offenbarung und Vernunft« ist die für dieses Modell zentrale Polarität, sondern »Offenbarung und Glaube«. Denn es geht hier nicht um einen suprarationalen Mitteilungsinhalt, der dann in Beziehung zu rationaler Erkenntnis und intelligentem Wissen zu setzen wäre, sondern um eine Botschaft, die das Personzentrum ihres Adressaten betrifft und diesem eine neue Grundlegung und Orientierung geben will. »Offenbarung« und ihre Annahme im »Glauben« beschreiben eine einseitig von Gott ausgehende Interaktion, die den Menschen aber nicht unbeteiligt lässt, sondern gerade umgekehrt ihn hineinziehen will in die Beziehung zu Gott und damit in eine gottbezogene Existenzhaltung.<sup>8</sup>

### c) Das Erscheinungs- bzw. Erleuchtungsmodell

Diesem Verständnis von »Offenbarung« liegt die Leitmetapher von Lichtquelle, Lichtstrahl und Erleuchtung zu Grunde. Konzeptbildend ist hier nicht mehr die Metaphorik der Kommunikation, sondern die der Wahrnehmung von Bedeutung. Offenbarung wird als Erhellungserfahrung beschrieben, bei der eine im »Gegenstand« der Wahrnehmung liegende Bedeutsamkeit aufscheint. Es kommt zu einer neuen Sehweise bzw. zu einem Erkennen des Gesehenen in seiner Eigentlichkeit. Nichts

---

7 »Dei Verbum« spricht in Art. 2 von der Selbstoffenbarung Gottes, mit der er die Menschen wie Freunde anredet und sie in seine Gemeinschaft ruft (Text in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilscompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg<sup>35</sup>2008).

8 Interessant ist der Vergleich mit Ansätzen der islamischen Offenbarungstheologie, die in die Richtung dieses Modells zu gehen scheinen. Siehe dazu etwa den Beitrag von Dževad Hodžić in diesem Band.

Neues wird gesehen, sondern das Vorhandene wird neu – im Lichte der machtvollen Gegenwart Gottes – gesehen. Es geht hier also nicht um den aktiven Empfang einer Mitteilung, sondern um die widerfahrende Erhellung bzw. Erschließung einer Bedeutsamkeit *pro me/nobis*. In diesem Sinne kann man von ergriffener Wahrnehmung (im tiefsten Sinn des Wortes) sprechen. Diese führt zur Kreation neuer Sinnmuster und Verstehensformen. Wahrnehmung und Verstehen, Ästhetik und Hermeneutik sind nicht identisch, wohl aber eng miteinander verbunden.

In diesem Verständnis von Offenbarung kommt der Leuchtkraft des Geistes Gottes eine zentrale Rolle zu. Es ist pneumatologisch zentriert und steht – wenn man es theologiegeschichtlich einordnen will – Calvins Lehre vom »inneren Zeugnis des Geistes Gottes« und Schleiermachers Lokalisierung von Offenbarung im frommen Selbstbewusstsein des Menschen<sup>9</sup> nahe, ist anschlussfähig an die philosophische Phänomenologie und Hermeneutik, vor allem an die Lehre von »Entbergung« beim späten Heidegger, aber auch an Ansätze aus der angloamerikanischen (Religions-)Philosophie, wie etwa an Ian Ramseys Beschreibung von »disclosure-situations«.<sup>10</sup>

Während die »subjektive« Seite der Offenbarung, also die Offenbarungserfahrung im Informationsmodell weit zurücktritt, steht sie hier im Vordergrund. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich bei dieser Erfahrung selbst um eine Offenbarung handelt oder lediglich um ein der Offenbarung (im Sinne einer Mitteilung) nachgeordnetes Erschließungsgeschehen. Wenn der Grundvorgang von »Offenbarung« im Sich-Öffnen der Augen für Tiefendimensionen des Wirklichen besteht, kann sich diese nicht als unerfahrene vollziehen. Dann wäre sie keine »Offenbarung«, sondern ein Licht, das sich in der Dunkelheit verliert, ohne etwas zu erleuchten. Letztlich geht es dabei nicht um das erleuchtete Etwas, son-

---

9 Exemplarisch: »... in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht hie und da mit der lebendigsten Überzeugung fühlt, dass ein göttlicher Geist ihn treibt und dass er aus heiliger Eingebung redet und handelt; ..., der hat keine Religion« (*Friedrich Daniel Schleiermacher*, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1799], Kritische Gesamtausgabe Bd. I/2, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. von *Günther Meckenstock*, Berlin/New York 1984, 185–326, 241). Zu »Offenbarung« in Schleiermachers »Glaubenslehre« vgl. den Artikel gleichen Titels in: *Hans-Joachim Birkner*, Schleiermacher-Studien, Berlin/New York 1996, 81–98.

10 Vgl. dazu *Reinhold Bernhardt*, Offenbarung als Erschließungsgeschehen, in: *Theologische Zeitschrift* 58 (2002), 61–80.

dem um das Licht selbst. Und weil es sich bei diesem Licht nicht um eine Hervorbringung des Subjekts handelt, ist es auch unberechtigt, ein solches Verständnis von Offenbarung mit dem Vorwurf des Subjektivismus zu belegen. Im nächsten Abschnitt gehe ich der Zuordnung von »Offenbarung« als (objektivem) Geschichtsereignis und/oder als (subjektivem) Wahrnehmungereignis weiter nach.

### 3. Die objektive und die subjektive Seite der Offenbarung

Die Rede von einer »objektiven« und einer »subjektiven« Seite der Offenbarung ist problematisch, weil sie eine Erkenntnis im Subjekt-Objekt-Schema insinuiert, so als handle es sich hier um eine gegenständliche (objektive) Erkenntnis durch ein dabei aktiv zu Werke gehendes Subjekt. Diese Vorstellung widerspricht jedoch allen drei der oben genannten Modelle mehr oder weniger deutlich. Allerdings begegnet diese Rede in der jüngeren Theologiegeschichte, etwa bei Karl Barth<sup>11</sup>.

Wie in Abschnitt 2, so will ich auch hier jedoch nicht auf einzelne offenbarungstheologische Entwürfe eingehen, sondern nur eine allgemeine Beschreibung der Unterscheidung geben und sie dann diskutieren. Der *objektive* Aspekt verweist auf ein Geschehen in der Geschichte (im Judentum: das in der Sinaioffenbarung kulminierende Narrativ vom Exodus und der Inbesitznahme des gelobten Landes; im Christentum: der Zusammenhang von Wirken, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi; im Islam: die Herabsendung des Korans), in dem Gott in einem geschichtlichen Offenbarungsträger (im Judentum: die Thora als Lebensordnung; im Christentum: die Person Jesu Christi; im Islam: das Buch des Korans) eine normative Willens- und/oder Selbstkundgabe hat ergehen lassen. Dieses Ereignis, der darin konstituierte Offenbarungsträger, deren Bezeugung (im Judentum: die Hebräische Bibel; im Christentum: das Neue Testament; im Islam fallen Träger und Bezeugung im Koran zusammen) sowie die Auslegungstraditionen dieser Bezeugungen (im Judentum etwa der Talmud; im Christentum etwa die Konzilstexte und

---

11 *Karl Barth* verbindet das objektive Moment der Offenbarung mit der zweiten Person der Trinität, das subjektive mit der dritten (Kirchliche Dogmatik I/2, § 13: »Jesus Christus die objektive Wirklichkeit/Möglichkeit der Offenbarung«; § 16: »Der Heilige Geist als die subjektive Wirklichkeit/Möglichkeit der Offenbarung«).

Bekenntnisschriften; im Islam etwa die Sunna) stellen den normativen Bezugspunkt der jeweiligen Religion dar.

Der *subjektive* Aspekt verweist demgegenüber auf die *Erkenntnis* und *Aneignung* der Bedeutung des normativen Geschichtsereignisses bzw. seines Resultats bzw. seines Inhalts für das Gottes-, Welt- und Selbstverständnis der Anhänger dieser Religionen. Offenbarung in diesem Sinne ist also als ein *Erkenntnis-* bzw. *Erschließungsvorgang* zu beschreiben, der dem Menschen widerfährt.

Wie verhält sich diese Gegenüberstellung von ›objektiver‹ und ›subjektiver‹ Dimension nun zu den oben unterschiedenen Modellen? Führt sie nicht auf geradem Wege zum Informationsmodell? Lässt sie sich auch auf das Erleuchtungsmodell anwenden? Oder sollte bei diesem doch die ›objektive‹ Dimension ausfallen und ein bloßer Subjektivismus die Oberhand behalten, bei dem Offenbarung in Offenbarungserfahrung aufgelöst würde?

Hier stehen wir vor der Frage, ob und wie Offenbarung von Offenbarungserfahrung unterschieden werden kann, ob also die Offenbarungsqualität an geschichtlichen Ereignissen und Medien (wie der Bibel) haftet, die damit an sich und als solche »Offenbarung« darstellen, oder ob Offenbarung sich erst dort ereignet, wo ich mich durch diese Ereignisse und/oder Medien von Gott angesprochen weiß oder wo sie mir zu Impulsen zu einem »Sehen mit den Augen Gottes« werden.

Kann man also beispielsweise sagen: In Christus hat Gott sich ein für alle Mal geoffenbart und das gilt auch dann, wenn diese Offenbarung nicht als solche erkannt wird? Kann man sagen: Die Bibel ist an sich und als solche Zeugnis dieser Offenbarung; und gilt das auch dann, wenn sie in einer Weise gelesen und gebraucht wird, die Christus in Worten und Taten verhöhnt?

Entscheidend ist, wie die ›objektive‹ Dimension der Offenbarung aufgefasst wird: als Mitteilung transzendenter (Glaubens-)Wahrheiten oder als das Licht, in das der eigene (individuelle und kollektive) Lebensvollzug gestellt wird.<sup>12</sup> Diese zweite Auffassung korreliert dem Erleuchtungsmodell.

---

12 Bei Karl Barth findet sich das schöne Zitat: »Sie [die Theologie, R. B.] wird nicht mit einem auf der Erde aufgestellten Scheinwerfer den Himmel abzuleuchten suchen, sondern sie wird versuchen, die Erde im Lichte des Himmels zu sehen und zu verstehen.« (Das erste Gebot als theologisches Axiom, in: *Karl Barth*, Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge 3. Band, Zürich 1957, 139.)

Nach dem Verständnis von Offenbarung als Wahrnehmungsereignis bezieht sich die erste und grundlegende Wahrnehmung darauf, dass Jesus Christus – gemeint ist damit nicht nur der historische Jesus, sondern auch und vor allem der Christus praesens – als Realpräsenz der Gegenwart Gottes ›wahr-genommen‹ wird. Diese Wahrnehmung wird dann zum Zentrum eines hermeneutischen Zirkels der Gottes-, Welt- und Selbstwahrnehmung. Offenbarung ist damit ein ästhetischer und hermeneutischer Begriff. Es geht nicht so sehr um bestimmte Inhalte, sondern um eine bestimmte Seh- und Verstehensweise.

- Um ein Sehen der *Wirklichkeit* im Licht des neuen Seins der Auferstehungswirklichkeit.
- Um ein Sehen meiner *Mit-Menschen* als Geschöpfe Gottes, die im Licht Gottes wandeln (Joh 1,9), dieses Licht aber oft mehr verdunkeln als zum Leuchten bringen und daher auf Gottes zurechtbringendes Handeln angewiesen sind.
- Um ein Sehen *meiner selbst* als in Christus in eine unverbrüchliche Beziehung zu Gott gesetzt, so dass mich nichts trennen kann von der Liebe Gottes, auch der Tod nicht (Röm 8,38).

Mit dem Verständnis von Offenbarung als Wahrnehmungsereignis ist nicht einem Subjektivismus das Wort geredet. Das würde die Gemeinschaftlichkeit und die Geschichtlichkeit der Offenbarungserfahrung verkürzen. Diese Erfahrung ist nicht nur punktuell, sondern prozesshaft zu verstehen: als fortwährende gemeinschaftliche Vergewisserung des großen Sinnzusammenhangs, in den der einzelne Christ/die einzelne Christin sein/ihr Leben stellt. Offenbarungserfahrung – oder einfacher gesagt: ein Leben in der Wahrnehmungsperspektive des christlichen Glaubens – ist eingebettet in den Sprachstrom der christlichen Glaubensgemeinschaft mit Christus als ihrem Zentrum. Christus ist also weniger Offenbarungsinhalt als das hermeneutische Zentrum der Offenbarungserfahrung. Es gibt Offenbarung immer nur im Modus ihrer Vergewisserung. Sie ist ein lebendiger Akt, ein Ereignis, ein Wahrnehmungsgeschehen, in dem das eigene Leben und die Welterfahrung in das Licht Gottes gestellt und so mit anderen Augen gesehen wird.

#### 4. Offenbarung als Verstehensbrücke im christlich-islamischen Dialog?

Nur noch andeutungsweise will ich fragen, ob ein solches Verständnis von Offenbarung als Wahrnehmungsereignis eine Verstehensbrücke im christlich-islamischen Dialog bilden könnte. In den beeindruckenden Erzählungen, die Navid Kermani in seinem Buch »Gott ist schön«<sup>13</sup> zusammengestellt hat, wird die Koranrezitation als Wahrnehmungsereignis beschrieben, das die Hörenden ergreift und Bekehrung auslöst. Es ist nicht der Inhalt, sondern die vollkommene Schönheit der koranischen Sprache, die die davon Angesprochenen in ihren Bann zieht. Das einzige Bestätigungswunder, das die islamische Prophetie kennt, ist demnach die unübertreffliche Schönheit des Korans, seine ästhetische Erhabenheit. Vermutlich wird man von Seiten der islamischen Theologie diese Erhabenheit nicht selbst als Offenbarung bezeichnen können, vielleicht aber doch als Gegenstand der Offenbarungserfahrung. Wenn aber Offenbarungserfahrung und Offenbarungsereignis zwei Seiten *einer* Medaille sind, dann gibt es das eine nicht ohne das andere.

Zu fragen wäre dann allerdings immer noch, wie sich die ästhetische Erfahrung zum kognitiven Inhalt verhält. Es ist dies zugleich die Frage nach dem relativen Recht des ersten der drei vorgestellten Offenbarungsmodelle, dem Informationsmodell. Sein Recht liegt darin, wo es auf diese Inhaltlichkeit, die »zu denken gibt«, hinweist, und seine Grenze dort, wo es Offenbarung gänzlich von Erfahrung löst und damit objektiviert. Wo der Inhalt unterbestimmt und die Dimension der Erfahrung überbetont wird, kann es zu einem Ästhetizismus kommen, der immer auch ein Subjektivismus ist, weil er sich an seiner eigenen frommen Erregtheit erfreut und auf intellektuelle Verstehensbemühungen verzichtet. Es ist dies eine Gefahr, die in den mystischen Strömungen der Religionen begegnen kann, wogegen sich dann mit Regelmäßigkeit – und oft auch mit Macht – die orthodoxen Strömungen erheben. Die *Erschließungserfahrung* muss also von dem unterschieden werden, *was* sich in ihr erschließt, ohne dass das eine gegen das andere ausgespielt wird. Die drei Modelle schließen sich demnach nicht aus. Sie sind auf ihre jeweili-

---

13 Navid Kermani, *Gott ist schön*. Das ästhetische Erleben des Koran, München <sup>3</sup>2007. Vgl. dazu auch von Stosch, *Offenbarung* (s. Anm. 2), 109–122; Pim Valkenberg, *Das Konzept der Offenbarung im Islam aus der Perspektivve Komparativer Theologie*, in: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religions-theologie*, Zürich 2009, 123–145.

gen berechtigten Aussageintentionen hin zu befragen und können so als Instrument zur Diagnose des Offenbarungsverständnisses in christlicher und islamischer Theologie dienen.

Mit einem zu schnellen Brückenschlag ist dabei sicher nichts gewonnen. Es führt im Dialog nicht weiter, die unterschiedlichen Offenbarungsinhalte auszublenden und sich auf die vermeintlich gemeinsame Offenbarungserfahrung zurückzuziehen. Im Dialog geht es gerade auch um die Inhalte dieser Erfahrung. Aber wenn man diese Inhalte an Rezeptionserfahrungen und damit an Lebenszusammenhänge zurückbindet, wenn sie also gewissermaßen als »Lebenshilfe Gottes« im weitesten und tiefsten Sinne erscheinen, dann könnte das gegenseitig über sie abgelegte Zeugnis nicht nur zum besseren Verstehen der Dialogpartner, sondern auch zu einem tieferen Verstehen Gottes beitragen.

# Beobachterbericht zum Forum:

## Offenbarung und Vernunft

Hureyre Kam

Christentum und Islam stehen gemeinsam vor der Herausforderung zu erklären, wie Offenbarung überhaupt denkbar ist – und wie auf sie methodisch plausibel Bezug zu nehmen ist. Gerade die unterschiedlichen Ausgangspunkte, aber auch die verschiedenen Wege, welche islamische und christliche Theologie in Auseinandersetzung um Begriff und Vermittlungsmöglichkeiten von Offenbarung gegangen sind, können für heutige gemeinsame theologische Anforderungen spannend werden. Dies wurde auch in den Beiträgen von *Bernhardt* und *Karimi* und ihrer Diskussion deutlich. So ringen beide um eine sachgemäße Bestimmung und Gewichtung des kognitiven Gehalts von Offenbarung oder, anders gesagt, des Verhältnisses von Offenbarung und Verstand bzw. Vernunft. Wie verhält sich dieses inhaltlich-objektive Moment zu anderen Momenten, die eher vorreflexiven, ästhetischen Charakter haben? Wie kann ein solches ästhetisch-subjektives Moment stark gemacht werden, ohne einen objektiven Anspruch auf Wahrheit zu gefährden?

### 1. Bernhardt: Offenbarung als Wahrnehmungsereignis

*Bernhardt* plädiert für eine Auffassung von Offenbarung, nach welcher sie vornehmlich ein Wahrnehmungsereignis ist und seine Wahrheit sich nur im Herzen des Glaubenden verwirklichen kann. Er sieht dabei deutlich, dass sein Ansatz dem Vorwurf des Subjektivismus ins Messer läuft. Dem versucht er deshalb auch vorzubeugen, indem er das Modell der »Intersubjektivität«<sup>1</sup> in die Diskussion wirft, die besagt, dass die ästhetische Offenbarungserfahrung allein in der Gemeinschaft der Gläubigen zu

---

1 Den Begriff verwendete Reinhold Bernhardt während seines Vortrags im Rahmen der Tagung zu diesem Band.

Tage treten kann. Aber inwiefern wehrt diese Wendung den Vorwurf ab? Denn wenn die Offenbarung nun rein an die Wahrnehmung gebunden ist, so ist es immer eine Wahrnehmung durch die Subjekte. Hätten wir dann nicht ebenso viele »Offenbarungsereignisse«, wie es auch »Offenbarungswahrnehmungen« gibt? Dies würde unvermeidlich zu einem *Wahrheitsrelativismus* führen, den man vielleicht vermeiden möchte, sofern man mit dem Zuspruch an eine Offenbarung auch Anspruch auf *eine* Wahrheit erhebt. Ist es nun kategorisch ausgeschlossen, dass ein Glaubender in der Gemeinschaft Gott nicht als trinitarisch erfährt? Dieser Einwand führt wiederum zurück zu der eigentlichen Frage, was Offenbarung überhaupt ist. Die zentrale Fragestellung Bernhardts, bei deren Beantwortung er seinen Ansatz ausbaut, kann hier als Kontrafrage an Bernhardt zurückgestellt werden: Gibt es also keine Offenbarung, außer in der Erfahrung des Gläubigen? Kann man dann noch von Offenbarung in christlichem Sinne reden, wenn es keinen Gläubigen mehr gibt, also auch keine Gemeinschaft von Gläubigen, in welcher die Offenbarung überhaupt erfahren werden kann?

Bernhardt versucht die Brücke zum Islam zu schlagen, indem er anbietet, »Offenbarungsereignis« und »Offenbarungserfahrung« als lediglich zwei Seiten derselben Medaille zu begreifen. Es stellt sich hier die Frage, ob die beiden Begriffe auch wirklich *dasselbe* bezeichnen können. Denn die ästhetische Erfahrung, die man beim Hören der Rezitation machen kann, kann aus muslimischer Warte heraus nicht selber schon als das »Offenbarungsereignis« angesehen werden. Denn dieses war den Propheten vorbehalten und konnte auch nur von ihnen erfahren werden. Da Muhammad als der Letzte der Propheten angesehen wird, kann sich *die* Offenbarung daher auch nicht mehr *ereignen*. Das Ereignis an sich und die Erfahrung dieses Ereignisses aus der Distanz heraus können folglich nicht zusammengeführt werden. Es müsste daher im Vorfeld geklärt werden, über welche der Ebenen der Offenbarung Bernhardt den interreligiösen Dialog vornehmlich führen will.

Ferner muss unterstrichen werden, dass das koranische Konzept der Offenbarung in Bernhardts Darstellung verschiedener Offenbarungsmodelle nicht wiedergegeben wird. Auch wenn das Informationsmodell dem klassisch tradierten muslimischen Verständnis sehr nahe kommt, so fällt es doch aus dem Rahmen, indem es die Offenbarung als einen Monolog versteht, bei dem der Menschen nur rezipiert. Dabei verhält es sich in der muslimischen Anschauung eher so, dass Gott durch seine Offenbarungen

auf die historischen Ereignisse, Bedürfnisse und sogar direkte Fragen<sup>2</sup> der Menschen reagiert. Es herrscht hier also durchaus ein dialogisches Verhältnis zwischen Gott und den Menschen.<sup>3</sup> Ein Offenbarungsmodell, das diese Anschauung ebenfalls berücksichtigt, wäre zum Zwecke eines fruchtbaren Dialogs wünschenswert gewesen.

## 2. Karimi: Der antithetische Charakter der Offenbarung im Islam

Zentral ist für *Karimi* folgender Gedankengang: Wenn es ausgeschlossen ist, dass Gott sich »inlibriert«, der Koran aber gleichzeitig als »das ewige, ungeschaffene Wort Gottes bezeichnet« wird, »wie ist dann der Koran zu verstehen«? Er geht die Frage in erster Linie in Anlehnung an ein berühmtes Hadith an, welches besagt, dass beim ersten Offenbarungsergebnis Gabriel dem Propheten persönlich erschienen sei. *Karimi* interpretiert dieses Ereignis dahingehend, dass Muhammad durch das »Liebesgeständnis Gottes« erstarrt und »von der Empfindsamkeit dieses Augenblicks« ergriffen gewesen sei, in welcher der Koran ihm »durch die Haut« ging. Die Vereinbarkeit dieser Auslegung mit den überlieferten Folgeereignissen, nach welchen der Prophet Hals über Kopf aus der Höhle in sein Haus gestürzt sei, sich zitternd und schwitzend in sein Bett verkrochen und sich von Sinnen gewähnt habe, bleibt fraglich. Dass seine Frau ihn wieder davon überzeugen musste, dass er nicht von Dämonen befallen sein konnte, und seine erstaunte Reaktion, als der Cousin seiner Frau – ein christlicher Gelehrter – ihn zu seiner Prophetie beglückwünschte, gibt mir nicht das Gefühl, dass er das Ereignis als ein *ästhetisches Erlebnis* wahrgenommen hat, in welchem ihm *Höhengenüsse* beschert wurden.<sup>4</sup> *Karimi* bezeichnet den Begriff der Offenbarung

---

2 Sure 2,189; 7,187; 33,63 u. a.

3 Zum dialogischen Charakter des Konzepts *wahy* vgl. *Toshihiko Izutsu*, God and Men in the Qur'an. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung, Kuala Lumpur 2002, 178–199. Deshalb richtet sich *wahy* an das vollziehende Bewusstsein des Menschen. Vgl. dazu auch *Ömer Özsoy*, Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede, in: *Felix Körner* (Hg.), Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute, Freiburg 2006, 78–98.

4 Für die Erzählung vgl. *Muhammad b. Ismā'īl al-Buḥārī*, *Ṣaḥīḥ*, kitāb Bad' al-wahy [Die Sammlung authentischer Aussprüche, Buch »Der Beginn der Offenbarung«], Kap. 1, Hadithnummer 3.

einmal als »diffus« und bleibt daher einer Definition fern. Lediglich der »allgemeine Charakter« der Offenbarung wird erläutert, welche »das ästhetische und geistige Erlebnis des Unbedingten im Bedingten« sei. Karimi bestimmt die Offenbarung in Folge als »notwendig antinomisch«, begreift sie als »Entschleierung Gottes«. Eine Begriffsbestimmung, die die muslimische Gelehrsamkeit einholt, diskutiert und kritisiert, erfolgt leider nicht mehr.

Karimi begründet seine Forderung zur Differenzierung von Vernunft und Verstand in erster Linie mit der Berücksichtigung des geistigen Erbes der neuzeitlichen Philosophie, dem Bernhardt »unvermittelt« gegenüberstünde. Vor diesem Hintergrund stellt sich aus muslimischer Sicht die Frage, anhand welcher Begriffe der Unterschied in der islamischen Denktradition verortet und im Arabischen wiedergegeben werden kann. In seinem kurzen historischen Abriss zur Bedeutung des *'aql* im muslimischen Denken gibt er es stets als »Verstand« wieder. Hier drängt sich die Frage auf, anhand welchen Begriffes »Vernunft« im Arabischen wiedergegeben werden könnte. In dem Fall, dass die eingeführte Unterscheidung im Arabischen unterbestimmt bleibt, steht man diesmal als muslimischer Theologe dem geistigen Erbe des muslimischen Denkens unvermittelt gegenüber. Im Sinne dieser Anknüpfung wäre es sehr begrüßenswert gewesen, wenn Karimi die klassische Differenzierung zwischen *kalām nafsi* (engl. *inner speech*) und *kalām lafẓī*<sup>5</sup> (das gesprochene Wort) besprochen oder zumindest die Differenzen zwischen den Begriffen *kalām*, *wahy*, *tanzīl* und *kitāb*<sup>6</sup> diskutiert hätte.

Karimi leitet seine Sicht vom antithetischen Charakter der Offenbarung von der Vorstellung ab, dass die Offenbarung »Entschleierung« und »Verbergung« zugleich sei. Wenn er das eigentliche Offenbarungserlebnis nun in der Ebene des Verstandes verortet, weil sie ja letztlich vom Propheten rezeptiv erfahren sein muss, so gilt das Prinzip vom Satz des Widerspruches unbedingt und es kann *nicht* sein, dass zwei Gegensätze zugleich stattfinden. Denn innerhalb des Rahmens des Bedingten (also des Verstandes) ist eine *Erfahrung*, die die Bedingungen von Raum und Zeit durchbricht, schlicht nicht möglich. Sie wird auch für Karimi

---

5 Für nähere Informationen siehe *David Vishanoff*, *The Formation of Islamic Hermeneutics. How Sunni Legal Theorists Imagined a Revealed Law*, Connecticut 2011, 152 ff.; *Sayf al-Dīn al-Āmidī*, *al-Iḥkām fī usūl al-aḥkām* (Die Systematisierung der Fundamente des Glaubens), hg. v. *ʿAbd al-Munʿim Ibrāhīm*, Mekka 2005, Bd. 1, 128.

6 Für die jeweiligen Begriffe vgl. die entsprechenden Artikel in der *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill Online 2012.

schließlich nur durch das einende und reflexive Vermögen der Vernunft möglich. Eine antithetische Anschauung kann daher nur »Gegenstand der Vernunft« sein. Insofern wir nur über die Idee Gott reden und keine Verbindung zur Offenbarung ziehen, mag der Punkt gerne zu erwägen bleiben. Denn die Vernunft selbst kann nicht erfahren und von daher nicht für die Offenbarung empfänglich sein. Deshalb kann schwerlich behauptet werden, dass das Ereignis an sich antithetisch sei, da sein vermeintlich antinomischer Charakter erst bei der vernunftmäßigen Reflektion erschlossen werden kann. Wenn die Offenbarung also als antinomisch verstanden werden soll, dann kann sie nicht innerhalb der Grenzen des Verstandes verortet werden. Will man sie aber als ein ästhetisches Erlebnis verstehen und die Gegenwart Gottes im Präsens dieser Erfahrung verorten, so kann die Vernunft eine solche Anschauung nicht leisten, da sie erst in der späteren Reflektion zu ihren Urteilen gelangt und deshalb die vernunftgemäße Anschauung nicht ästhetisch in diesem Sinne genannt werden kann.<sup>7</sup> In der Konsequenz bleibt zu bedenken, inwiefern sich Karimi von einer kognitiven Anschauung entfernt, wenn doch die Vernunft das Vermögen der Wahrnehmung nicht besitzt, der antithetische Charakter der Offenbarung aber nur durch ihr kognitives Vermögen ersichtlich wird.

### 3. Fazit

Karimi wies Bernhardts These der »Übervernünftigkeit« (*supra rationem*) der Offenbarung mit dem Einwand zurück, dass Offenbarung dadurch lediglich in einen leeren Raum verschoben wird, der nicht mehr bestimmbar sei. Wenn Karimi später aber selbst schreibt, dass die Allgegenwart Gottes, in der so verstandenen Offenbarung, lediglich »mit dem Herzen« erblickt werden könne, so fragt man sich, mit welchem der beiden Vermögen (Vernunft/Verstand) das Herz nun in Verbindung steht. Wenn das Herz die eigentliche Aufgabe der *Wahrnehmung* der Offenbarung übernimmt, inwiefern ist dadurch etwas anderes gesagt, als dass die Offenbarung nur *supra rationem* erfahren werden kann?

---

7 Wenn überhaupt, dann muss sie – um bei Kant zu bleiben – *transzendental* genannt werden. Kants »Transzendente Ästhetik« schlägt aber in eine ganz andere Richtung, als die hier diskutierten Positionen. Vgl. *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, A 21 f./B 35 f.

Man könnte daher fragen, ob sich die Positionen von Bernhardt und Karimi nicht doch näher sind, als Karimis Abgrenzungen suggerieren. Denn letztlich betonen beide stark die Ereignishaftigkeit und den Charakter leiblich-ästhetischer Überwältigungserfahrung. Deren Verhältnis zu Vernunft und Verstand wiederum ist von beiden Ansätzen aus weiter klärungsbedürftig: Wie verhalten sich »Informationsmodell« und »Erscheinungsmodell« zueinander (bei Bernhardt) bzw. ästhetisches Erleben und vernunft- und verstandesmäßige nachträgliche Reflexion (bei Karimi)? Und wie genau sind die für diese Verhältnisbestimmungen heranziehbaren modernen Theoriebezüge (bei Bernhardt u. a. Kant, Tillich, Ramsey; bei Karimi u. a. Kant, Hegel, Heidegger) näher in Verbindung zu bringen mit klassischeren Positionsbestimmungen? Bernhardt verweist dazu sehr knapp auf Luther, Barth und Schleiermacher, Karimi v. a. auf al-Aš'arī, ar-Rūmī und al-Ġazzālī. Dass damit das Spektrum nicht erschöpft ist, versteht sich von selbst, aber man wird fragen müssen, wie sich diese Bezugnahmen jeweils zu einem systematisch befriedigenden Gesamtbild fügen und mit welchem hermeneutischen und sachlichen Recht sie zusammengeführt werden, um eine bestimmte Sicht der jeweiligen Traditionen und neuer Fortschreibungsmöglichkeiten zu gewinnen. Vielleicht können aber gerade die Fragen, die diese Ansätze provozieren, als ein positiver Ertrag dieser Konstellation und ihrer Diskussion festgehalten werden.

IV.

## Tradition und Traditionskritik



# Heilige Tradition?

## Reflexionen und Beispiele zu Tradition und Traditionskritik

Assaad Elias Kattan

Die Kritik an religiösen Traditionen sowie deren sich stillschweigend vollziehende Umwandlungsprozesse sind keineswegs nur in Bezug auf die Moderne nachweisbar.<sup>1</sup> Auch unter den Bedingungen spätantiker und mittelalterlicher Kulturen waren Verschiebungs-, Umdeutungs- und Kritikvorgänge innerhalb religiöser Traditionen möglich. In einigen Fällen scheinen sie sogar eine unabdingbare Voraussetzung dafür gewesen zu sein, dass religiöse Traditionen weiter bestehen und als ‚Tradition‘ rezipiert werden konnten. Es lässt sich also ein Zusammenspiel von Normativität und Dynamik religiöser Traditionen beobachten, wodurch ein statischer Traditionsbegriff unterlaufen werden kann. Um einige Facetten dieses Zusammenspiels zu illustrieren, sei im Folgenden auf zwei Beispiele zurückgegriffen.

---

1 An dieser Stelle möchte ich erwähnen, dass einige dieser Reflexionen im Kontext einer internationalen Tagung zum Thema Tradition und Traditionskritik entstanden sind, die im Juli 2010 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Rahmen des dortigen Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« stattfand. Vgl. dazu *Regina Grundmann/Assaad Elias Kattan* (Hg.), *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam*, Berlin 2014. Diese Tagung zielte auf eine interdisziplinäre Untersuchung des Wechselspiels von Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam. Im Mittelpunkt standen die vielfältigen historischen und gegenwärtigen Erscheinungsformen von Kritik an den überlieferten Traditionen sowie die dynamischen Prozesse, die durch eine solche Kritik ausgelöst wurden.

# 1. Die Kritik des Korans am christlichen Gottesbild

Das erste Beispiel ist der spätantiken Welt entnommen und mag vor dem Hintergrund jüngerer islamwissenschaftlicher Forschung kaum befremdlich anmuten.<sup>2</sup> Denn ich möchte hier die koranische Kritik an christlichen Vorstellungen als etwas auffassen, was sich innerhalb ein- und desselben Sammelbeckens spätantiken religiösen Traditionsgutes im Vorderen Orient ereignet. Um die Tragweite dieser Kritik besser verstehen zu können, scheinen drei Register von Bedeutung zu sein: erstens der Kontext, in dem der islamische Prophet gewirkt hat und in dem die islamische Urgemeinde entstanden ist, zweitens die Semantik der diese Kritik beinhaltenden Koranverse, und drittens das Ziel dieser Verse, das mit der Semantik nicht gleichzusetzen ist. Es versteht sich von selbst, dass diese Register, die nach wie vor mit einer Reihe von offenen Fragen verbunden sind, hier nur flüchtig behandelt werden können. Umso wichtiger ist es aber, von vornherein auf diesen hermeneutischen Rahmen hinzuweisen, denn er zeigt, dass die Kritik des Korans am christlichen Gottesbild keine Randerscheinung ist, sondern eng mit der Frage nach der Entstehung des Islams als Religion zusammenhängt sowie mit der Frage, wie das heilige Buch der Muslime verstanden und rezipiert wurde.

## 1.1 Der Kontext

Dass Muhammad, der islamische Prophet, mit Christen zu tun hatte, lässt sich nicht leugnen. Doch im Koran werden sie nirgendwo »Christen« (arab. *Masīḥiyyūn*), sondern »Nazaräer« (arab. *Naṣāra*) genannt. So heißt es z. B. in Sure 9,30: »Die Juden sagen: Esra ist Gottessohn. Die Naṣāra sagen: Christus ist Gottessohn. Das ist es, was sie mit ihrem Munde reden! Sie ahmen die Rede der Ungläubigen vor ihnen nach. Gott verfluche sie! Wie können sie nur so verblendet sein!«<sup>3</sup> Mit diesem begrifflichen Unterschied zwischen *Naṣāra* und »Christen« ist zwar eine erste Schwierigkeit gegeben. Aber mit dem Begriff *Naṣāra* verbindet sich trotzdem eine wichtige Erkenntnis: Die kritisierten Vorstellungen sind immer jene der *Naṣāra*, jene einer bestimmten Gruppe also, wie auch immer sie zu definieren wäre, und nie die Inhalte eines a priori existierenden Glaubensbekenntnisses.

---

2 Vgl. *Angelika Neuwirth*, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

3 Alle Koranzitate folgen: *Hartmut Bobzin*, *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin*, München 2010.

Zielt die koranische Kritik etwa auf ein christliches Dogma, auf eine übertriebene Form der populären Frömmigkeit oder auf eine Mischform, wenn es z. B. in Sure 5,116 heißt: »Und damals, als Gott sprach: O Jesus, Sohn Marias, hast du den Menschen denn gesagt: Nehmt mich und meine Mutter zu Göttern neben Gott? Er sprach: Gepriesen seiest du! Mir steht nicht zu, dass ich etwas sage, wozu ich nicht berechtigt bin. Und hätte ich es gesagt, so weißt du es«? Trotz der Spärlichkeit des heutigen archäologischen Befunds wird man wohl annehmen können, dass die im Koran erwähnten *Naṣāra* eher Miaphysiten<sup>4</sup> oder Anhänger der Kirche des Ostens (zu Unrecht »Nestorianer« genannt) als Mitglieder von häretischen Randgruppen waren. Dies erklärt z. B. die koranische Kritik an der Vorstellung eines trinitarischen Gottes: »Ungläubig sind, die sagen: Siehe, Gott ist der dritte von dreien« (Sure 5,73).

## 1.2 Die Semantik

Semantisch gesehen polemisiert der Koran neben dem trinitarischen Glauben vor allem gegen christologische Vorstellungen: »Ungläubig sind, die sagen: Siehe, Gott ist Christus, Marias Sohn« (Sure 5,17.72), auch wenn Jesus im Koran Ehrentitel wie »Wort« (arab. *kalima*) (Sure 3,45; 4,171) und »Geist« (arab. *rūh*) (Sure 4,171) genießt, die keinem anderen Propheten zuzustehen scheinen. Schwieriger verhält es sich, wenn es um die Kreuzigung geht. Denn hier wird der koranische Textbefund spärlich und mehrdeutig. Von der Kreuzigung Jesu handelt nämlich eine einzige Koranstelle, die den Korankommentatoren seit jeher Schwierigkeiten bereitet: »Und weil sie sprachen: Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet! Aber sie haben ihn nicht getötet und haben ihn auch nicht gekreuzigt. Sondern es kam ihnen nur so vor. Siehe, jene, die darüber uneins sind, sind wahrlich über ihn im Zweifel. Kein Wissen haben sie darüber, nur der Vermutung folgen sie. Sie haben ihn nicht getötet. Mit Gewissheit nicht, vielmehr hat Gott ihn hin zu sich erhoben. Gott ist mächtig, weise« (Sure 4,157). Dass diese Stelle im Sinne einer Leugnung des Kreuzestodes Jesu gedeutet werden kann, lässt sich kaum bestreiten.

---

4 Zu dem Begriff *Miaphysitismus* vgl. Dietmar W. Winkler, *Miaphysitism: A New Term for Use in the History of Dogma and Ecumenical Theology*, in: *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Ecumenical Studies* 10 (1997), H. 3, 33–40; Wolfgang Hage, *Das orientalische Christentum*, Stuttgart 2007, 33.

### 1.3 Das Ziel

Die Frage nach dem Ziel der koranischen Kritik am Christentum geht bekanntermaßen über die reine Semantik hinaus. Der Koran sieht in der christlichen Art und Weise, von Jesus und seiner Mutter zu sprechen und an ihn als Gott zu glauben, eine Art Beigesellung (arab. *širk*), denn Gott darf kein Götzenbild, kein Ding, kein Tier, auch kein Mensch hinzugefügt werden. Jesus sei nach koranischem Verständnis zwar ein würdevoller Prophet, aber doch ein bloßer Mensch, der nur mit der Erlaubnis Gottes Wunder wirken konnte (vgl. Sure 5,110). Was könnte das Ziel dieser koranischen Aussagen im Kontext der spätantiken Verflüssigung von Traditionen gewesen sein: eine Rehabilitierung des absoluten Monotheismus, eine Korrektur des ›offiziellen‹ Christentums mit Hilfe von Vorstellungen, die auch im Judentum zu finden sind?<sup>5</sup> Unabhängig davon, wie diese Frage zu beantworten ist, vermittelt die koranische Infragestellung der Kreuzigung Jesu den Eindruck, andere Wege zu gehen. Denn auch im Judentum war es unstrittig, dass Jesus am Kreuz starb. Ist der fragliche Koranvers in der Tat als Verneinung des Todes Jesu am Kreuz zu verstehen, rückt der Koran in die Nähe doketischer Vorstellungen. Doch das, was im Endeffekt zählt, ist weniger die Affinität als die Finalität. Und diese besteht darin, Gott vor einer Niederlage zu schützen. Ein Prophet nämlich (wie etwa Muhammad selbst) könne zwar leiden und in Bedrängnis kommen, dürfe aber letztendlich nicht besiegt werden, weil dadurch Gott selbst besiegt werden würde. Mit derselben Logik laufe die Niederlage Jesu durch einen Kreuzestod auf die Niederlage Gottes selbst hinaus.

### 1.4 Bilanz

Im Kontext der Spätantike scheint das heilige Buch der Muslime eine Kritik liefern zu wollen, die etablierte Tradition im Namen von etwas Authentischerem und Ursprünglicherem in Frage stellt und ein besonderes Gespür dafür aufweist, wie Tradierungsprozesse auch zu Abweichungen führen können. Dass diese Kritik auch eine neue Traditionslinie inauguriert, belegt das Beispiel der Religion des Islams, in der die Kritik an bestimmten Elementen der christlichen Tradition selbst zu einem Stück Tradition wurde. Doch die Verfestigung von Tradition ist auch allen

---

5 Vgl. dazu *Joachim Gnilka*, *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Freiburg 2007, u. a. 8 f., 117–119.

Schwächen und Stärken der Tradierungsmechanismen ausgesetzt. In vielerlei Hinsicht hat die spätere islamische Theologie z. B. Positionen des Korans radikalisiert und verhärtet. Die koranische Rede von Jesus als »Wort« und »Geist« Gottes wurde häufig minimalistisch verstanden: Jesus werde vom Koran als »Wort Gottes« bezeichnet, weil er durch ein Wort Gottes geschaffen sei. Und die koranische Aussage über die Kreuzigung gab Anlass zur Entwicklung eines theologischen Konstrukts, demgemäß Jesus kurz vor seiner Kreuzigung durch Judas oder eine andere Gestalt ersetzt worden sei.<sup>6</sup> Doch jenseits von Theologie und Polemik fungiert Jesus in anderen Facetten der islamischen Tradition, etwa im Sufismus und in der Volksfrömmigkeit, als herausragendes Modell von tiefer Spiritualität, vor allem von Selbstlosigkeit und Keuschheit.<sup>7</sup>

## 2. Die Frage nach der Frauenordination in der Orthodoxie

Mein zweites Beispiel ist gegenwartsbezogen und betrifft die Art und Weise, wie sich die orthodoxe Theologie zur Frage der Frauenordination positioniert.<sup>8</sup> Mit dieser Frage wurde die orthodoxe Theologie im Kontext der ökumenischen Bewegung konfrontiert. Die wichtigste Station in dieser Hinsicht war eine Konsultation, die 1988 in Rhodos stattfand.<sup>9</sup> Die Zahl der anwesenden Frauen betrug 18, ca. ein Drittel aller Teilnehmenden.

### 2.1 Das Frauenamt in Rhodos

Mit Recht kann man behaupten, dass die orthodoxe Theologie sich mit der Rhodos-Konsultation davon verabschiedet, die Frage nach der Frauenordination als einen Fremdkörper zu empfinden. Zum ersten Mal in der

---

6 Vgl. *Mahmoud Ayoub*, Towards an Islamic Christology II. The Death of Jesus, Reality or Delusion – A Study of the Death of Jesus in Tafsīr Literature, in: *Irfan A. Omar* (Hg.), A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue by Mahmoud Ayoub, Maryknoll 2007, 156–183.

7 Vgl. *Tarif Khalidi*, The Muslim Jesus. Sayings and Stories in Islamic Literature, Cambridge 2003.

8 Zu den folgenden Ausführungen vgl. *Assaad Elias Kattan*, Orthodoxe Theologie der Gegenwart und moderne Fragen, in: *Thomas Bremer/Hacik Rafi Gaze/Christian Lange* (Hg.), Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition, Darmstadt 2013, 137–152, 147–150.

9 Vgl. *Gennadios Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women (Interorthodoxes Symposium, 30.10.–7.11.1988, Rhodos, Griechenland), Katerini 1992.

Geschichte der Orthodoxie nehmen Frauen in hoher Zahl an einer kirchlichen Versammlung solchen Ranges teil und sind voll stimmberechtigt. Frauen diskriminierende Praktiken in der Geschichte werden in Rhodos eingestanden und verurteilt. Das dort verabschiedete Dokument plädiert für eine Wiederbelebung des Frauendiakonats und fordert die Segnung theologischer und charismatischer Aktivitäten von Frauen durch einen spezifischen kirchlichen Akt.

Dennoch wird die Frauenordination in Rhodos abgelehnt. Die diesbezügliche Argumentation erweist sich in vielerlei Hinsicht als zirkulär und vermittelt den Eindruck eines unsicheren Versuchs, Argumente von da und dort zu sammeln und ohne Konsistenz zu verweben. Drei Hauptgedanken lassen sich herauschälen: Erstens die Typologie »Eva – Maria«, die der paulinischen Typologie »Adam – Christus« entspreche und die spezifische Rolle der Frauen bestimme. Zweitens die besondere Affinität zwischen dem Heiligen Geist und den Frauen im Heilsplan Gottes, die bewirke, dass die Frauen vom sakramentalen, christologisch bedingten Priesteramt ausgeschlossen werden müssten. Drittens die ikonische Funktion des Priesters, der in der Liturgie Christus repräsentiere und deshalb auch ein Mann sein müsse.

Abgesehen vom Mangel an Wissenschaftlichkeit bedienen sich diese Argumente einer Reihe von fraglichen Verfahrensweisen, z. B. der Projektion des Geschlechterunterschieds auf die Trinitätslehre. Vor allem die behauptete Affinität zwischen dem Heiligen Geist und der Frau entbehrt ernsthafter biblischer und patristischer Fundierung. Auch die Interpretation des liturgischen Aktes als eine männliche Typologie steht im Gegensatz zum theologischen Grundgedanken, dass das Heilsgeschehen darauf beruht, dass der Sohn Gottes Mensch (gr. *anthrōpos*), und nicht Mann (gr. *anēr*), wurde.

## 2.2 Das Frauenamt nach Rhodos

Die Rhodos-Konsultation war aber kein Ende der Debatte. Eine kritische Auseinandersetzung ermöglichte vor allem eine orthodox-alkatholische Tagung zur Stellung der Frau in der Kirche, die 1996 in Leviaia (Griechenland) und Konstancin (Polen) stattfand.<sup>10</sup> So warnt Kyriaki Karido-

---

10 Vgl. *Urs von Arx/Anastasios Kallis* (Hg.), *Bild Christi und Geschlecht: »Gemeinsame Überlegungen«* und Referate der orthodox-alkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination

yanes FitzGerald, eine griechisch-amerikanische Theologin, vor der Eva-Maria-Typologie, wenn sie definierend statt beschreibend verwendet wird. Dies könne dazu führen, das Person-Sein der Frau einzuschränken und sie zu einem Objekt zu machen.<sup>11</sup> Darüber hinaus hebt Anastasios Kallis hervor, dass die Kirchenväter dem Geschlecht Christi keine soteriologische Bedeutung beimessen. Der Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft repräsentiere weder die Männlichkeit Christi noch seine menschliche Natur, sondern den menschengewordenen Logos, der die ganze menschliche Natur angenommen habe.<sup>12</sup>

Im Jahre 2000 veröffentlichte der Ökumenische Rat der Kirchen ein Buch mit dem Titel »The Ordination of Women in the Orthodox Church«<sup>13</sup>, das unter anderem zwei längere Aufsätze zur behandelten Frage enthält. Der erste Aufsatz stammt von Elisabeth Behr-Sigel (1907–2005), einer orthodoxen Theologin aus Frankreich.<sup>14</sup> Für Behr-Sigel laufe eine Verabsolutierung des geschlechtlichen Unterschieds zwischen Mann und Frau der altkirchlichen Theologie zuwider. Eine Projektion dieses Unterschieds auf die Trinität bzw. eine Überbetonung der Männlichkeit Christi stehe im Gegensatz zur Trinitäts- und Erlösungslehre der Väter. Auch das ikonische Argument gegen die Frauenordination könne entkräftet werden. Denn nach orthodoxem Verständnis sei der Priester auch Sprachrohr der eucharistischen Versammlung, die aus Männern und Frauen besteht. Hinzu kommt, dass das typologische Verhältnis des Menschen, der die Eucharistie zelebriert, zu Christus keineswegs naturhaft, sondern charismatisch sei. Daraus schließt die Autorin, dass es in der orthodoxen Theologie kein stichhaltiges Argument gegen die priesterliche Frauenordination gebe.

Der zweite längere Aufsatz dieser Publikation wurde von Kallistos Ware, einem renommierten orthodoxen Bischof und Theologen aus Eng-

---

als ökumenischem Problem, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 88 (1998), 65–348.

11 Vgl. *Kyriaki Karidoyanes FitzGerald*, Die Eva-Maria-Typologie und die Frauen in der orthodoxen Kirche – Erwägungen zu Rhodos, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 88 (1998), 225–243.

12 Vgl. *Anastasios Kallis*, Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie. Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 88 (1998), 312–328.

13 Vgl. *Elisabeth Behr-Sigel/Kallistos Ware*, The Ordination of Women in the Orthodox Church, Genf 2000.

14 Vgl. *Elisabeth Behr-Sigel*, The Ordination of Women. Also a Question for the Orthodox Churches, in: ebd. 11–48.

land, verfasst.<sup>15</sup> In einer früheren Version dieses Aufsatzes<sup>16</sup> sprach sich Ware 1978 gegen die Frauenordination aus. Damals berief er sich auf das Traditionsargument und auf das Bildhaftigkeitsverhältnis des Priesters zu Jesus. Zwanzig Jahre später bietet Ware eine umfassende Überarbeitung seines Textes und eine Revidierung seiner Position. Das Traditionsargument sei hinfällig, weil es das Ausbleiben der Frauenordination nicht erklären könne. Weiterhin sei ein naturalistisches Verständnis der Typologie zwischen Priester und Jesus insofern gefährlich, als die Männlichkeit Jesu, obwohl sie vorausgesetzt werde, im Glaubensbekenntnis, in der patristischen Soteriologie und in den liturgischen Texten kaum eine Rolle spiele. Ohne die Frauenordination zu bejahen, plädiert Ware dafür, die Frage als offen zu betrachten, und fordert die Orthodoxie dazu auf, das Gespräch über sie in voller Aufgeschlossenheit gegenüber dem inspirierenden Heiligen Geist zu vertiefen.

### 2.3 Bilanz

Daraus kann man folgern, dass die orthodoxe Debatte über Frauenordination den Eindruck einer unabgeschlossenen Diskussion vermittelt. Dennoch können es sich Kritiker wie Verfechter der Frauenordination kaum leisten, sich undifferenziert auf den Traditionsbegriff zu berufen. Denn einerseits suchen die Kritiker das Argument aus der Tradition zu erklären, indem sie auf Gedankengut rekurren, das nicht ohne weiteres der Tradition entnommen werden kann, wie z. B. die enge Affinität zwischen Frau und Heiligem Geist. Andererseits versuchen die Verfechter, das Traditionsargument zu unterminieren, indem sie auf eine primäre Traditionslinie innerhalb des Gesamtkorpus der Tradition hinweisen, nämlich die Trinitätslehre und die Christologie in deren Verhältnis zur Soteriologie. Die Debatte in der Orthodoxie über das Frauenamt, obwohl sie unvollendet geblieben zu sein scheint, weist also Merkmale einer tiefen Rückbesinnung auf den Umfang, die Bedeutung und die Aktualität von Tradition auf.

---

15 Vgl. *Kallistos Ware*, Man, Woman, and the Priesthood of Christ, in: ebd. 49–96.

16 Vgl. *ders.*, Man, Woman and the Priesthood of Christ, in: *Peter Moore* (Hg.), Man, Woman, Priesthood, London 1978, 68–90.

### 3. Fazit

Sowohl in der Spätantike als auch unter den Bedingungen von Moderne und Postmoderne ist Traditionskritik eine der Hauptaufgaben theologischer Reflexion. Des Öfteren wird sie davon begleitet, einen »unverfälschten« und »genuinen« Traditions-kern zur Geltung zu bringen, in dessen Namen entsprechende Kritik geübt wird, was zu einer Debatte sowohl über den Umfang des Traditionsbegriffs im Allgemeinen als auch über die Relevanz und Tragweite bestimmter Traditionsschichten führen kann. Traditionskritik spielt sich also nie in einem leeren Raum ab, sondern bewegt sich immer in der Sphäre von Tradition und beinhaltet notwendigerweise eine Rückbesinnung auf und Neugewichtung von älteren Traditionselementen. Ein weiteres Merkmal, das eng mit Traditionskritik zusammenhängt, ist ihre Fähigkeit, neue Traditionslinien hervorzubringen, die in einem Verhältnis von Nähe und Distanz zu älteren Traditionen stehen. Abhängig von diesem Verhältnis kann hier unterschieden werden zwischen den sich innerhalb einer Tradition weiterentwickelnden Traditionslinien und solchen, die auf Ablehnung stoßen, was zum Entstehen einer neuen Tradition führt. Diese doppelte Dialektik, in der Überschneidungs- und Abgrenzungsprozesse sich gegenseitig bedingen und meistens gleichzeitig auftreten, erweist sich als eine unerlässliche Bedingung dafür, dass Traditionen weiter existieren, indem sie modifiziert werden oder sogar in neuen Konstellationen erscheinen. Kann man im Lichte des eben Gesagten von heiliger Tradition sprechen? Ich denke, diese Frage ist bejahend zu beantworten. Doch Bedingung dafür ist es, sich zu vergegenwärtigen, dass auch das Heilige veränderlich sein kann, ja vielleicht veränderlich sein muss.

# Über die Bedingung der Möglichkeit historisch-kritischer Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie

Zishan Ahmad Ghaffar

## 1. Tradition als identitätspolitischer Begriff

Bezüglich der Trägergemeinschaft einer Tradition reflektiert der späte Wittgenstein folgendermaßen: »Tradition ist nichts, was einer lernen kann, ist nicht ein Faden, den einer aufnehmen kann, wenn es ihm gefällt; so wenig, wie es möglich ist, sich die eigenen Ahnen auszusuchen. Wer eine Tradition nicht hat und sie haben möchte, der ist wie ein unglücklich Verliebter.«<sup>1</sup> Was Wittgenstein hier mit aller Deutlichkeit herausstellt, ist die *Faktizität* von Tradition. Man kann über sie nicht vollends willentlich verfügen, man kann sie sich nicht aus allein eigenem Vermögen aneignen, sondern Traditionen sind nur gegeben, insofern sie gelebt werden. Sie bestimmen – will man hier das apriorische Perfekt bemühen – *immer schon* das eigene Handeln und die gemeinschaftlichen Überzeugungen. Wird aber der explizite Verweis auf Tradition notwendig, dann ist er ein dezidiert *identitätspolitischer* Begriff, denn immer dann, wenn Tradition nicht nur gelebt wird, sondern explizit als Bezugspunkt für eine Verhältnisbestimmung herhalten muss, dann wird sie zu einem Mittel der Abgrenzung. Es verwundert daher auch nicht weiter, dass entsprechend von Tradition oftmals in dichotomen Begriffspaaren gesprochen wird: Tradition und Moderne, Traditionalismus und Rationalismus, Tradition und Reform. Der Traditionsbegriff wird also oft gebraucht aufgrund einer identitätspolitischen Debatte, einer internen oder externen Anfrage an eine kollektive Gemeinschaft. Solche Anfragen sind

---

1 *Ludwig Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, Frankfurt 1987, 147.

für die islamische Theologie seit dem Beginn ihrer Institutionalisierung an den deutschen Hochschulen keine Seltenheit. Im Rahmen dieses Aufsatzes möchte ich eine dieser Anfragen bezüglich Tradition und Traditionskritik behandeln.

## 2. Das Desiderat nach einer historisch-kritischen Methode in der islamischen Theologie

Nach meinem Eindruck ist das mögliche Anwendungsszenario einer historisch-kritischen Methode zu solch einer zentralen Anfrage geworden und wird zunehmend als Gretchenfrage an die islamische Theologie gerichtet.<sup>2</sup> An der Möglichkeit einer historisch-kritischen Methode wird gar die *Wissenschaftlichkeit* der islamischen Theologie festgemacht. Nicht selten verbergen sich dahinter auch eine süffisante Geisteshaltung und die damit einhergehende Überzeugung, dass man die muslimische Glaubenswelt entzaubern müsse. Daher ist es auch verständlich, dass Muslime das Werben um eine historisch-kritische Methodologie als Damoklesschwert wahrnehmen und die Integrität der eigenen religiösen Tradition in Gefahr sehen. Diese Sorgen sind nicht ganz unberechtigt. Wird muslimische Überlieferung – also das Integral der autoritativen Tradition von Leben und Wirken des Propheten (*sīra*) und seinen normativen Implikationen (*sunna*), von der Geschichtsüberlieferung (*tārīḥ*) und dem Gotteswort (*qur'ān*) – der Quellenkritik unterzogen, dann fürchten nicht wenige Muslime eine Depotenzierung religiöser Überlieferung: Sie würde dann zu einer bloß *profanen* Überlieferung, so dass das genuin Eigene historisch *relativiert* würde und gar eine *hermeneutische Fremdheit* der Ursprünge der eigenen religiösen Tradition ans Licht kommen könnte. Entsprechendes ist aus der christlichen Tradition nicht gänzlich unbekannt.<sup>3</sup> Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung zeigt, welche Krise eine konsequente Bibelkritik für das jeweils traditionelle Jesusbild zur Folge haben kann. Nun hat aber die kritische Leben-Jesu-Forschung, die seit ihren Anfängen von einer historisch-kritischen Methode flankiert wird, nicht zur Absage an christologische Glaubensaussagen geführt. Im Gegenteil, man könnte meinen, dass das Spannungsfeld von historischem Jesus und geglaubtem Christus ein wesentlicher Katalysator für eine

---

2 Siehe dazu weiter unten in Abschnitt 4.

3 Vgl. *Gerd Theißen/Annette Merz*, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen<sup>3</sup>2001, 21 f.

profilierte und selbstbewusste christliche Theologie im 20. Jahrhundert war. Deshalb sollte auch Muslimen klar sein, dass eine schroffe Ablehnung methodischer Anleihen aus theologischen Nachbardisziplinen der islamischen Theologie einen Bärenienst erweisen könnte. Jedenfalls ist es mit einer einfachen Absage an die historisch-kritische Methode als ausschließlich für die christliche Tradition relevantem methodischem Instrumentarium nicht getan. Deshalb möchte ich die Begriffe Tradition, Traditionskritik und historisch-kritische Methode in Beziehung setzen und so die Bedingungen der Möglichkeit einer historisch-kritischen Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie reflektieren.

### 3. Tradition als *traditum*

An dieser Stelle möchte ich *volens nolens* einige traditionstheoretische Überlegungen voranstellen. Der Begriff Tradition kann in zweierlei Art und Weise verstanden werden.<sup>4</sup> In der Mehrzahl der Fälle wird auf Tradition im Sinne von *traditum*, also von dem »Überlieferten« Bezug genommen. Tradition kann dann im muslimischen Kontext die Ḥadīṭ- und Sīraüberlieferung, muslimische Geschichtsüberlieferung oder auch Überlieferung der Exegesetradition sein. Freilich ist durch diese materielle Bestimmung von Tradition als *traditum* nichts über den Wert oder die Aneignung von Überlieferung ausgesagt. Diesbezüglich lohnt es sich, einen Blick auf die Traditionstheorie des christlichen Philosophen Josef Pieper zu werfen. Dieser sieht in dem Bezug religiöser Tradition auf göttliche Offenbarung das Wesensmerkmal von Tradition überhaupt: »Tradition jedenfalls kann man als etwas Endgültiges nur denken, sofern man zugleich akzeptiert, dass das in ihr Überlieferte auf eine göttliche Rede zurückgeht, auf Offenbarung im strengen Sinn. [...] Noch einmal: Die Idee der Überlieferung ist am reinsten realisiert in der *heiligen* Überlieferung; und: der Kern aller geschichtlich antreffbaren Überlieferung ist die heilige Überlieferung, in welcher ein göttlicher Spruch durch die Zeit hin gegenwärtig gehalten wird. – Wer andererseits davon überzeugt ist, daß es so etwas wie »Rede Gottes« nicht gibt oder gar nicht geben kann, der muß notwendig alle Tradition nicht bloß für ein Provisorium halten, für etwas Vorläufiges oder Zufälliges, sondern vor allem für etwas letz-

---

4 Vgl. Karsten Dittmann, Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität, Norderstedt 2004, 56.

ten Grundes *Nicht-Verbindliches*. Schlechthin verpflichtend kann Tradition nur sein unter der Voraussetzung, daß ihr Ursprung Offenbarung ist. Freilich ist noch die andere Voraussetzung mitgedacht: daß nämlich nicht jeder Einzelne von sich aus einen unmittelbaren Zugang besitze zu dieser Offenbarung; daß also »die Alten« eine Kunde empfangen habe, an welcher die Nachgeborenen nur dadurch Anteil gewinnen, daß sie mit den »Alten« hörend verbunden sind. Wenn diese beiden Voraussetzungen anerkannt werden, dann muß folgerichtig gesagt werden: die Verbindlichkeit heiliger Überlieferung reicht so weit und so tief, wie die Verbindlichkeit göttlicher Rede reicht.«<sup>5</sup> Aus philosophischer Perspektive könnte man Piepers Essentialisierung von Tradition als heilige Tradition zu Recht als unbegründete Suspendierung eines säkularen Traditionsbegriffes werten. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann diese Konzentration Piepers auf *religiöse* Tradition nur zupasskommen. Denn seine Beschreibung enthält sämtliche Elemente und Parameter für eine muslimische Traditionstheorie. Muslimische Tradition hat nämlich im Koran als göttlicher Rede den steten Initiations-, Bezugs- und Vermittlungspunkt. In der Ḥadīṭ- und Sīraüberlieferung haben wir sodann die Traditionskanäle, die von dem Wort Gottes her oszillierend Deutungs- und Verständnishorizonte göttlicher Rede und seiner normativen Implikationen vermitteln. Und die »Alten«, die Pieper als Tradierende nennt, finden sich paradigmatisch in Person der *ṣaḥāba* (Prophetengefährten) wieder. Für den muslimischen Leser wird es bemerkenswert erscheinen, dass Pieper Traditionsverbundenheit mit den »Alten« als »hörend« bezeichnet. Tatsächlich läßt sich die muslimische Rezitationspraxis des Korans als eine Art *Transzendental*, als die Bedingung der Möglichkeit religiöser Überlieferung und Tradition des Islams kennzeichnen. Denn von dieser auditiven Dimension göttlicher Rede *lebt* muslimische Tradition und bleibt auch deshalb lebendig.

#### 4. Tradition als *tradere*

Freilich bleibt die bisherige Explizierung von religiöser Tradition defizitär. Denn sie ist einseitig von der materialen Bedeutungsdimension von Tradition als *traditum* bestimmt und weniger im Sinne des *tradere*.<sup>6</sup>

---

5 Josef Pieper, Über den Begriff der Tradition, Köln/Opladen 1958, 24 f.

6 Diese von Pieper vorgenommene Unterscheidung wird bei Dittmann analysiert (vgl. Dittmann, Tradition [s. Anm. 4], 56 f.).

Letzteres meint den Prozess des Tradierens, den man im Falle eines Sachmediums zwar als passiven Vorgang der Annahme eines Objektes verstehen kann, der aber beim Tradieren von Überzeugungen und Normen zu einem komplexen Phänomen wird.<sup>7</sup>

Traditionsprozesse finden nicht im leeren Raum statt, sondern haben selbst eine Geschichte. Daher ist auch Rudolf Bultmann zuzustimmen, wenn er schreibt: »[...] wie es keine Geschichte ohne Tradition gibt, so gibt es auch keine Tradition ohne Geschichte, wenn anders die Tradition nicht nur in der Weitergabe und unreflektierten Übernahme alter Ordnungen und Vorstellungen besteht, sondern wenn es zur Tradition gehört, daß sie wesentlich variabel, lebendig ist, das heißt aber, wenn sie selbst geschichtlich ist. Die Geschichte bringt Tradition hervor, und Tradition stiftet die Kontinuität der Geschichte.«<sup>8</sup> Wenn wir eine Geschichte des *Tafsīr* und eine Geschichte der Ḥadīthüberlieferung und -kritik schreiben können, dann doch nur deshalb, weil die Aneignung von Tradition kein passiver Vorgang ist, sondern unter den Bedingungen fortschreitender Zeit und wechselnder gesellschaftlicher und kultureller Rahmenbedingungen sich vollzieht. Im Zuge der Bewahrung von Tradition ist es geradezu notwendig, dass sie interpretiert und modifiziert wird. Dieses Desiderat nach einer Interpretation und Modifikation von Tradition wird nicht in seltenen Fällen eine Arbeit an theoretischen *Grenzbestimmungen* sein. Ich hatte eingangs darauf hingewiesen, dass Tradition im Zuge externer und interner Anfragen geradezu zu einem *identitätspolitischen* Begriff werden kann. Wenn *al-Ghazālī* seine »Inkohärenz der Philosophen« (*Tahāfut al-falāsifa*)<sup>9</sup> schreibt, dann ist das keine reine Apologetik der religiösen Tradition, sondern auch eine Rekonfiguration von Glaubensüberzeugungen in philosophischem Gewand, also eine Grenzziehung religiöser Überzeugungen gegenüber philosophischen Lehrmeinungen und Geltungsansprüchen. Es wäre vieles gewonnen, wenn man unter Kritik weniger eine Ablehnung oder Destruktion versteht, sondern vielmehr im Sinne der Aufklärung eine *Grenzbestimmung*. Traditionskritik wäre dann die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Traditionen überhaupt sich konstituieren und weiter bestehen bleiben.

---

7 Vgl. ebd. 120–134.

8 Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Vierter Band, Tübingen 1984, 61.

9 *Al-Ghazālī*, *The Incoherence of the Philosophers*. A Parallel English-Arabic Text. Translated, Introduced, and Annotated by Michael E. Marmura, Utah 2000.

## 5. Die historisch-kritische Methode als Traditionskritik

Ich sehe die historisch-kritische Methode als Ausdruck einer Traditionskritik, die vor dem Hintergrund von Protestantismus, Humanismus und Historismus entstanden ist. Diese geistesgeschichtlichen Strömungen haben den Blick dafür frei gemacht, dass auch religiöse Texte den Untersuchungsmethoden profaner Texte unterstellt werden können und dass auch religiöse Tradition unter denselben Bedingungen steht wie die Profangeschichte. Dass Traditionskritik als Grenzbestimmung dann zu der Erkenntnis führen kann, dass auch Traditionen nach hinten wachsen, dass religionsgeschichtlich das Eigene nicht isoliert ist, dass sogar Fremdes in der religiösen Tradition wiederentdeckt werden kann, sollte weniger als Verlust, sondern als neuer Profilierungsrahmen für Theologie gesehen werden. Es ist bezeichnend, dass das Projekt *Corpus Coranicum*, das in vorbildlicher Weise die historisch-kritische Methode für die Koranforschung adaptiert hat, in seinen Ergebnissen das *traditionskritische* Potenzial koranischer Theologie aufzeigt.<sup>10</sup> Nicht zuletzt eine historisch-kritische Methode kann diese Sinndimension des koranischen Textes als *Verkündigung* aufdecken und somit ganz neue Impulse für eine islamische Theologie geben. Die traditionstheoretische Kernthese von Josef Pieper, dass »der Kern aller geschichtlich antreffbaren Überlieferung [...] die heilige Überlieferung (ist), in welcher ein göttlicher Spruch durch die Zeit hin gegenwärtig gehalten wird«<sup>11</sup>, bleibt als Bestimmung von religiöser bzw. heiliger Tradition trotz historisch-kritischer Betrachtung bestehen. Jedenfalls wäre es naiv zu glauben, dass sich Gottes Wort durch historische Verortung relativieren würde. Die wirkungsgeschichtliche Verknüpfung und Aneignung göttlicher Rede in religiöser Tradition zeigt doch, dass der Glaube an göttliche Selbstmitteilung an den Menschen nicht derart einfach abzutun ist. An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass hier keineswegs einer blinden Übernahme historisch-kritischer Methode aus der bibelkritischen Tradition das Wort geredet werden soll. Es dürfte klar sein, dass die historisch-kritische Methode ein Set von Methoden und Kriterien in den Bibelwissenschaften darstellt, das in der Auseinandersetzung mit dem Textbefund der Bibel entstanden ist.<sup>12</sup> Auch für die Arbeit am Korantext ist es wichtig, vom Textbefund

---

10 Vgl. *Angelika Neuwirth*, *Der Koran als Text der Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

11 *Pieper*, *Tradition* (s. Anm. 5), 25.

12 Vgl. etwa *Uwe Becker*, *Exegese des Alten Testaments*, Tübingen 2005.

her eine kritische Methodologie zu entwickeln, die zwar ein Eingeständnis an die *prinzipientheoretische Fundierung*<sup>13</sup> historisch-kritischer Methode ist, aber nicht voreilig die Ergebnisse der Bibelkritik übernimmt.

## 5.1 Bibelwissenschaftliche Ansätze in der Islamwissenschaft

Nun stellt dieser Aufsatz keinen einsamen Aufruf zur Übernahme bibelwissenschaftlicher Methoden für die Untersuchung der frühislamischen Geschichte dar. Seit John Wansbrough<sup>14</sup> und Patricia Crone<sup>15</sup> hat die Islamwissenschaft diesbezüglich eine ganz eigene revisionistische Tradition entwickelt.<sup>16</sup> Neuerdings melden sich auch Bibelwissenschaftler zu Wort und fordern, wie etwa der Alttestamentler und Experte für die Prophetenbücher Karl-Friedrich Pohlmann, eine Übernahme der Erkenntnisse aus der historisch-kritischen Bibelwissenschaft für die Koranforschung.<sup>17</sup> Im Folgenden möchte ich kurz seinen Ansatz und dessen Anwendung vorstellen, um die Perspektiven und Grenzen einer kritischen Methode aufzuzeigen. Pohlmann ist einer der wenigen Bibelwissenschaftler, die nicht nur eine Adaption der historisch-kritischen Me-

- 
- 13 Unter *prinzipientheoretischer Fundierung* verstehe ich grundlegende philologische, textwissenschaftliche, sprachphilosophische und historische Prinzipien, die bei der Entwicklung der historisch-kritischen Methode als Kanon (Textkritik, Literarkritik, Formkritik usw.) maßgeblich waren. Als Beispiel für ein solches Prinzip könnte man folgendes *überlieferungsgeschichtliche Prinzip* nennen: Die Überlieferung eines Textes *kann* zu absichtlichen und unabsichtlichen Veränderungen des Textbestandes führen, die sich im Nachhinein als solche rekonstruieren lassen. Wichtig ist, dass dieses Prinzip die *Möglichkeit* einer Textveränderung und nicht ihre *Wirklichkeit* behauptet.
- 14 Vgl. *John Wansbrough*, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London 1977; *ders.*, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.
- 15 Vgl. *Patrica Crone/Michael Cook*, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977; *Patricia Crone*, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Oxford 1987.
- 16 Für einen guten Überblick über die Methodendiskussion in der Islamwissenschaft vgl. *Fred M. Donner*, *Modern Approaches to Early Islamic History*, in: *Chase F. Robinson* (Hg.), *The New Cambridge History of Islam. Volume I: The Formation of the Islamic World. Sixth to Eleventh Centuries*, New York 2010, 625–647.
- 17 Vgl. *Karl-Friedrich Pohlmann*, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt 2012.

thode für die muslimische Tradition fordern, sondern diese auch selbst im Blick auf den Koran anwenden. Daher erweist sich die exemplarische Auseinandersetzung mit seinen Positionen als sinnvoll.

## 5.2 Der Koran als alttestamentliches Prophetenbuch

Der methodische Ansatz von Pohlmann beruht insbesondere auf einem forschungsgeschichtlichen Vergleich der alttestamentlichen Prophetenbuchforschung und der islamwissenschaftlichen Koranforschung. Als ausgewiesener Kenner der alttestamentlichen Prophetenbücher kommt Pohlmann nach einem Vergleich beider Forschungstraditionen zu folgendem Urteil: »a) Ähnlich wie die lange Zeit verbreitete Einschätzung, dass die atl. Prophetenbücher jeweils überwiegend authentisches Textgut des betreffenden Propheten wiedergeben [...], gilt für eine Mehrheit von Spezialisten der derzeitigen Koranforschung immer noch, dass der Koran lediglich die authentische Verkündigung Mohammeds und somit keinerlei anderweitig redaktionell erstelltes Textgut enthalten kann. b) Hier wie dort wurden das Vorkommen und die Problematik von Texten mit unterschiedlicher oder gar widersprüchlicher Aussagerichtung damit erklärt, dass dergleichen Spannungen mit der Entstehung dieser Texte in zeitlich auseinanderliegenden, unterschiedlichen Wirkungsphasen und entsprechend neu darauf abgestimmten Verkündigungsanliegen des Propheten zusammenhängen. c) Hier wie dort orientierte man sich an dem von der jeweiligen Tradition vorgegebenen Zeitrahmen der prophetischen Verkündigungstätigkeit.«<sup>18</sup> Entsprechend diesem forschungsgeschichtlichen Befund fordert nun Pohlmann eine Übernahme der Kriterien für literarkritische Textscheidungen aus der bibelwissenschaftlichen Forschung zu den Prophetenbüchern. Man müsse also »theologisch-dogmatische Prämissen« und chronologische Angaben der muslimischen Tradition ablegen und folgendes Kriterium für den Textwachstum des Korans in Anschlag bringen: »Ein Text, dessen Analyse eindeutig zeigen kann, dass sein Abfassungsgrund und die Art seiner Verklammerung im koranischen Kontext allein aus dem Anliegen resultieren, bereits literarisch vorgegebene koranische Textanteile aufzunehmen und dazu sie ergänzend sowie neuakzentuierend und korrigierend gleichsam eine theologisch weiter reflektierte Neuauflage zu schaffen – ein derart literarisch konzipiertes, ja kompliziertes Textgebilde müsste als ein Ergebnis von im eigentlichen Sinne redaktioneller Arbeit an vorgegebenem korani-

---

18 Ebd. 51.

schem Textgut eingestuft werden, für das nicht mehr ein Prophet und Verkündiger Mohammed als verantwortlich in Frage kommen kann.«<sup>19</sup> Als text- und redaktionsgeschichtlich komplexe Phänomene stuft Pohlmann das »Prinzip der Wiederaufnahme«<sup>20</sup> und »Textvorschaltungen und Theologisierung älteren Textguts«<sup>21</sup> ein. Ersteres meint eine Technik der Textergänzung, bei der man nach Hinzufügung des Zusatzes die ursprüngliche Aussage wiederholt, damit der Lesefluss nicht unterbrochen wird. Letzteres meint Textergänzungen am Anfang eines Buches oder Kennzeichnungen eines Abschnittes, um Aussagerichtung und Wertigkeit des Textes zu beeinflussen, z. B. dann, wenn man einen Text als Rede Gottes deklariert.

### 5.3 Koranische Verse über Jesus und Maria als Anwendungsbeispiel

Pohlmann gibt nun mehrere Anwendungsbeispiele für seine Methode und behandelt unter anderem koranische Verse über Jesus und Maria.<sup>22</sup> Dabei stellt er bei der Untersuchung von Versen mit Aufzählungen von Propheten fest, dass Jesus als Prophet und Gesandter eingestuft wird und ihm neben Abraham, Moses und Muhammad eine besondere Würdigung zuteilwird.<sup>23</sup> Allerdings seien vor allem diejenigen Verse von besonderer Relevanz, die auf eine Verhandlung christlicher Auffassungen über Jesus hindeuten. Deshalb widmet er sich dem Themenkomplex »Maria und die jungfräuliche Geburt und Geist Gottes«, da hier christlich gefärbte Termini wie Geist (*rūḥ*) und heiliger Geist (*rūḥ al-quḍus*) von Bedeutung sind.<sup>24</sup>

Als früheste Verse zu dieser Thematik setzt er Sure 66,12 und 21,91 an, in denen vom Einhauchen des Geistes in Maria (*fa-nafaḥnā fīhi/fihā min rūḥinā*) die Rede ist.<sup>25</sup> Pohlmann weist in diesem Zusammenhang auf koranische Verse hin, in denen in Bezug auf die Erschaffung des Menschen vom Einhauchen des Geistes die Rede ist, und meint, dass auch im Falle Marias der Leben schaffende Geist gemeint sei, der zur

---

19 Ebd. 53.

20 Vgl. ebd. 46.

21 Vgl. ebd. 46 f.

22 Vgl. ebd. 168–186.

23 Vgl. ebd. 170.

24 Vgl. ebd. 170 ff.

25 Vgl. ebd. 173.

jungfräulichen Geburt führe.<sup>26</sup> Bei der »Konzipierung« dieser Verse habe man noch keine Gefahr gesehen, diese Aussagen auf eine Gottessohnschaft von Jesus hin misszuverstehen.<sup>27</sup> Letzteres habe man erst in späterer Zeit befürchtet, weshalb in nachfolgenden Versen zu Marias jungfräulicher Geburt und das Wirken Jesu der Verweis auf den Geist Gottes modifiziert werde oder gänzlich entfallende. So werde in den Versen 19,16–21 und 5,110 zwar auf den Geist Gottes oder Heiligen Geist Bezug genommen, jedoch habe dieser dort eine andere Funktion.<sup>28</sup> In einem Fall werde der Geist Gottes zu einem Gesandten Gottes und im anderen Falle werde Jesus selbst durch den Heiligen Geist gestärkt. In späteren Texten zu diesem Themenkomplex (19,34–36; 3,42–51) fehle der Verweis auf Gottes Geist gänzlich.<sup>29</sup> Im Folgenden vergleicht Pohlmann die beiden Geburtsgeschichten von Jesus (19,16–33; 3,42–51) und versucht nachzuweisen, dass der »Verfasser« von der Geburtsgeschichte in der Sure 3,42–51 Kenntnis von der Geburtsgeschichte in der Sure 19,16–33 hatte und dabei den Vers 110 aus der Sure 5 bei seiner Abfassung mit berücksichtigt.<sup>30</sup> Die jeweilige literarische Abhängigkeit von Versen versucht Pohlmann durch inhaltliche Auslassungen, Wiederholungen und Umformulierungen von Versen nachzuweisen und kommt dabei zum Schluss, dass die Verse 3,33–51 die jüngsten zu diesem Themenkomplex sind. Die Verfasser dieser Sure müssten aus dem Kreis späterer christlicher Konvertiten stammen und seien bemüht, »christliche Traditionselemente eben auch als Elemente koranischen Textgutes«<sup>31</sup> auszuweisen. Da sich die Geburtsgeschichte in der Sure 3 auch näher an christlichen Vorlagen (Lukasevangelium/Protevangelium des Jakobus) orientiere, werde es wahrscheinlicher, dass hier Autoren mit Kenntnis der christlichen Tradition am Werke waren.<sup>32</sup> Es sei zudem ausgeschlossen, dass diese Verfasser zu Lebzeiten des Propheten tätig waren.<sup>33</sup>

---

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd.

28 Vgl. ebd. 175.

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. ebd. 176 ff.

31 Ebd. 185.

32 Vgl. ebd. 179 f.

33 Vgl. ebd. 184.

## 5.4 Koranische Textgattung und Surechronologie

Pohlmanns Arbeit ist ein sehr engagierter und ambitionierter Versuch, Methoden der alttestamentlichen Forschung für den Koran nutzbar zu machen. Allerdings ist sein Ansatz mit etlichen Problemen behaftet. So handelt es sich bei seiner forschungsgeschichtlichen Grundthese, dass die Koranwissenschaft und die alttestamentliche Wissenschaft zu den Prophetenbüchern problemgeschichtlich vor denselben Schwierigkeiten standen, um einen *Hysteron-Proteron*. Denn ihr liegt die implizite These zu Grunde, dass es sich beim Koran um dieselbe Textgattung wie bei alttestamentlichen Prophetenbüchern handelt. Doch Pohlmann nimmt keine gattungskritische Untersuchung des Korans vor, sondern geht einfach davon aus, dass der Koran zur Textgattung des Prophetenbuches gehört.

Auch mangelt es seiner Arbeit an einer formkritischen Einordnung der koranischen Gattung Sure. Er scheint zwar davon auszugehen, dass man nicht von der Sure als kompositorische Grundeinheit des Korans ausgehen kann, jedoch rechtfertigt er diese These nicht. Dabei hat vor allem Angelika Neuwirth gezeigt, dass man von der Sure als integraler Grundeinheit des Korans ausgehen muss.<sup>34</sup> Pohlmann verwirft hier aber den traditionellen Rahmen einer Chronologie und Einteilung des Korans in Suren mit dem Verweis auf »theologisch-dogmatische Prämissen«. Leider erweist sich sein Vorgehen selbst als dogmatisch, weil er sich nicht kritisch mit sehr profilierten Ansätzen zu einer koranischen Chronologie auseinandersetzt. So weist etwa Nicolai Sinai nach, dass eine rein typologische Einteilung der koranischen Suren nach formalstilistischen Kriterien sehr gut mit den Rahmendaten der Chronologie und Topographie der muslimischen Tradition zusammenpasst.<sup>35</sup> Dabei zeigt er auch auf, wie sich Fortschreibungsphänomene am koranischen Text im Rahmen der Verkündigung des Propheten Muhammad situieren lassen. Angelika Neuwirth konnte hier für die koranischen Suren den rituellen Sitz im Leben explizieren.<sup>36</sup> Pohlmann verweist zwar auf die Ansätze von Neuwirth und Sinai, setzt sich aber nirgendwo mit diesen kritisch auseinander. Die Reziprozität koranischer Verse und die koranische Intertextualität lassen sich seiner Meinung nach nur durch unterschiedliche Verfasser und redaktionelle Arbeitsstufen erklären. Pohl-

---

34 Vgl. *Neuwirth*, Koran (s. Anm. 10), 276–331.

35 Vgl. *Nicolai Sinai*, Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden 2009, 65–73.

36 Vgl. *Neuwirth*, Koran (s. Anm. 10), 350–388.

mann hält hier nicht die hohen Standards literarkritischer Arbeit ein, indem er die formkritische Analyse von Sureen völlig übergeht und den Koran zu einem Steinbruch von Versen macht, die man im Prinzip beliebig nach einem bestimmten *Hintergrundscenario* zusammensetzen kann. Letzteres besteht bei ihm aus der Annahme, dass es so etwas wie eine Grundkonzeption koranischer Theologie gibt und dass später konvertierte Christen ihre Glaubensvorstellungen an diese Theologie anpassen und im Text eintragen.<sup>37</sup> Würde ich nun hypothetisch von dem Hintergrundscenario ausgehen, dass der Islam aus einer christlichen Sekte entstanden ist, dann könnte ich eine ganz andere Chronologie der von Pohlmann behandelten Verse anbieten, die die Wechselbeziehung der Verse berücksichtigt und nicht weniger überzeugend wäre. Entsprechend könnte ich argumentieren, dass die Geburtsgeschichte in Sure 3 die älteste Version sei, da sie näher an christlichen Vorlagen zu sein scheint und sämtliche Rückbezüge zur Geburtsgeschichte in Sure 19 in umgekehrter Weise zu verstehen seien.

Es ist schlussendlich wichtig zu verstehen, dass ein forschungsgeschichtlicher Vergleich für einen Transfer von Kriterien nie ausreichend sein kann. Nur eine am Textbefund des Korans entwickelte Kriteriologie kann auch überzeugende Ergebnisse liefern.

## 5.5 Koranische Theologie im Diskurs

Insgesamt ist zu kritisieren, dass Pohlmann dem Koran *als Ganzes* keine genuine und eigenständige Theologie einräumt, die mit der Verkündigung des Propheten immer schon im Diskurs mit Nachbarreligionen stand. Der Koran ist dann bei ihm nicht eine Stimme im Diskurs der Religionen der Spätantike, sondern ein über Jahrzehnte und Jahrhunderte entstandenes Amalgam theologischer Neuinterpretationen heute nicht mehr identifizierbarer Gruppen. Damit wird es auch schwer, im koranischen Text von vornherein exegetische Strategien wie *Entallegorisierungen* und *Typologien* festzustellen.<sup>38</sup> Für Muslime ist es selbstverständlich, dass sich Gottes Offenbarung an den Propheten in einer geschichtlichen Situation ereignet, in der der Prophet und seine Gemeinde sich mit den Nachbarreligionen auseinandersetzen.

---

37 Vgl. Pohlmann, Koran (s. Anm. 17), 185.

38 Vgl. Neuwirth, Koran (s. Anm. 10), 573–595.

## 6. Verschiedene Deutungshorizonte – historisch-kritische Methode und historische Kontextualisierung

Es ist bedauerlich, dass bislang Muslime nicht selbst aktiv bei der Adaption einer historisch-kritischen Methode für die Koranforschung beteiligt sind. Denn als Subjekt einer Tradition, in der der Koran der zentrale und heilige Text ist, verfügen sie über eine *naturwüchsige Deutungshoheit* über den Text. Damit ist gemeint, dass nur Muslime auf eine jahrhundertelange Deutungstradition des koranischen Textes zurückblicken können und in einer Art und Weise für den Korantext sensibel sind, wie es kein Nichtmuslim sein kann. Insbesondere Muslime können die offenbarungstheologische Implikation einer solchen Adaption explizieren und problematisieren. Und nur Muslime können eine Kontinuität der Ergebnisse einer Anwendung historisch-kritischer Methode und der eigenen Deutungstradition herstellen. Aber jede Tradition hat auch einen blinden Fleck. Die Kehrseite dieser naturwüchsigen Deutungshoheit ist ein *Deutungsdefizit*. Denn die Wirkmächtigkeit der eigenen Tradition kann manchmal den Blick für vergessene und verdrängte Tradition verstellen. Deshalb ist es sehr wichtig, dass auch Nichtmuslime wie Pohlmann am koranischen Text arbeiten und zu kritischen Gesprächspartnern für Muslime werden.

Zum Schluss möchte ich in Bezug auf mögliche Missverständnisse ausdrücklich darauf hinweisen, dass mir natürlich bewusst ist, dass die Literaturgattungen von *Sīra*, *Ḥadīṭ*, *Tafsīr*, *Asbāb an-Nuzūl* (Offenbarungsanlässen) und *Nash* (Abrogationslehre) ein dezidiert historisches Interesse haben und dass die islamische Kultur natürlich ein Geschichtsbewusstsein hat und immer hatte. Die historisch-kritische Methode verlangt aber keine historische Relativierung oder reine Kontextualisierung, sondern fordert zunächst eine spezifische Zurückhaltung (*epoché*): Es gilt, sich zunächst einmal von den Angaben und Deutungen der eigenen Tradition frei zu machen und den koranischen Text als *muḶlaf* (Korankodex) wie jeden anderen historisch-profanan Text zu behandeln. Man muss sich also heuristisch zunächst eingestehen, dass der Koran religions- und profangeschichtliche Bezüge hat, die von der eigenen Tradition verdeckt werden, weil eben die eigene Tradition geschichtstheoretisch gar nicht zwischen Profangeschichte und Heilsgeschichte unterschieden hat. Ebenso gilt es, auf den koranischen Text historische Analysemethoden anzuwenden, die auch in historischen Wissenschaften Anwendung finden.

Es wäre ein Anachronismus zu behaupten, dass in der muslimischen Tradition in dieser Art und Weise *historisch-kritisch* gearbeitet wurde. Auf keinen Fall möchte ich in Frage stellen, dass diese Art der methodischen Arbeit an einem Text, der für einen selbst als Gottes Offenbarung gilt, eine große Herausforderung darstellt. Aber wer der Überzeugung ist, dass der Koran das Wort Gottes ist, der wird sich einer solchen Zugangsweise zum Text nicht verschließen. Vor allem dann nicht, wenn diese Zugangsweise weitere Sinndimensionen des Textes aufdecken kann. Allerdings würde für eine Anwendung der historisch-kritischen Methode auf den Koran dasselbe gelten, was Uwe Becker bezüglich ihrer Verwendung in der biblischen Tradition feststellt: »Die Exegese ist also eine *notwendige* Bedingung des Textverstehens, aber gewiß keine *hinreichende*. So sind auch die Grenzen der historisch-kritischen Methode offenkundig: Sie erschließt als solche noch nicht die *Wahrheit* der biblischen Texte.«<sup>39</sup>

---

39 Becker, Exegese (s. Anm. 12), 5.

# Beobachterbericht zum Forum:

## Tradition und Traditionskritik

Hakki Arslan

Ziel dieses thematischen Forums war es, Mechanismen der Traditionskritik in den beiden Religionen aufzuzeigen und für den heutigen Diskurs fruchtbar zu machen. Dem lag die Annahme zugrunde, dass in der Vor-moderne Verschiebungs-, Umdeutungs- und Kritikvorgänge von religiösen Traditionen möglich waren, die manchmal erst das Fortbestehen einer Tradition ermöglichten.

Die beiden Beiträge waren unterschiedlich konzipiert und bezogen sich auf unterschiedliche Beispiele. Sowohl die koranische Kritik am christlichen Gottesbild, die Kattan behandelt, als auch Ghaffars leidenschaftliche Verteidigung und Befürwortung einer historisch-kritischen Methode für die heiligen Texte des Islams orientieren sich an Angelika Neuwirths Thesen zum spätantiken Kontext des Korans. Dieser interreligiöse Ansatz mit methodologischen Anleihen und theologiegeschichtlichen Schnittstellen passte sehr gut zum Gesamtkonzept der Tagung, in der es auch um die wechselseitige Beeinflussung religiöser Traditionen im Islam und Christentum ging.

### 1. Traditionskritik im Unterschied zu interreligiöser Kritik

Assaad Kattan wählt als erstes Beispiel die koranische Kritik am christlichen Gottesbild, welche er als Traditionskritik bewertet. Er zieht die Bilanz, dass »Kritik auch eine neue Traditionslinie inaugurieren kann«. Dieses Beispiel scheint mir jedoch – im Unterschied zum sehr instruktiven zweiten Beispiel, der modernen Debatte über die Frauenordination in der orthodoxen Kirche – im Blick auf die Fragestellung des Forums nur teilweise angemessen zu sein. Die koranische Kritik am Christentum zeigt zwar, dass sich verschiedene religiöse Traditionen aufeinander beziehen und in Abgrenzung zueinander entwickeln, aber nicht, wie

diese Kritik seitens des Christentums aufgenommen und innerhalb der Tradition bewertet wird.

Auch wenn der spätantike Kontext und die gemeinsame monotheistische Tradition diesem Beispiel eine gewisse Sinnhaftigkeit verleihen, erscheint es mir nicht ganz plausibel, denn nach diesem Muster ließe sich im Prinzip jede neue Religion, religiöse Strömung oder Gruppierung als Ergebnis einer Traditionskritik bezeichnen. Da aber der Koran nicht nur das Christentum, sondern auch einige andere Religionen seines Umfeldes kritisiert und es überhaupt nichts Außergewöhnliches ist, dass unterschiedliche Religionen aneinander Kritik üben, scheint hier der Begriff »Traditionskritik« in einer allgemeinen Bedeutung verwendet zu sein, die sich nicht von anderen Formen interreligiöser Kritik unterscheidet. Es wäre deshalb spannend, anhand von Beispielen zu zeigen, wie das Christentum in der Vormoderne innerhalb der eigenen Tradition mit Traditionskritik – etwa zwischen Protestanten und Katholiken – umgegangen ist und wie sich so neue interne Traditionslinien entwickelt und verändert haben. So verstanden würde man nur eine solche Kritik als Traditionskritik bezeichnen, die sich dieser Tradition zugehörig versteht und bewusst in ihren Grenzen verbleiben möchte.

Im Folgenden möchte ich anhand eines Beispiels aus der islamischen Theologie zeigen, wie eine Tradition durch interne Traditionskritik relativiert, aber weiterhin als Tradition bewahrt wurde: Bis in das 6. Jahrhundert der Hidschra galt die Annahme, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, als ein Dogma im Bereich des *kalām*. Die Zeitlichkeit der Schöpfung und dementsprechend der Kausalitätsbeweis (*ḥudūt*) wurde als Beweis für die Existenz Gottes gesehen. Die Behauptung, dass die Schöpfung ewig sei und nicht aus dem Nichts erschaffen wurde, stufte al-Ġazzālī (gest. 505/1111), dieser Denktradition angehörig, folglich als Unglaube ein. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) hingegen kann ausgehend vom Kontingenzbeweis Gottes im 13. Jahrhundert sagen, dass man wohl von der Ewigkeit der Materie reden könne, ohne dabei Gott als Schöpfergott leugnen zu müssen. Der Kontingenzbeweis besagt einfach, dass es ein notwendig Seiendes geben muss, also Gott, welches die Existenz des Universums ermöglicht. Diese Ermöglichung müsse nicht unbedingt in der Zeit geschehen, sondern sei auch in der Ewigkeit denkbar. Die Materie könne demnach von Ewigkeit her existieren, insofern als ihre Existenz von Gott abhängt.<sup>1</sup>

---

1 Vgl. *Veysel Kaya*, Alemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocasade'nin Yeri [Hoğazādas Rolle im Disput über die Ewigkeit der Welt], in: *Tevfik*

Dementsprechend dürfte jemand, der die Ewigkeit der Materie befürwortet und die Schöpfung aus dem Nichts ablehnt, nicht als Ungläubiger betrachtet werden. Diese neue Sicht auf die Gottesbeweise, die Fahr ad-Dīn ar-Rāzī von Ibn Sīnā (gest. 428/1037) übernommen hat, setzte sich auch in der *kalām*-Tradition durch – etwa bei Kamalpašazāda (gest. 940/1534), Hoğazāda Muşliḥ ad-Dīn (gest. 893/1488) oder Ğalāl ad-Dīn ad-Dawwānī (gest. 908/1502).<sup>2</sup> Zwar war die Kausalitätstheorie weiterhin vorherrschend, aber nach ar-Rāzī war die Kontingenztheorie als gleichberechtigte Alternative möglich, und Ğazzālīs Vorwurf des Unglaubens an die Philosophen wurde somit relativiert.<sup>3</sup>

Kattan geht auch auf nachkoranische Entwicklungen in Bezug auf das Verständnis der koranischen Rede von Jesus als »Wort Gottes« und die Kreuzigung ein. Kattan formuliert: »In vielerlei Hinsicht hat die spätere islamische Theologie z. B. Positionen des Korans radikalisiert und verhärtet.« Inwiefern es sich hier um eine Radikalisierung und Verhärtung koranischer Aussagen durch die islamische Theologie handelt, bleibt aber unbeantwortet.

## 2. Die historisch-kritische Methode als Traditionskritik

Zishan Ghaffar versucht in seinem Beitrag zu zeigen, dass die historisch-kritische Methode eine Form der Traditionskritik sein kann, die neue Chancen und Möglichkeiten für die islamische Theologie eröffnet. Ghaffar geht wie Kattan von einem dynamischen Traditionsbegriff aus. Demnach habe es in der islamischen Tradition schon immer Veränderungen und neue Grenzziehungen gegeben, weshalb Traditionskritik für die islamische Theologie nichts Fremdes sei. Als Beispiel nennt er die Kritik al-Ĝazzālīs an den Philosophen in seinem Werk »Tahāfut al-falāsifa«, das Ghaffar als »Rekonfiguration von Glaubensüberzeugungen

---

*Yücedoğru/Orhan Koloğlu/Murat Kılavuz/Kadir Gömbeyaz* (Hg.), International Symposium on Khojazada, Bursa 2011, 253 f.

2 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass in der späteren *kalām*-Tradition nicht immer scharf zwischen den einzelnen Richtungen zu trennen ist. Die genannten Autoren nahmen schon fast eine irenische Haltung ein. In vielen Fragen folgten sie der Schule ar-Rāzīs (*aš'arī*), wobei sie formal der māturīditischen Schule angehörten. Dies zeigt, dass sich zu der Zeit bereits gemeinsame »über-schulische« Positionen formierten und dass die Kontingenztheorie unabhängig von der Schulzugehörigkeit Anhänger fand.

3 Vgl. *Kaya*, Alemin (s. Anm.), 266.

in philosophischem Gewand, also eine Grenzziehung religiöser Überzeugungen gegenüber philosophischer Dogmen bezeichnet«. Von daher bedeutet für ihn Kritik nicht »Ablehnung« oder »Destruktion«, sondern »Grenzbestimmung«.

Auch in der Diskussionsrunde betonte Ghaffar die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Methode, die er wie folgt konkretisiert: »Die Geburt des Islams, die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, beginnt geradezu mit einem traditionskritischen Impetus. Nicht zuletzt eine historisch-kritische Methode kann diese Sinndimension des koranischen Textes als Verkündigung aufdecken und somit ganz neue Impulse für eine islamische Theologie geben.«<sup>4</sup> Hier ist jedoch nicht ganz klar, wo das fundamental Neue liegt. Dass im Koran Kritik an Christentum und Judentum enthalten ist, ist ja auch der islamischen Tradition nicht fremd. Der Mehrwert liegt m. E. nur in einer genaueren Identifizierung der einzelnen Kritikpunkte und der Methode der Kritik. Unklar ist jedoch, wie daraus ein ganz neuer Impuls für die islamische Theologie entstehen soll. Als Rahmen dafür formulierte Ghaffar, dass die historisch-kritische Methode aus der Bibelkritik nicht kritiklos übernommen werden dürfe, sondern entsprechend dem Textbefund des Korans eine eigenständige Herangehensweise entwickelt werden müsse.

Ghaffar geht in seinem Beitrag treffend auf die Bedenken vieler Muslime hinsichtlich der Verwendung der historisch-kritischen Methode und die politischen und ideologischen Konnotationen ein, die mit diesem Begriff zusammenhängen. Wie die historisch-kritische Methode am Koran nicht funktionieren kann, zeigt Ghaffar am Beispiel des Alttestamentlers Friedrich Pohlmann, der versucht, Ergebnisse der Bibelkritik unverändert auf den Korantext zu übertragen, wobei ihm gravierende methodologische Fehler unterlaufen.

Im Rahmen der Diskussion wurden zahlreiche Fragen zum genauen Verständnis der historischen Methode gestellt. Verstehe man darunter die historische Kontextualisierung und Verortung von heiligen Texten, so habe auch die islamische Tradition zahlreiche Ansätze und Methoden entwickelt, die den historischen Sinn von Texten erarbeiten. Ghaffar betonte jedoch, dass es einen wesentlichen Unterschied zwischen der

---

4 Zu Beispielen für die Anwendung historisch-kritischer Methode in der Koranexegese vgl. *Felix Körner*, Der Koran ist mehr als die Aufforderung, anständig zu sein. Hermeneutische Neuansätze zur historisch-kritischen Auslegung in der Türkei, in: *Thorsten Gerald Schneiders* (Hg.), *Islamverherrlichung*. Wenn die Kritik zum Tabu wird, Wiesbaden 2010, 29–44.

historischen Kontextualisierung von Texten und der historisch-kritischen Methode als solcher gebe, die weit über eine Kontextualisierung hinausgeht. »[W]er der Überzeugung ist, dass der Koran das Wort Gottes ist, der wird sich einer solchen Zugangsweise zum Text nicht verschließen«, so Ghaffar.

Eine historisch-kritische Methode, wie sie von Angelika Neuwirth angewendet und von Zishan Ghaffar befürwortet wird, hat allerdings die Konsequenz, dass die 1400-jährige Wissenschaftstradition der islamischen Theologie ausgeblendet wird, da davon ausgegangen wird, dass die Exegesetradition die ursprünglich dynamische Sinndimension des Korans verdeckt habe und man nur durch die Ausblendung dieser Tradition die ursprüngliche Form des Korans wieder aufdecken könne. Jedoch ist diese Exegesetradition, selbst wenn sie von der ursprünglichen Form abweichen sollte, Teil der anerkannten muslimischen Identität und des historischen Islams geworden. Eine Theologie lebt von ihrer Tradition, zu der sie sich in Relation zu setzen hat und mit der sie sich auseinandersetzen sollte. Daher ist die historisch-kritische Methode durchaus ein lohnenswertes Unterfangen. Mindestens ebenso spannend wäre aber auch zu erforschen, warum sich die islamische Tradition wie entwickelt hat.

### 3. Fazit

Beide kritiktheoretischen Vorträge haben den Verdienst, auf höchst interessante Forschungsfelder sowie den Bedarf einer Schärfung der Begriffe hinzuweisen. Sie zeigen die Diskursivität und Flexibilität von Traditionen auf und verdeutlichen, wie dadurch Wechselwirkungen und Verschiebungen entstehen können. Es hat sich jedoch auch herausgestellt, dass die beiden Kernkonzepte in den Vorträgen, nämlich Traditionskritik und historisch-kritische Methode, bei einer zu allgemeinen Verwendung zu Unklarheiten führen können und deshalb einer engeren Eingrenzung bedürfen.

V.

Denkwege und Methoden



# Gibt es eine theologische Methode?

## Autoritätsverweis, Schrift- und Vernunftbeweis in der muslimischen Gelehrsamkeitstradition

Amir Dziri

Nach der ausgiebigen Beschäftigung mit den Denominationen für die jeweiligen Fächer und Themenfelder der islamischen Theologie sowie der Organisation der Lehrstühle und des Lehrbetriebs in Deutschland kommen in jüngster Zeit vermehrt Anfragen zur Methodenfrage in der islamischen Theologie auf.<sup>1</sup> Wie soll die islamische Theologie im akademischen Betrieb gelehrt werden? Gibt es spezifische Merkmale einer islamischen Scholastik, die bei der Formulierung von wissenschaftlichen Methoden-Katalogen Berücksichtigung finden müssen? Wie binnen-spezifisch darf eine Methode sein, oder gibt es überhaupt so etwas wie eine »Theologische Methode«? Wie »offen« oder »geschlossen« darf sich der Methoden-Diskurs der (islamischen) Theologie im akademischen Rat der Wissenschaften bewegen? Die Beantwortung derlei aktueller Fragen fällt den Beteiligten äußerst schwer. Grund dafür ist, dass es auf der einen Seite noch keine erprobte und etablierte muslimische Tradition der akademischen Herangehensweise in Deutschland gibt und dass auf der anderen Seite der autochthon muslimische wissenschafts-theoretische Diskurs bislang sowohl aus islamwissenschaftlicher als auch binnen-theologischer Sicht in keiner Weise adäquat erschlossen wurde. Unsere Kenntnisse der wissenschafts-theoretischen Diskurse muslimischer Gelehrsamkeitstradition sind rudimentär. Der folgende Beitrag widmet sich daher dem Versuch, den wissenschafts-theoretischen Diskurs muslimischer Gelehrsamkeit vom 9.–11. Jahrhundert, speziell die Frage nach der Evidenzhaftigkeit verschiedener Beweisformen in religiösen Argumentationen, nachzuzeichnen und dadurch Impulse für den gegenwärtigen Forschungsbedarf islamischer Theologie in Deutschland freizusetzen.

---

1 Vgl. Marco Schöllner/Mouhanad Khorchide (Hg.), *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und islamischer Theologie*, Münster 2012.

## 1. Zum Vorverständnis von »gelebter« und »gelehrter« Religiosität

In der historischen Entwicklung der islamischen Scholastik<sup>2</sup> spielte die Frage nach der Möglichkeit der Herleitung von Wissensgütern zu jeder Zeit eine herausgehobene Rolle. Das Spektrum reichte von einer grundsätzlichen Infragestellung scholastischer Theologie, insofern zu erörtern war, welches Ziel die scholastische Theologie überhaupt verfolge oder welchen Gegenstandsbereich sie zu formulieren habe, bis hin zur Auseinandersetzung mit einzelnen methodischen Verfahren und ihren Möglichkeiten, Wissensgut zuverlässig generieren zu können. Ähnlich der Frage nach der Zugehörigkeit des Glaubens in eine alle Wissenschaften vereinende Universität im 13. Jahrhundert des lateinischen Mittelalters entsteht auch im Zuge der explosionsartigen Akademisierung der islamischen Wissenschaften vom 9. bis 11. Jahrhundert ein Konflikt darüber, ob der Glaube akademisch fassbar und ob die Scholastik dann das Mittel seines Ausdruckes sei. Für das Christentum überantwortet Thomas von Aquin – nicht ohne Widerstand – die althergebrachte *sacra doctrina* einer akademisch an den Universitäten betriebenen *theo-logia*, wenngleich er nicht eine deckungsgleiche Überführung des Frömmigkeitsglaubens in die scholastische Theologie vorsieht, sondern von einer »doppelten Wissenschaft« im Hinblick auf den Glauben spricht.<sup>3</sup> Im 9. Jahrhundert begegnet die muslimische Gelehrsamkeit derselben Fragestellung: Die althergebrachte Auffassung vom Frömmigkeitsglauben als *dīn* wird durch den zunehmend scholastisch betriebenen *‘ilm al-kalām* oder den *‘ilm uṣūl ad-dīn* herausgefordert.

Trotz aller Versuche, sich dieser Entwicklung zu verwehren, sowohl im christlichen als auch im islamischen Kontext, war der Siegeszug der scholastischen Theologie nicht aufzuhalten. Selbst das, was unter anderen Tilman Nagel im 11. und 12. Jahrhundert als die Wiederkehr der »neuen Frömmigkeit« durch die Aschariten im Hinblick auf den Islam

---

2 Der Begriff »islamische Scholastik« meint die akademische Systematisierung islamischer Wissensbestände sowie die Herausbildung bestimmter Argumentations- und Beweisstrukturen, so wie sie sich vornehmlich vom 9.–11. Jahrhundert in den muslimischen Gelehrsamkeitsdiskursen zugetragen haben. Der Begriff ist nicht an eine bestimmte fachliche Disziplin der islamischen Wissenschaften gebunden, sondern meta-disziplinär.

3 Vgl. Peter Neuner, Die Theologie im Diskurs der Wissenschaften, in: Erwin Discherl/Christoph Dohmen (Hg.), Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte, Freiburg u. a. 2008, 355–360.

identifiziert,<sup>4</sup> ist nicht das Zurückdrängen der scholastischen Theologie, sondern gerade ein Beweis für ihren Bestand. Gerhard Endress formuliert hinsichtlich des Wirkens al-Ġazālīs zutreffend: »Auf der einen Seite lieferte er [al-Ġazālī; A. D.] philosophische Argumente gegen die Philosophie in die Hände ihrer Gegner. Auf der anderen Seite hellenisierte seine Widerlegung die Sprache der Theologie selbst; sie machte philosophische Konzepte und Argumente dem theologischen Diskurs verfügbar.«<sup>5</sup> Zwar erscheint das Beispiel al-Ġazālīs als speziell, weil im Verlauf der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie geschehen, jedoch ist der strukturelle Prozess absolut analog zu betrachten: Die Revision der scholastischen Theologie z. B. durch die hanbalitische Denkschule<sup>6</sup> ist eine systemische. Sie revidiert die methodischen Verfahren der scholastischen Theologie mit dem Argument, dass die elaborierten Verfahren der *mutakallimūn* (d. h. der muslimischen Theologen) methodisch nicht in der Lage seien, Evidenzen, d. h. wahrheitsfähige Aussagen zu begründen, und deshalb die scholastische Theologie in Gänze abgelehnt wird.

Der Gedanke des Thomas, hier von einer »doppelten Wissenschaft« zu sprechen, erscheint vorteilhaft, denn er benennt jene beiden Facetten der Religion, welche heute als die Begriffe der »gelehrten« und der »gelebten« Religion vor allem in religions-pädagogischen Werken differenziert werden.<sup>7</sup> Diese Differenzierung ist nützlich, weil sie elementar notwendige Bestandteile jeglichen religiösen Verständnisses benennt und zugleich die Komplementarität beider Bestandteile anzeigt. Das akademisierte Sprechen und Denken über Theologie richtet sich nicht gegen die gelebte Religiosität, sondern sie ergänzt sie dort, wo sie selbst der Handreichung bedarf, genauso wie umgekehrt die gelebte Religiosität die gelehrte Religiosität notwendig komplementiert – dies gilt meines Erachtens nach gleichermaßen für das Christentum wie für den Islam.

---

4 Vgl. *Tilman Nagel*, Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München 1988, 95–108.

5 *Gerhard Endress*, Die dreifache Ancilla. Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddin Al-Amidi, in: *Ulrich Rudolph/Dominik Perler* (Hg.), Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter, Leiden 2005, 119 f.

6 Das Sprechen von einer »hanbalitischen Denkschule« folgt dem Eindruck, dass im Umfeld des Wirkens Ibn Ḥanbals jene Geistesrichtung in der Theologie sich konstituiert, die gemeinhin unter dem unscharfen Begriff »Traditionalisten« subsumiert wird.

7 Vgl. *Clauß Peter Sajak*, Religion unterrichten. Voraussetzungen, Prinzipien, Kompetenzen, Seelze 2013, 133–138.

## 2. Die Interdependenz von Theologie und Methodik

Die Einführung in die Differenzierung von gelebter und gelehrter Religiosität führt zur eigentlichen Methodenfrage in der islamischen Scholastik. Hier muss zunächst festgestellt werden, was Methodik dem eigentlichen Sinne nach bedeutet. Methode meint ein Verfahren, mit dem aus einer Aussage anhand prozessualer Inferenzen eine neue Aussage generiert wird. Der Zweck des Verfahrens ist darin zu sehen, aus der Form des Verfahrens eine Evidenz abzuleiten, die die resultierende Aussage autoritativ stützt. Die Aussage »Die Straße ist nass« ist eine Behauptung, die weder in sich noch über eine äußere Evidenz verfügt. Durch die Verknüpfung mit der Subjunktion »weil«, welche einen kausalen Nebensatz einleitet, der Form nach »Die Straße ist nass, weil es zuvor geregnet hat«, erwächst nun eine zuvor nicht vorhanden gewesene Evidenz: Die Ursache »Regen« bewirkt die Konsequenz »Nässe«, die dann als Eigenschaft des Gegenstandes »Straße« begründet ausgesagt werden kann; es entsteht eine zusammengesetzte Argumentation, die dem Urteilsatz »Die Straße ist nass« Berechtigung erteilt.

Die Vielfalt und Komplexität der methodischen Herleitungen reicht von einfachen grammatischen Konnektoren bis hin zu mehrgliedrigen Deduktionen, Analogien und Syllogismen. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie aus der Form heraus Evidenz zu erzeugen streben. In wissenschaftlichen Untersuchungen wird gerade deshalb besonderen Wert auf die jeweils eingeschlagenen Verfahren gelegt, weil die Anerkennung der Evidenzhaftigkeit der angeführten Methode mehr oder weniger automatisch einer Anerkennung der damit einhergehenden Ergebnisse gleichkommt. Oder anders formuliert: Der schlimmste Vorwurf, der eine Wissenschaftlerin oder einen Wissenschaftler treffen kann, ist der, dass ihre/seine Methode nicht zielführend sei und in der Folge begutachtet wird, dass die verwendete Methode im Hinblick auf das formulierte Ergebnis keine Evidenz erbringt.

Methode, im Sinne der oben eingeführten Bedeutung als Herleitung eines Evidenzgrundes, reduziert sich nicht allein auf formelle oder empirische Beweisverfahren, sondern schließt dem hiesigen Verständnis nach jedwede Art der Heranführung an, durch welche eine Aussage autoritativ gestützt wird. Evidenzen können daher anders als durch formelle und empirische Verfahren angeführt werden, so zum Beispiel durch das Anführen von personellen Autoritäten oder hermeneutischen Argumentationen im schriftlichen Auslegungsbereich. Im Hinblick auf die Entwicklung einer unter Muslimen verbreiteten Wissenschaftsmentalität wird

hier die These vertreten, dass die größte Evidenzhaftigkeit der Autorität von Personen zugeschrieben wird, sodann formal-technischen Beweisverfahren, sodann hermeneutischen Auslegungen.

### 3. Autoritätsverweis, Schrift- und Vernunftbeweis

In der muslimischen Wissenschaftskultur stößt man permanent auf jene Argumentationsform, die in der Rhetorik als *argumentum ad verecundiam* bezeichnet wird, der sogenannte Autoritätsverweis.<sup>8</sup> Evidenz wird in dieser Verwendung dadurch aufgebaut, dass die Richtigkeit einer Aussage anhand der Anführung einer personalen Autorität belegt wird.<sup>9</sup> Diese Argumentationsform entspricht dem, was Hans-Peter Großhans als »Väter-Beweis« der christlichen Scholastik aufführt.<sup>10</sup> Es lässt sich hier die These formulieren, dass in der muslimischen Wissenschaftsmentalität der Berufung auf eine Autorität generell eine größere Beweishaftigkeit zugeschrieben wird als dem Vernunft- oder Schriftbeweis. Die Verfahren der Wissensvermittlung innerhalb der muslimischen Gelehrsamkeit weisen zu jeder Zeit darauf hin, dass die personale Autorität das zentrale Instrumentarium gewesen ist, um Evidenzen zu erzeugen und Behauptungen, Meinungen und Positionen autoritativ zu belegen.

Im Hinblick auf den Schriftbeweis, d. h. der Evidenzbegründung durch textuelle Referenz, formuliert Großhans, dass dieser »im Argumentationsverfahren der Theologie des ersten Jahrtausends des Christentums dominiert«<sup>11</sup>. Die Auffassung, dass der Schriftbeweis in Kulturen mit schriftlichen Offenbarungen die erste Quelle von Autoritätsbegründungen sei, herrscht nahezu einhellig und wird von vielen Wissenschaftlern auch für den Islam angenommen.<sup>12</sup> Im Hinblick auf den Islam soll darauf hingewiesen sein, dass eine genauere Differenzierung vonnöten ist

---

8 Vgl. Gert Ueding/Bernd Steinbrink, Grundriß der Rhetorik. Geschichte. Technik. Methode, Stuttgart/Weimar 2011, 243–249.

9 Vgl. Mohammad Gharaibeh, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: Hansjörg Schmid/Amir Dziri/ders./Anja Middelbeck-Varwick (Hg.), Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg 2014, 60–77.

10 Siehe den Beitrag von Hans-Peter Großhans in diesem Band.

11 Siehe den Beitrag von Hans-Peter Großhans in diesem Band.

12 Endress formuliert: »Das primäre Beweismittel der religiösen Gemeinschaft aber ist der Text der Offenbarung, die Beweisführung Textauslegung« (Endress, Ancilla [s. Anm. 5], 118).

in dem Sinne, dass der herkömmliche Schriftbeweis im Verständnis philologisch-hermeneutischer Deutung etwas anderes als der bloße Verweis auf einen Textgrund (*naṣṣ*) bedeutet. So fällt auf, dass einer der frühesten Enzyklopädisten des Islams, Abū ‘Abdullāh Muḥammad al-Ḥuwarizmī († 850), in seiner Anführung der schariatischen Wissenschaften das Fach »Koranexegese« (*tafsīr*) als eines der zentralen Beheimatungen des Schriftbeweises nicht aufführt.<sup>13</sup> Ein weiterer Hinweis darauf, dass der Schriftbeweis möglicherweise erst spät in den Argumentationskanon muslimischer Gelehrsamkeit aufgenommen wurde, liegt in der Unterscheidung von verschiedenen Exegese-Arten. Wohingegen dem *tafsīr bi-l-ma‘tur* (Auslegen per Verweis auf Tradierung) keinerlei Bedenken seitens der muslimischen Gelehrsamkeit entgegengebracht wurde, wurde der *tafsīr bi-r-ra‘ī* (Auslegen per Verweis auf eigens vollzogene Argumentation) durchweg misstrauisch beäugt. Gerade die Exegese durch Anführung von überliefertem Material weist darauf hin, dass hier indirekt wiederum ein Autoritätsverweis zur Geltung kommt. Die Exegese eines koranischen Textstückes wird nicht deshalb plausibilisiert, weil eine philologisch-hermeneutische Argumentation diese herleitet, sondern weil eine als Autorität erkannte muslimische Persönlichkeit eine bestimmte Deutung vorgibt. Der so verstandene Schriftbeweis rückt also selbst in seinem eigentümlichen Geschäftsfeld, nämlich der Exegese, in den Schatten des Autoritätsverweises. Wird der Schriftbeweis jedoch als Textbeweis, also als das bloße Gegebensein eines Textgrundes, zumeist koranischen Ursprungs, behandelt, dann ist der Textbeweis stetes und schlechthinniges Instrument muslimischer Evidenzgründung.

Als dritten Träger von Beweishaftigkeit soll noch das große Feld der logischen Argumentationsformen behandelt werden. Logische Beweisverfahren sind nach dem Autoritätsverweis jene Heranführungen, denen in der muslimischen Wissenschaftsmentalität die meiste Evidenzkraft zugesprochen wird. Dieser Umstand wird uns wiederum durch einen Blick in die enzyklopädische Literatur der muslimischen Welt ersichtlich. Logik, zunächst unabhängig davon, welche Form die jeweilige Beweisfigur annimmt, wird früh in den Beweiskanon muslimischer Wissenschaften eingeführt. Es sind vor allem die Mutaziliten auf dem Feld der Theologie und die peripatetischen Dialektiker auf dem Feld der Philosophie, die logische Beweisverfahren als Argumentationsmittel in das muslimische Wissenschaftsverständnis einführen. Die breiteste Etablie-

---

13 Vgl. *Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥuwarizmī*, *Mafāṭih al-‘ulūm* [Der Schlüssel der Wissenschaften], Kairo 1923, 3–5.

rung logischer Beweisverfahren geschieht allerdings in der Jurisprudenz, wo sich seit dem 9. Jahrhundert die Analogie (*qiyās*) als unangefochtenes Grundzeug juristischen Handwerks implementiert. Demzufolge wird die logische Argumentation bereits früh in der Entwicklung der muslimischen Scholastik zu einem jener Instrumentarien, die höchste Evidenzkraft aufzubauen imstande sind.

#### 4. Verfahren und Ergebnis

Innerhalb des Bereiches der logischen Beweisverfahren, um welchen es hier vorrangig geht, kommt es im Laufe der Entwicklung der muslimischen Scholastik wiederholt zur Frage nach der Abhängigkeit von Verfahren und Ergebnis. In der Patristik wird diese Frage anhand einer besonderen Anspielung dokumentiert. Darin beschreibt Augustinus, dass der Christ, gleich dem Volk Israel, zwar dem Götzendienst der Ägypter wehren soll, diese Einstellung ihn aber nicht daran hindern dürfe, die goldenen und silbernen Gefäße, Schmucksachen und Gewänder der Ägypter für eine bessere Nutzung sich zu eigen zu machen.<sup>14</sup> Augustinus plädiert dafür, die Werkzeuge des Wissens von den heidnischen Irrtümern ihrer Apologeten zu befreien und diese für die Wahrheit der christlichen Botschaft dienstbar zu machen. Das setzt voraus, dass Augustinus tatsächlich ein rein technisches Verständnis der Logik und Dialektik, als die beiden vornehmsten Mittel der Scholastik, vertritt. Diejenigen Scholastiker, die der Logik und Dialektik eine tiefere Wirkung zuschrieben als bloße Technik zu sein, befürchteten – um im Bild des Augustinus zu bleiben –, dass das Verwenden der Besitztümer der Ägypter alsbald zu einer Korruption der religiösen Inhalte führe. Die in diesem Bild aufgestellte Handlung illustriert die Debatte, inwiefern ein Werkzeug nur Werkzeug bar jeder Moral und Anhaftigkeit sein könne, oder aber ob das Werkzeug selbst Ausdruck einer kulturellen, ideologischen oder religiösen Norm sei. Diese Frage, die sich genauso der islamischen wie der christlichen Scholastik oder, genereller formuliert, jedweder Scholastik stellt, erfährt in der Entwicklung des muslimischen Wissenschaftsverständnisses besondere Beachtung.

Zunächst sind es die muslimischen Philosophen, die wie ihre hellenischen und lateinischen Kollegen die Überlegung anstellen, ob die Dia-

---

14 Vgl. *Martin Grabmann*, *Geschichte der scholastischen Methode*, Berlin 1956, 127 f.

lektik, hier als der Bereich der Instrumentarien zum Belegen und Widerlegen von Urteilen verstanden, selbst eine Wissenschaft (*scientia/‘ilm*) oder eine Kunst bzw. ein Werkzeug (*ars/āla*) darstellt, und insofern sie eine Wissenschaft sei, ob sie dann ein Teilbereich der Philosophie oder eine allen Wissenschaften vorgelagerte Propädeutik ist. Je nachdem wie muslimische Wissenschaftstheoretiker diese Frage beantwortet haben, orientiert sich auch das Verhältnis der logischen Beweisverfahren zu den Postulaten der Religion. Wird Logik als ein Werkzeug des Denkens aufgefasst, dann widerspricht es ihr nicht, sie in den religiösen Wissenschaften einzusetzen. Wird sie allerdings als selbstständige Wissenschaft betrachtet, dann kann es dazu kommen, dass sie in einigen ihrer Aussagen in Konflikt mit den etablierten Wissenschaften des Islams gerät. Genau dieses Merkmal des Doppelcharakters der Logik einmal als steril-mechanisches Instrumentarium und einmal als mit bestimmten Prämissen und Voraussetzungen behaftetes Wissenschaftsgebiet bildet den Kristallisationspunkt, den die Bestimmung des Verhältnisses von Verfahren und Ergebnis in seinem Aufeinandertreffen mit der muslimischen Scholastik ausmacht.<sup>15</sup> Die entscheidende Frage für die muslimischen Scholastiker lag nun darin festzustellen, welches Moment der Logik ein kulturell-normatives sei und welches wertneutrale Technologie und bloßes Verfahren.<sup>16</sup> In einem der wichtigsten Zeugnisse dieses Diskurses wird exakt diese Problematik ausdiskutiert.<sup>17</sup> Der Logiker Mattā b. Yūnus († 940) und der Grammatiker Abū Sa‘īd aṣ-Ṣayrafī († 979) debattieren darin über den Vorzug der Logik über die Grammatik und umgekehrt. Das Argument von Mattā b. Yūnus, die Logik sei der Grammatik überlegen, weil sie die universalen Regeln des Denkens formuliere und die Grammatik lediglich sporadischer Ausdruck singulärer Kultur sei, wird von aṣ-Ṣayrafī mit der Ansicht gekontert, dass es sich genau entgegengesetzt verhalte: Die Logik sei singulärer Ausdruck einer hellenischen Kultur, und das Vorhaben, jenen singulären Ausdruck spezifisch hellenischer Kultur als

---

15 Vgl. die Aussage von *George Makdisi*, *The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into Its Origins in Law and Theology*, in: *Speculum* 40 (1974), 640–661, 642: »The scholastic method is both a method of presentation and a way of thought.«

16 Vgl. *Amir Dziri*, *Freie Wissenschaft? Die islamische Theologie im akademischen Methoden- und Ethikstreit*, in: *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 2 (2013), 33–48.

17 *David S. Margoliouth*, *The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa‘id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar*, in: *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1905), 79–129.

universalen Wissenschaftsduktus zu generieren, sei gerade logisch betrachtet eine Anomalie! Nachdem der Vorteil in der Diskussion zwischen aṣ-Ṣirāfi und Mattā ibn Yūnus hin und her wechselt, verlagert sich das Momentum des Sieges stärker aufseiten des Grammatikers aṣ-Ṣirāfi. Das liegt vermutlich auch an dem Überlieferer der Debatte selbst, welcher wie aṣ-Ṣirāfi Befürworter eines autonom arabisch-muslimischen Wissenschaftsverständnisses gewesen war. Wie sehr diese Diskussion auch von höchster kulturpolitischer Relevanz gewesen ist, lässt sich daran erkennen, dass die ganze Szenerie sich vor den Augen des Kalifen Abū l-Faḍl al-Muqtadir (reg. 908–932) abspielt. Die Bestimmung der Logik ob als Werkzeug oder als eigenständiges Wissenschaftsgebiet war für die Entwicklung des muslimischen Wissenschaftsverständnisses von richtungsweisender Bedeutung. Jene Befürworter der Logik sehen in ihr primär ein technisches Mittel, welches auf jedwedes Wissensgebiet übertragen werden könne. Ihre Gegner fassen Logik dagegen als eine eigene, mit apodiktisch gesetzten Prämissen behaftete Teildisziplin der Philosophie auf und befürchteten aufgrund dessen inhaltliche Kollisionen mit den offenbarten Glaubensinhalten. Für die Entwicklung der muslimischen Scholastik bedeutete der Ausgang dieser Diskussion, dass Logik, insofern sie als mechanisches Verfahren verwendet wurde, als Bestandteil des Vernunftbeweises eingesetzt wurde (so in den muslimischen Rechtswissenschaften), dass sie jedoch als eigenes, mit epistemologischen Grundannahmen behaftetes Wissenschaftsgebiet weiterhin mit Widerstand zu rechnen hatte (so in der Theologie und Philosophie).

## 5. Der Methoden-Diskurs in der gegenwärtigen islamischen Theologie

Die gegenwärtige Frage nach adäquaten wissenschaftlichen Methodiken in der islamischen Theologie unterscheidet sich in ihren Grundstrukturen nicht sonderlich von dem, was im Laufe der vorherigen Ausführungen anhand der Entwicklung der muslimischen Scholastik vom 9.–12. Jahrhundert versucht wurde aufzuzeigen. Auch gegenwärtig sollte der Methodendiskurs in der Theologie unter Berücksichtigung des Doppelcharakters von Methodik und logischer Beweisführung betrachtet werden. Zu den Möglichkeiten differenter Beweisverfahren lässt sich festhalten, dass hier die gesamte Bandbreite argumentativer Evidenzerzeugung herangeführt werden können sollte, seien sie in Form eines Autoritätsverweises, eines Schrift/(Text)- oder Vernunftbeweises oder eines mög-

licherweise neu zu entwickelnden methodischen Ansatzes. Jedes dieser Beweisverfahren erzeugt Evidenz und einen Grad an Plausibilität, welche dann in ein Diskursfeld eingebracht werden kann.

Wichtig erscheint, die Evidenzhaftigkeit des Autoritätsverweises und des Schriftbeweises gleichberechtigt neben dem des Vernunftbeweises gelten zu lassen. Im europäischen Wissenschaftsverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts herrschte vor allem in der Geisteswissenschaft ein Überstrapazieren des Vernunftbeweises vor. Dieser Umstand rührt daher, dass die Geisteswissenschaft sich die methodischen Kriterien der Naturwissenschaften zum Vorbild nahm und sich selbst als zunehmend minderwertig dünkte, weil sie glaubte, keine gesetzesfähigen Aussagen formulieren zu können bzw. umgekehrt, dass die Naturwissenschaften immerzu gesetzesfähige Aussagen formulierten. Unter diesem Eindruck litten vor allem solcherlei methodische Beweisverfahren, die nach außen kaum mit vernünftigen Argumentationen in Verbindung zu bringen waren. Das jüngste Wiedererstarken der Hermeneutik als eine selbstständige und ordentliche Methode macht deutlich, dass das Verständnis von Wissenschaftlichkeit selbst einem Wandel unterliegt.<sup>18</sup>

Der zweite Charakterzug der Methodik als ein eigenständiges epistemologisches Geflecht ist der Aspekt, dem innerhalb der Formulierung von methodischen Standards innerhalb der islamischen Theologie Rechnung getragen werden muss. In der Wissenschaftstheorie wird dieser zweite Charakterzug *Paradigma* genannt. Die Paradigmata der Wissenschaftlichkeit sind wandelfähig. Eine Geschichte der Wissenschaftstheorie ist immer eine Geschichte unterschiedlicher Ansätze der Welterklärung. Die Herausforderung an ein Wissenschaftsparadigma besteht darin, Intersubjektivität, Plausibilität und Überprüfbarkeit zuzulassen und gleichzeitig alternative Erklärungsmodelle in den regulären Diskurs zumindest als Möglichkeit einer Sichtweise mit einzubeziehen. In ähnlicher Hinsicht formuliert es Ömer Özsoy, wenn er postuliert, dass muslimische Theologinnen und Theologen von einem »Primat der Wissenschaft« ausgehen müssen, gleichzeitig aber auch »pluriforme« Wissenschaftsverständnisse mit einbeziehen sollten.<sup>19</sup>

---

18 Vgl. die Ausführungen von *Thomas Kuhn* (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1967), in denen er aufzeigen kann, dass es selbst in den Naturwissenschaften zu immer wiederkehrenden Paradigmenwechseln kommt.

19 Siehe dazu den Beitrag von *Ömer Özsoy* in diesem Band.

# Gottes-Denken der Vernunft und historisch-kritische Auslegung heiliger Schriften

## Wege des Denkens Gottes

Hans-Peter Großhans

Das Verständnis der Theologie, ihre internen Einteilungen und auch ihre Denkwege und Argumentationsformen werden in der christlichen Theologie in der Fundamentaltheologie bzw. in den Prolegomena zur Dogmatik behandelt. Die Publikationen, die in den christlichen Theologien zu diesem Themenkreis entstanden sind, sind fast so unzählbar wie die Sterne. In der evangelischen Theologie beispielsweise hatte sich für die Behandlung solcher Fragen, in denen es um das Selbstverständnis der Theologie als wissenschaftliches Fach und um die aus ihrem Sachbezug folgende innere Gliederung ging, für einige Zeit der Ausdruck »Enzyklopädie« eingebürgert, der aus dem Bildungsprogramm der griechischen Antike einer *ἐγκύκλιος παιδεία*, einer umfassenden Bildung, gewonnen war und in seiner Verwendung in der Theologie den Gesamtumfang des Faches beschreiben sollte. Neben (lexikalischen) Realenzyklopädien wurde dazu eine ganze Reihe von Formalenzyklopädien entworfen, in denen die Theologie in ihrem Selbstverständnis, ihren Inhalten, ihren Methoden und ihrer inneren Differenzierung von den jeweiligen Autoren konzipiert wurde.<sup>1</sup> Im Zusammenhang einer Verständigung zwischen

---

1 Hier möchte ich nur auf zwei solcher Formalenzyklopädien verweisen. Zuerst auf eine der bedeutendsten überhaupt, dann auf die aktuellste: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen [1810; 1830], in: *Dirk Schmid* (Hg.), *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe*, 1. Abt., Bd. 6: *Universitätschriften – Herakleitos – Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin/New York 1998, 243–446; *Ingolf U. Dalferth*, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004.

christlicher und islamischer Theologie über das Verständnis von Theologie können weder diese Enzyklopädien summarisch dargestellt noch ein Theologiekonzept in seiner Gesamtheit präsentiert werden. Dies gilt auch im Blick auf eine Begrenzung des Themas auf die Denkwege und Argumentationsformen der Theologie, die ja immer nur im Zusammenhang mit dem Thema der Theologie erörtert werden können.<sup>2</sup> In der Kürze dieses Beitrages können in loser Reihenfolge nur ein paar wenige Aspekte des Themas zur Sprache gebracht werden.

## 1. Gegenstand und Methode christlicher Theologie

Christliche Theologie ist von ihren schon im Neuen Testament feststellbaren Anfängen an Schriftauslegung. Insofern ist sie im Wesentlichen eine hermeneutische Wissenschaft. Ja, es ist gar nicht ausgemacht, ob sie eine Wissenschaft ist oder nicht eher eine Weisheitslehre.<sup>3</sup> Freilich, wenn Theologie eine Wissenschaft sein soll, dann will sie wie eine jede Wissenschaft *Etwas* wissen, und sie muss, um Etwas zu wissen, dieses Etwas erkennen.<sup>4</sup> Die Erkenntnis- und Denkwege sowie Argumentationsformen der Theologie müssen dann zu diesem Etwas, das die Theologie erkennen will, passen. Sie lassen sich nicht bestimmen unter Absehung der Sache, um die es in der Theologie geht, sondern müssen dieser entsprechen. Doch was ist die Sache der Theologie?

Von Bedeutung für die Geschichte der christlichen Theologie wurde eine Unterscheidung von drei Arten von Theologie, die Augustinus von dem römischen Stoiker Varro (116–27 v. Chr.) rezipierte. Joseph Ratzinger hat mehrfach eindrücklich auf die dabei vollzogene Weichenstellung für die christliche Theologie aufmerksam gemacht.<sup>5</sup>

---

2 Vgl. *Hans-Peter Großhans*, Geheimnis des Glaubens. Zum Thema der Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 108 (2011), 472–489.

3 Vgl. zu Konzeptionen, in denen Theologie nicht als Wissenschaft, sondern als Weisheit verstanden wird: *Martin Hailer*, Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1997.

4 *Hans-Peter Großhans*, Denken und Wirklichkeit. Zu den ontologischen Bedingungen von Begriff und Urteil in theologischer Perspektive, in: *Christine Helmer/Christiane Kranich/Birgit Rehme-Iffert* (Hg.), Schleiermachers Dialektik. Die Liebe zum Wissen in Philosophie und Theologie, Tübingen 2003, 162–178.

5 Vgl. z. B. *Joseph Ratzinger*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg <sup>4</sup>2005, 131 ff.

Für Varro ist Gott die »Seele, die durch Bewegung und Vernunft die Welt lenkt« (*animam motu ac ratione mundum gubernantem*)<sup>6</sup>. Gott ist damit identisch mit dem Kosmos bzw. der Weltseele. Diese Weltseele ist jedoch nicht Gegenstand religiöser, kultischer Verehrung. Die vernünftige Einsicht in die Welt (und ihre Seele) bzw. die Frage nach der Wahrheit und die religiöse Verehrung bzw. die kultische Ordnung sind vielmehr grundsätzlich verschiedene Dinge. Kult und Religion gehören zur Ebene der »*mores*«, der Gewohnheiten, während Wahrheit die Ordnung der Wirklichkeit (*res*) betrifft. Insofern ist Religion ein politisches und ethisches sowie ein ästhetisches Phänomen. Dies wird deutlich an Varros Unterscheidung von drei Arten von Theologie, also des Verstehens und Erklärens des Göttlichen: die *theologia mythica*, die *theologia civilis* und die *theologia naturalis*.<sup>7</sup> Diese drei Arten von Theologie werden von drei verschiedenen Personengruppen betrieben: Die mythische Theologie von den Dichtern, die politische Theologie (bzw. Ziviltheologie) von den Völkern, die natürliche Theologie von den Philosophen bzw. den Gelehrten, die über die Gewohnheit und die regionalen Sitten hinaus nach der Wirklichkeit und d. h. nach der Wahrheit fragen. Auch dem Ort nach sind diese drei Arten von Theologie unterschieden: die mythische Theologie findet im Theater statt, die politische Theologie im öffentlichen Raum der Stadt, und die natürliche Theologie hat als Bezugsraum den Kosmos. Inhaltlich hat es die mythische Theologie mit den Götterfabeln zu tun, die von den Dichtern geschaffen wurden, die politische Theologie hat es mit dem öffentlichen Kult zu tun und die natürliche Theologie mit der Frage, wer die Götter sind. Jeweils kommt dabei eine andere Art von Wirklichkeit in den Blick: Während die natürliche Theologie sich auf das Wesen der Götter bezieht, haben es die beiden anderen Arten von Theologie mit der religiösen Praxis der Menschen zu tun. Religion in diesem Sinne verdankt sich ihrer politischen, ethischen und ästhetischen Funktion. Sie ist für den Staat ebenso notwendig wie für die Kultur insgesamt.

Augustinus verortet nun das Christentum in der natürlichen, physischen Theologie. Die christliche Religion ist auf die Ordnung der Wirklichkeit und damit auf Wahrheit bezogen. Damit kam dem Christentum von vornherein eine aufklärerische Bedeutung im Blick auf die mythische und die politische Theologie zu.

Nach Augustinus beruhe – so Joseph Ratzinger – das Christentum »nicht auf mythischen Bildern und Ahnungen, deren Rechtfertigung

---

6 Vgl. *Augustinus*, *De civitate Dei* IV, 31,2.

7 Vgl. *Augustinus* (s. Anm. 6), VI, 5.

schließlich in ihrer politischen Nützlichkeit liegt, sondern es bezieht sich auf jenes Göttliche, das die vernünftige Analyse der Wirklichkeit wahrnehmen kann. Anders gesagt: Augustinus identifiziert den biblischen Monotheismus mit den philosophischen Einsichten über den Grund der Welt, die sich in verschiedenen Variationen in der antiken Philosophie herausgebildet haben.« Daraus folgt: »Der christliche Glaube beruht nicht auf Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion; er beruht auf Erkenntnis.«<sup>8</sup> Daraus erklärt sich dann auch der universale Anspruch des Christentums, der – recht verstanden – nicht aus der politischen und kulturellen Ambition des Christentums resultiert, sondern aus ihrem Wahrheitsbezug und der universalen Geltung von Wahrheit.<sup>9</sup>

Indem sich die christliche Theologie und damit das Selbstbegreifen des Christentums in die Tradition der natürlichen, physischen Theologie stellte, vollzog sie jedoch zugleich auch einige entscheidende Veränderungen an der philosophischen Theologie. Dies betraf zuerst und vor allem den Widerspruch des Christentums zur Gleichsetzung von Gott und Kosmos bzw. Natur. Denn im Christentum wird die Natur bzw. der Kosmos als Geschöpf Gottes begriffen. Gott geht der Natur voraus. Eine zweite entscheidende Veränderung betraf die Rückbindung der natürlichen Theologie zur Religion als der öffentlichen und privaten Gottesverehrung. Der Gott der natürlichen Theologie, der nicht Gegenstand religiöser Verehrung ist, wird als der Gott der Religion entdeckt und begriffen. Diese Einsicht resultierte aus dem Zeugnis des Alten und Neuen Testaments, dass der Gott, welcher der Natur als ihr Schöpfer vorausgeht, sich dem Menschen zugewandt hat. Gott bindet sich an die Geschichte und an den heilsbedürftigen Menschen. Das theologische Nachdenken über Gott als das transzendente Prinzip der Wirklichkeit brachte eine Metaphysik

---

8 Ratzinger, Glaube (s. Anm. 5), 137.

9 Die im christlichen Glauben erkannte Wahrheit über das Wesen Gottes ist zugleich von eminent aufklärerischer Wirkung im Blick auf jede Religion. Sie macht den *Schein* einer politisch und ethisch, ästhetisch und kulturell funktionalisierten Religion überflüssig. Deshalb war im Christentum schon früh ein religionskritischer Aspekt präsent. Und deshalb verstand sich das Christentum oft nicht nur als Religion unter Religionen, weil es die Welt der Religionen durch aufgeklärte Einsicht in die Wirklichkeit der Welt und Gottes ersetzen wollte. In diesem Sinne hat sich das Christentum lange Zeit als die vollkommene Philosophie verstanden, die zugleich auch praktischer Natur war, insofern es in ihr um ein von der Wahrheit geprägtes rechtes Leben und Sterben ging. Denn eine Religion, in der es um die Erkenntnis von Wahrheit geht, stellt auch alle traditionell bedingten und auf Regionen begrenzte Ethiken, politischen Theorien und Ästhetiken in Frage.

hervor, die zugleich als bestimmend für die Geschichte des Menschen und seiner Welt verstanden wird.

## 2. Natürliche Theologie und die Heilige Schrift

Inmitten dieser positiven Einordnung des Christentums in die Tradition der natürlichen, philosophischen Theologie blieb die christliche Theologie weitgehend Schriftauslegung. Im Argumentationsverfahren der Theologie des ersten Jahrtausends des Christentums dominiert der Schriftbeweis, der dann um den Väter-Beweis ergänzt wird. Es ist ein Argumentationsverfahren *ex autoritate*. Gleichwohl kann man im Blick auf die Frage nach der Erkenntnisquelle und der Erkenntnismöglichkeit der Theologie ein Modell aufgreifen, das lange Zeit (auch schon im ersten Jahrtausend) die Theologie kennzeichnete und in der nachreformatorischen Theologie (aber auch in der katholischen Theologie) gerne so gebraucht wurde. Die christliche Theologie bezog ihre Erkenntnisse gewissermaßen aus zwei Büchern: aus dem Buch der Heiligen Schriften und aus dem Buch der Natur. Zum Lesen und zur Erkenntnis überhaupt braucht es bekanntlich Licht. Hier unterschied die christliche Theologie zwei bzw. drei Arten von Lichtern, in denen theologische Erkenntnis auf je besondere Weise möglich ist: das *lumen supranaturale* bzw. *lumen revelationis* (das Licht der Offenbarung) und das *lumen naturale* bzw. *lumen rationis humanae naturale* (das natürliche Licht der menschlichen Vernunft). Die dritte Art von Licht, das *lumen gloriae* (das Licht der Herrlichkeit), steht dagegen unter den endlichen irdischen Bedingungen für die theologische Erkenntnis noch nicht zur Verfügung, sondern erst dann, wenn wir »von Angesicht zu Angesicht« Gott erkennen werden (1Kor 13,12).

Für die christliche Theologie war es über viele Jahrhunderte immer wieder eine viel diskutierte Frage, wie sich die theologische Erkenntnis zur allgemeinen Vernunftkenntnis, bzw. wie sich das »Licht der Offenbarung« zum »natürlichen Licht der menschlichen Vernunft« verhält. So ist den menschlichen Ahnungen des Göttlichen – im Gefühl oder im intuitiven Wissen – und den existentiellen Fragen des Menschen nach Gott auch mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft und durch Lesen im Buch der Natur nachgegangen worden. Dies hat zur Ausbildung einer rationalen, natürlichen Theologie in der christlichen Theologie geführt. Die Gottesbeweise sind der offensichtlichste Ausdruck dieses Bemühens. Sie zeigen, dass der Mensch mit vernünftigen

Schlussfolgerungen von kosmologischen Grundeinsichten oder von selbstverständlichen Voraussetzungen des Lebens aus auf Gottes Existenz und ein bestimmtes Konzept Gottes schließen kann.

In der Theologie der Reformation des Christentums im 16. Jahrhundert setzte sich freilich die Einsicht durch, dass der Mensch mit dem natürlichen Licht der Vernunft und dem theologischen Lesen im Buch der Natur zwar zu einer grundsätzlichen Erkenntnis Gottes kommen kann, jedoch nicht zu einer heilvollen Erkenntnis. Die Erkenntnis, dass Gott als der absolut Freie zugleich der sich in seiner unendlichen Liebe ganz und gar den Menschen Hingebende und also radikal gnädig ist – und der Mensch diesem Gott allein im Glauben und in sonst gar nichts entsprechen kann –, ist mit dem natürlichen Licht der Vernunft und beim Lesen im Buch der Natur nicht erkennbar, sondern erschließt sich erst im übernatürlichen Licht der Offenbarung und beim Lesen im Buch der Heiligen Schriften. Aus dieser theologischen Einsicht wird die Heilige Schrift zur zentralen, ja ausschließlichen Quelle und zugleich Norm theologischer Erkenntnis.

### 3. Das Problem der historisch-kritischen Methode

Die Heilige Schrift, die Bibel, wird im Christentum als die Quelle der theologischen Erkenntnis betrachtet, weil sie die Wahrheit des Wortes Gottes auf ursprüngliche Weise bezeugt. Quelle heißt dabei zuerst einmal *Erkenntnisquelle*. Erkenntnis ist aber im Zusammenhang mit Gottes Wort nicht nur Wissensvermehrung. Lebt der Mensch nicht vom Brot allein, sondern vielmehr und erst recht von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht (Dtn 8,3; Mt 4,4), dann impliziert die Erkenntnis des Wortes Gottes *Leben* im biblischen Sinn: nämlich Dasein aus Gott und für Gott. Die Heilige Schrift ist also als Erkenntnisquelle zugleich *Lebensquelle*.

Die Rede von der Heiligen Schrift als Quelle könnte allerdings in der naiven Weise missverstanden werden, als würden aus diesen Texten die wahren theologischen Erkenntnisse nur so hervorsprudeln. Die Theologie hätte dann nur noch die Aufgabe, diese aus der Heiligen Schrift hervorsprudelnden Sätze zu ordnen und systematisch zu bewerten. Dass die Auffassung, die in dem Bild des bloßen Schöpfens oder Ablesens der dogmatischen Aussagen aus der Heiligen Schrift zum Ausdruck kommt, fehl geht, wird schon allein daran klar, dass die Bibel gar kein Kompendium dogmatischer Sätze (für Lehre und Praxis) sein will, sondern aus

Texten besteht, die zumeist in eine konkrete Situation hinein zu konkreten Menschen gesprochen sind. Als eine Sammlung solcher auf eine konkrete Situation zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort bezogener Texte, die bezeugen, was und wie Gott in einer konkreten Situation gesprochen und gehandelt hat, kann die Heilige Schrift *nicht unmittelbar* auf die Situation des heutigen Menschen bezogen werden. Gerade wenn man die Heilige Schrift als einzige Erkenntnisquelle der Theologie und der christlichen Lehre und Praxis betrachtet, kann man die Bibel nicht in einem ungeschichtlichen Sinn als Quelle verstehen.<sup>10</sup>

So ist die Heilige Schrift auch noch in einem dritten Sinn eine *Quelle*: Sie ist eine Quelle für das historische Bewusstsein. Dieses »führt« die Quelle »zur Vergangenheit zurück«. Denn »die Quelle im historischen Sinne« fordert »dazu heraus, nicht einfach zu empfangen, was sie von sich aus hergibt, sondern ihr Auskünfte abzunötigen, die ihre eigene Herkunft betreffen«, sodass »für den historischen Umgang mit Quellen bis zu einem gewissen Grade das Mißtrauen bestimmend« ist, »daß die Quelle trügt, jedenfalls möglicherweise verschweigt, was man von ihr historisch erfahren möchte. Die Quelle wird [...] benutzt, [...] weil man Aufschluß über die historische Wirklichkeit sucht, die hinter dem [als Quelle dienenden] Text steht und der er entstammt«<sup>11</sup>.

Es gehört zum modernen theologischen Problembewusstsein, dass die Bibel auch als historische Quelle existiert und zu behandeln ist. Theologisches Erkennen ist nur möglich in der Spannung zum historischen Erkennen.

Was durch die historisch-kritische Methode hindurch von der Heiligen Schrift als Ursprungsquelle her heute als Wahrheit interpretiert werden kann, das verdient gerade dann, wenn die Heilige Schrift auch als historische Quelle gelesen und also historisch-kritisch untersucht wird, Vertrauen.<sup>12</sup>

---

10 Martin Luther hat gegen ein solches Schriftverständnis ausdrücklich protestiert und demgegenüber gefordert, man müsse »mit der schrift seuberlich handeln und faren [...] Die falschen Propheten faren zu und sprechen: Liebes volck, das ist das wort Gottes. Es ist war, künnens auch nicht leucken, Wir sind aber das volck nicht, zu den er [es] redet« (*Martin Luther*, Über das 1. Buch Mose, Predigten. 1527, in: WA 24, 12,14–28).

11 *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1: Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, Tübingen 1979, 39.

12 Siehe dazu aus islamischer Sicht den Beitrag von *Zishan Ghaffar* in diesem Band.

Die Heilige Schrift ist nun seit der Reformation des Christentums im 16. Jahrhundert nicht nur Quelle theologischer Erkenntnis, sondern zugleich auch ihre Norm. Das lateinische Wort *norma* ist Übersetzung des griechischen Wortes *κάνων* und bedeutet *Maßstab, Regel, Richtschnur*. Maßstab aller theologischer Erkenntnis ist die Heilige Schrift jedoch nicht im Sinne eines fixierten normativen Textbestandes, mit dessen Formulierungen eine heutige theologische Formulierung in Übereinstimmung zu bringen ist. Vielmehr ist die Heilige Schrift Norm im Sinne einer Regel. Daraus folgt, dass jede theologische Erkenntnis am zentralen Inhalt der Heiligen Schrift zu messen ist: der radikalen Gnade Gottes, die in Jesus Christus offenbar, ja menschliche Person geworden ist.

Damit kommen aus christlicher Sicht als Norm theologischer Erkenntnis andere Möglichkeiten nicht mehr in Betracht, wie beispielsweise die menschliche Vernunft, aber auch lokale und regionale Traditionen und Gewohnheiten – und seien sie noch so alt. Gleichwohl liegt hier ein theologisches Problem: Wie sehr tragen die Denkstrukturen, die durch die jeweilige Kultur geformt und die jeweilige gesellschaftliche Situation beeinflusst sind, zur theologischen Erkenntnis bei, ja bereits zur Interpretation der Heiligen Schrift?

Die zentrale Pointe des christlichen Insistierens auf der Heiligen Schrift als alleiniger Quelle und Norm theologischer Erkenntnis liegt darin, dass so zum einen Gott und seinem Wort die alleinige Ehre gegeben wird und zum andern alle anderen »Autoritäten«, die uns sagen wollen, was wir zu glauben haben, relativiert werden. Ich denke, das gilt auch für das Insistieren auf der Heiligen Schrift im Islam, dem Koran. Damit werden alle anderen Autoritäten, die das gemeinsame Leben, aber auch das Leben eines jeden einzelnen Menschen beeinflussen wollen, relativiert. So unterstützt gerade eine Heilige Schrift als Quelle und Norm theologischer Erkenntnis – egal in welcher Religion – die Menschen in ihrer Autonomie, wenn sie nicht dann wiederum in die Fänge der Schriftgelehrten geraten, die ihnen vorschreiben, wie die jeweilige Heilige Schrift zu lesen und zu interpretieren ist.

#### 4. Die Notwendigkeit christlicher Hermeneutik

Damit sind wir bei der Bedeutung des Schriftprinzips und der angemessenen Interpretation der Heiligen Schrift – also der Hermeneutik – angelangt. Nachdem durch die Reformation des Christentums im 16. Jahrhundert der literale Sinn der biblischen Texte und damit ihre Materialität,

die von jedem Menschen gelesen werden kann, die Priorität für die Interpretation der Heiligen Schrift wieder erlangt hatte, entwickelte sich auf dieser Basis im Laufe der Neuzeit die historisch-kritische Methode der Interpretation der Heiligen Schrift. Es ist gerade und nur die historisch-kritische Interpretation der Heiligen Schrift, die diese in ihrem Anspruch ernst nimmt, heute in unserer Welt und in unserem Leben Gott selbst zu Wort kommen zu lassen – und nicht nur alte Texte mit einem längst überholten Weltbild uns in der heutigen, ganz anderen Welt als Orientierung vor die Nase zu setzen. Mit der historisch-kritischen Interpretation der Heiligen Schrift wird deutlich, dass Gott immer ganz konkret zu Menschen in ihrer Situation gesprochen hat und Menschen in ihren konkreten Situationen und Lebenskonstellationen jeweils Gott als Gott erfahren haben. Davon zeugen die biblischen Texte. Historisch-kritisch interpretiert spricht in und durch diese Texte dann auch heute wiederum Gott konkret zu uns in unserer jeweiligen Situation und Lebenskonstellation – um in unserer Gegenwart uns Gott zu sein und nicht, um vergangene Weltbilder und Sozialordnungen zu reprimieren und wieder als gültig für die Gegenwart zu beleben.

## 5. Christliche Theologie als »konsequente Exegese«

Eine Theologie, die von der Heiligen Schrift als Quelle und Norm her ihre Erkenntnisse gewinnt und insofern vor allem »konsequente Exegese« (Eberhard Jüngel) ist, denkt den *posteria Dei*, den Erfahrungen Gottes nach, die in der Heiligen Schrift bezeugt sind. Theologie denkt dann dem von sich aus redenden Gott, sie denkt dem Wort Gottes nach.<sup>13</sup> Sie nimmt Gott als Subjekt ernst. Theologie ist also Nach-Denken. Theologie denkt Gott nach, der unserem Denken immer voraus ist. Das Denken folgt gewissermaßen Gott, geht ihm nach. Auch die Worte, mit denen wir als Menschen Gott nachdenken, die wir in unserer Erkenntnis Gottes als Begriffe verwenden und in denen wir unsere theologischen Urteile formulieren, folgen den Worten Gottes nach: dem Wort, mit dem Gott selbst den Menschen angesprochen hat und weiterhin anspricht. Dem Denken

---

13 Vgl. zu diesen Überlegungen besonders § 11 (»Das Wort als Ort der Denkbarekeit Gottes«) von Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen <sup>8</sup>2010, 203–227.

Gottes geht ein Wort, das Wort Gottes, voran. Wir können hier von der Apriorität des Wortes in der Theologie sprechen.

Was Gott von sich mitteilt, erschließt sich nach christlichem Verständnis aus der besonderen Beziehung, die Jesus und Gott haben. Von der besonderen Beziehung Gottes und Jesu reden die biblischen Texte. Deshalb kommt ihnen für die Theologie eine besondere Bedeutung zu. Eberhard Jüngel zieht aus diesen Überlegungen die Konsequenz, dass »der Gedanke eines von sich aus redenden Gottes« ausschließe, »daß das Gott denkende Denken sich zunächst unabhängig von dem zu denkenden Gott begründet. Gott denken kann nicht heißen, daß die menschliche Vernunft ihm gleichsam vorschreiben könnte, wie er sich ihr zu zeigen hat.«<sup>14</sup> Jüngel sieht und anerkennt zwar, dass es ja doch immer nur wir sind, die Gott denken: »Auch der Gottesgedanke muß als Gedanke von der menschlichen Vernunft gewissermaßen ›konstruiert‹ werden. Aber die ›Konstruktion‹ ist als solche gesteuert von dem, was die Vernunft *vernimmt*, wenn sie sich von dem von sich aus redenden Gott ansprechen läßt. Die Vernunft ist vernünftig, wenn sie begreift, daß sie *von sich aus* keinen Gott konstruieren kann. Die Vernunft ist vernünftig, wenn sie begreift, daß ein Gott überhaupt nur dann als Gott *gedacht* wird, wenn er als *sich offenbarender* Gott gedacht ist.«<sup>15</sup> Dann jedoch ist das Denken Gottes vor allem ein Nach-Denken der Wege Gottes zu sich selbst und zum Menschen. »Gott denken heißt: von Gott mitgenommen werden«<sup>16</sup> auf seinen Wegen. Voraussetzung des Denkens Gottes ist dann ein Lebensverhältnis des Menschen zu Gott, also die Bereitschaft, sich von Gott mitnehmen zu lassen und Gottes Wegen nachzudenken, die in den biblischen Texten insgesamt bezeugt und insbesondere in den von der besonderen Beziehung zwischen Gott und Jesus redenden Texten erschlossen werden.

---

14 Jüngel, Gott (s. Anm. 12), 211.

15 Ebd.

16 Ebd. 213.

# Beobachterbericht zum Forum:

## Denkwege und Methoden

Katrin Visse

»Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der euch nach der Vernunft (dem Logos) eurer Hoffnung fragt.« (1Petr 3,15)

»Gott hat den Gläubigen Gnade erwiesen, da er unter ihnen einen Gesandten von den Ihren auftreten ließ, der ihnen seine Verse vorträgt, der sie läutert und der sie lehrt die Weisheit (ḥikma) und das Buch.« (Sure 3,164)

Eine weiteres Feld, das noch viele Möglichkeiten des gemeinsamen Nachdenkens und Forschens bietet, tat sich bei diesem Forum auf: Beide, christliche und muslimische Theologen, sind sich einig, dass ihr Nachdenken über Gott sowohl innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft als auch für Nichtgläubige nachvollziehbar sein und – sofern dieses Nachdenken »Wissenschaft« sein soll – den wissenschaftlichen Kriterien ihrer Zeit genügen muss. Im Gegensatz zu anderen Wissenschaften setzt die Theologie ein Postulat: dass alles, was sie über Gott herausfinden wird, immer nur den Stellenwert eines »Vorletzten« haben kann.

Fest steht sowohl für Muslime als auch für Christen: Es geht darum, »Wissen im Glauben«, »Wissen aus dem Glauben« und »Wissen über den Glauben«<sup>1</sup> zu erlangen. Dabei stellt sich die Frage: Von welchem Glauben ist hier die Rede? Dem in allen Teilen der Erde zu allen Zeiten praktizierten? Dem in theologischen Werken nachgedachten? Und auf welchem Weg ist dieses Wissen zu generieren? Geht es um »fiduzellen« Glauben (ich glaube an p) oder um doxastischen (ich glaube, dass p)? Und wie entsteht Wissen vom Glauben?

In den Beiträgen der beiden Referenten Amir Dziri und Hans-Peter Großhans wird zunächst deutlich, dass sowohl Christen als auch Musli-

---

1 Die Formulierung stammt von *Max Seckler*, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 62.

me mit dem aristotelischen Erbe ringen, dessen Erhalt und Kenntnis die Christen wohl den Muslimen verdanken. Denn wenn die Theologie nicht nur Weisheit, sondern auch Wissenschaft sein möchte, steht sie in einem doppelten Spannungsverhältnis: Nach außen ist sie bemüht, »wissenschaftlichen« Kriterien zu genügen, wie der Rationalität und Nachprüfbarkeit von Aussagen, dass sie in der Forschung möglichst frei von dogmatischen Voraussetzungen und Prämissen ist. Und gleichzeitig muss sie um ihrer Glaubwürdigkeit willen nach innen überzeugend darlegen, dass sie sich allein durch Anwendung der Werkzeuge der *ratio* und ihren Methoden nicht völlig ausgeliefert hat. Wie die beiden Referenten betonen, tritt diese Spannung im Laufe der Theologie-Geschichte immer wieder auf. Im Folgenden sollen nun vier zentrale Punkte näher beleuchtet und miteinander in Beziehung gesetzt werden:

## 1. Autorität

Dziri betont, dass in der »muslimischen Wissenschaftsmentalität« der Berufung auf Autorität die größere »Evidenzhaftigkeit« zugesprochen wird. Das mag für zeit- und raumgenössische Leserinnen und Leser merkwürdig klingen, ebenso wie manchem befremdlich erscheinen mag, dass eine Überlieferung vor allem aufgrund der Autorität der Überlieferer in der Überlieferungskette (*isnād*) und weniger aufgrund des Inhalts (*matn*) glaubwürdig erscheint.<sup>2</sup> Dziri geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er darlegt, dass die Prophetenschaft Muhammads in der Tradition deswegen geglaubt wird, weil Muhammad die *charakterlichen* Anforderungen eines Propheten erfülle<sup>3</sup> – als gehe es vorrangig darum, *jemandem* und nicht *etwas* zu glauben.

- 
- 2 Diese gängige Lehre versucht Jonathan Brown zu widerlegen in: *Jonathan A. C. Brown, How We Know Early Hadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard To Find*, in: *Islamic Law and Society* 15 (2008), 143–184. Und v. a. feministische Theologinnen setzen ihre Kritik bei der unhinterfragten Autorität der zumeist männlichen Überlieferer an. Nicht Muhammad selbst sei frauenfeindlich gewesen, sondern die Überlieferungen seiner frauenfeindlichen Gefährten genossen zu Unrecht hohe Autorität, so *Fatima Mernissi* als Prototyp dieser Kritik. Vgl. *dies.*, *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*, Freiburg 1992.
  - 3 Vgl. *Anja Middelbeck-Varwick/Mohammad Gharaibeh/Hansjörg Schmid/Aysun Yaşar* (Hg.), *Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam*, Regensburg 2013. In der katholischen Tradition ist sowohl der Charakter des Propheten als auch der des Heiligen zunächst sekundär.

Gleichzeitig lässt die im Internet verfügbare enorme Textmenge (und Menge von Meinungen) jede Akkumulation von Wissen ebenso zufällig wie auch fragwürdig erscheinen. Das rückt die Autorität von Überlieferern und Gelehrten in ein anderes Licht. In verschiedenen Gelehrten- und Weisheitstraditionen in der Gegenwart hat dies überaus noch Gewicht.<sup>4</sup> Möglicherweise ist auch der *Ort* des Theologie-Entstehens insofern von Bedeutung, als dass in einem engen Rahmen (dem der Klostermauern, dem eines abbasidischen Hofes) freier mit einem Text umgegangen werden kann, wenn Sprecher und Hörer im selben Kontext beheimatet sind – was heute in der Regel selten der Fall ist. Festzuhalten bleibt, dass Frömmigkeit, selbst wenn sie messbar wäre, kein Kriterium für das richtige Nachdenken und Sprechen über Gott sein kann – weder in die eine noch in die andere Richtung.<sup>5</sup>

Unabhängig von dieser Beurteilung stellt sich jedoch die Frage: Wie sehr muss das Erkannte beziehungsweise das zu erkennen Gesuchte die Existenz betreffen? Dziri formuliert hierzu vorsichtig, dass die »gelebte Religiosität die gelehrte Religiosität notwendig komplementiert«, wobei nicht klar ist, ob dieses Komplementieren Voraussetzung oder Vervollkommnung der gelehrten Religiosität oder auch beides ist. Großhans spricht eindeutiger von der »Bereitschaft [...], Gottes Wegen nachzudenken, die in den biblischen Texten insgesamt bezeugt sind«. Wichtig scheint mir, diese Bereitschaft als aktives Tun zu begreifen, eben als eine (Glauben nicht voraussetzende) *Tätigkeit*, die dem Hören und Nachdenken vorausgeht.

---

4 Ingrid Mattson beschreibt in ihrem Buch »The Story of the Qur'an« auf eindrucksvolle Weise, wie eine Studentin die *iğāza* durch einen Scheich erhält und so in die Kette der geprüften Überlieferer aufgenommen wird. Der Leser kann hier mehr von der tiefen Demut lernen, welche die Schülerin zeigt, indem sie ihr Leben auf das Erlangen dieses religiösen traditionellen Wissens (»Weisheit«) ausrichtet, als durch die Ansammlung von Fachwissen. Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an. Its History and Place in Muslim Life*, Wiley-Blackwell 2013, 79–85. Ähnlich auch der Gestus bei *Abou el-Fadl*, *The Search for Beauty in Islam. A Conference of the Books*, Lanham 2001.

5 Etwas von der Vision, dass es bei der Disziplin der Theologie auch um eine Weisheitslehre geht, welche die persönliche Betroffenheit des Lehrenden betrifft, spiegelt sich in den Debatten über die Erteilung der *iğāza* für muslimische Wissenschaftler oder über den Entzug oder Erteilung des *nihil obstat* oder der *missio* wider.

## 2. »Quelle heilvoller Erkenntnis« und Korrektiv

Wenn theologische Erkenntnisse sich am zentralen Inhalt der Heiligen Schrift messen lassen müssen, dann muss auch die Vernunft sich an diesem Inhalt abarbeiten. Laut Großhans ist dieser zentrale Inhalt, dass die Gnade Gottes in Jesus offenbar wurde. Was der zentrale Inhalt des Korans ist, an dem sich theologische Erkenntnisse im Islam messen lassen müssen, wäre ebenfalls genauer zu bestimmen. Großhans zeigt hierzu ermutigend auf, dass die historisch-kritische Methode zur Schriftauslegung nicht als ein Verlust in Kontingenzen betrachtet werden muss, sondern für ihn Beleg dafür ist, dass Gottes Lebendigkeit sichtbar gemacht wird.

Noch einen Schritt weiter gehend könnte man auch hoffen, dass der Heilige Geist die Leser beziehungsweise Hörer begleitet, und somit von einer »pneumatischen« Überbrückung sprechen: Indem die Schrift immer wieder weitererzählt, rezitiert und vergegenwärtigt wird, entstehen immer wieder neue Interpretationen und Anrührungen, die die Immanenz des Dargestellten in der Darstellung geradezu begründen.<sup>6</sup>

## 3. Wahrheit und Erkenntnis

»Der Glaube muss nach innen gedacht werden können«, behauptet Dziri, aber nicht, dass der Glaube *logisch* gedacht werden muss. Zwar kennt die Theologie sowohl logische Gottesbeweise,<sup>7</sup> und z. B. auch philosophische Begründungen für die Trinität, doch zeigt schon die Theodizeefrage, dass Logik allein nicht ausreicht, um die Tiefe religiösen Glaubens zu erkunden. Oder wie es der Philosoph Holm Tetens formuliert: »Ein Gott, der sich philosophisch beweisen lässt, ist nicht der Gott des Glaubens.«<sup>8</sup>

Großhans schreibt in ähnlicher Weise, dass »grundsätzliche Erkenntnis Gottes« noch lange keine »heilvolle Erkenntnis« ist. Vielleicht haben wir es hier mit unterschiedlichen Auffassungen darüber zu tun, was man als *Subjekt* des Erkannten beziehungsweise welcher Art von Erkenntnis man erwartet. Dazu unterscheidet der evangelische Theologe

---

6 Der Gedanke der pneumatischen Brücke stammt von *Michael Moxter*, Kultur als Lebenswelt, Tübingen 2000.

7 Die aber nicht von jedem als »Beweis« gesehen werden. Vgl. dazu *Joachim Bromand/Guido Kreis* (Hg.), Gottesbeweise. Von Anselm bis Gödel, Berlin 2011.

8 *Holm Tetens*, Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott? Unveröffentlichtes Script zum Vortrag in der Katholischen Akademie in Berlin am 6. Juni 2013, 11.

Reinhold Bernhardt zwischen *Wahrheit* im Sinne der griechischen Philosophie, Wahrheit im Sinne der Bibel, Wahrheit als Gewissheit, Wahrheit-in-Geschichte und Wahrheit Gottes.<sup>9</sup> Und der katholische Theologe Robert Schreiter erinnert daran, dass sich in der interkulturellen Theologie Wahrheit auch dem Urteil anderer unterwirft (dialogische Wahrheit), mit größeren und älteren Verstehensweisen konfrontiert ist (moralische Wahrheit) und gemäß dem hebräischen Wort für Wahrheit, *'emet*, auch eine zu tuende Wahrheit ist.<sup>10</sup> Theologie als »sicheres Wissen« (*scientia*), die den Anspruch habe, die Welt im Ganzen zu erklären, gelte zu Unrecht als die einzige legitime Form der Theologie.<sup>11</sup> Damit ist schon auf das hingewiesen, was Dziri freundlich den »Methoden-Diskurs« nennt:

#### 4. Methode

Noch immer glauben viele Menschen, dass allein die Wissenschaft erkenntnistheoretisch vorurteilsfrei offen für die Wirklichkeit ist<sup>12</sup> und dass Wissenschaft durch eine bestimmte Methode definiert, gewissermaßen als der »systematische Versuch herauszufinden, welche Hypothesen am besten gestützt sind«<sup>13</sup>. Doch dabei handelt es sich um ein Vorurteil, und es ist gut, dass Dziri daran erinnert, dass die Frage nach *der* wissenschaftlichen Methodik keine neue und keineswegs abschließend geklärt ist. Tatsächlich können Christen und Muslime mit de Lubac gelassen hoffen:

»Jedesmal, wenn die Menschheit ein Denksystem preisgibt, wähnt sie, Gott zu verlieren ... [Doch] Gott liegt niemals zurück, er findet sich nie unter dem, was man wegwirft. In welche Richtung wir auch unsere Schritte lenken mögen, immer erhebt er sich vor uns, eilt uns entgegen.«<sup>14</sup>

---

9 Nach Reinhold Bernhardt, *Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen*, Bern 2007, 20 ff.

10 Robert Schreiter, *Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie*, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 36 (2010), 13–31, 27 ff.

11 *Ders.*, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992, 149.

12 Als »methodischen Atheismus« bezeichnet dieses Phänomen Holm Tetens, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, im Erscheinen*, 9.

13 Ansgar Beckermann, *Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1 (2012), 5–26, 6.

14 Henri de Lubac, *Über die Wege Gottes*, Freiburg 1958, 169.



VI.

Interreligiöse und  
gesellschaftliche Dimensionen  
von Theologie



# Die konstitutive und integrative Bedeutung des Dialogs für Theologie heute

Dževad Hodžić

Überall in der globalisierten Welt wird heute der interreligiöse Dialog vor allem aus den Gründen der besseren politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionen, Gemeinschaften und Gruppen eingefordert und unterstützt. Diese Gründe sind legitim. Ein besseres gegenseitiges Verständnis der Mitglieder der verschiedenen Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen in »der geistigen Situation unserer Zeit« (Karl Jaspers), welches durch die Spannung zwischen Pluralisierung und Globalisierung unserer Lebenswelt gekennzeichnet wird, ist wünschenswert und wichtig. Doch will er glaubwürdig sein, bedarf der interreligiöse Dialog religiöser und theologischer Legitimation.

In diesem Beitrag soll zunächst dieses innere religiöse Motiv und das theologische Interesse am interreligiösen Dialog betont werden, um darüber hinaus auf die konstitutive Bedeutung des Dialogs für das religiöse Bewusstsein und für den theologischen Erkenntnishorizont, aber auch für das allgemein menschliche Interesse hinzuweisen.

## 1. Dialog aus philosophischer Sicht

Das primäre Interesse gilt einem Dialog, der an sich gut ist und den breitesten und tiefsten natürlichen Ausdruck unserer Menschlichkeit darstellt<sup>1</sup> und über den im Koran folgendermaßen gesprochen wird: »O ihr Menschen, Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen

---

1 *Ahmet Kurucan/Mustafa Kasim Erol*, Dialogue in Islam. Qur'an – Sunnah – History, London 1999, 19.

gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch. Gott weiß Bescheid und hat Kenntnis von allem.« (Sure 49,13)<sup>2</sup> Oder mit den Worten von Karl-Josef Kuschel formuliert, der im Prolog seines Werks »Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft« betont: »Wechselseitige Wertschätzung zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen erfolgt nicht aus gutem Willen, besten Absichten, politischem Kalkül oder aufgeklärtem Zeitgeist (so wichtig das alles ist), sondern vor allem und zuerst aus der Rückbesinnung auf die Ur-Kunden, auf die die Menschen der verschiedenen Religionen verpflichtet sind.«<sup>3</sup>

Folgende Fragen dienen dazu, sich den Bedeutungen des Dialogs weiter anzunähern: Stellt jede Meinung in ihrer inneren Struktur einen Dialog an sich dar? Welche Bedeutung hat der Dialog in der göttlichen Verankerung meiner menschlichen Verantwortung? Stellt jede göttliche Offenbarung schon einen Dialog zwischen Gott und Mensch dar? Inwiefern sind die Heiligen Schriften der offenbarten Religionen dialogisch strukturiert? Erfolgt unser Lesen und Verstehen des Offenbarungstextes immer in einem dialogisch-epistemologischen Modus? Inwieweit erfolgt unser Verständnis der eigenen religiösen Traditionen in einem dialogisch-hermeneutischen Modus? Welche ethische Bedeutung hat das Verhältnis zum Anderen für meine eigene Verantwortung?

Das Motto »Erkenne dich selbst«, welches angeblich an der Pforte des Tempels von Delphi aufgeschrieben worden war, blieb in ähnlichen Formulierungen in vielen religiösen und philosophischen Traditionen erhalten. In der islamischen Tradition ist eine Überlieferung bekannt, die besagt: »Wer sich selbst erkennt, der hat seinen Herrn erkannt.«<sup>4</sup> Ohne auf die theologisch-anthropologischen Implikationen dieser Überlieferung eingehen zu können, möchten wir jenes semantische Moment betonen, das darauf hinweist, dass jeder menschliche Gedanke eine gewisse Distanz zu sich selbst darstellt. Diese menschliche Fähigkeit, sich selbst zu hinterfragen, sich von sich selbst zu entfernen, aber auch das Verhältnis zu sich selbst herzustellen, ist jenes, was ihn wesentlich und spezifisch bestimmt. Dazu heißt es im Koran: »Wer wird das Glaubensbekenntnis Ibrahims wohl verschmähen außer dem, der selbst betört ist?« (Sure 2,130)

---

2 Für die Koranzitate wurde folgende Übersetzung verwendet: Der Koran. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007.

3 *Karl-Josef Kuschel*, *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, 26.

4 *Fahr al-Dīn al-Rāzi*, *al-Tafsīr al-kabīr*, Bd. 1, Beirut 1420 (nach Hiġra), 91.

Dass man etwas von sich hält, ist eine Selbstverständlichkeit in jedem und insbesondere im religiösen Denken. Aber, wie Hannah Arendt bemerkt, »it is not a question of loving myself as I may love others, but of being more dependent on this silent partner I carry with myself, more at his mercy, as it were, than is perhaps the case with anybody else«<sup>5</sup>. Die Rede ist nämlich davon, wie es Arendt weiter auf den Punkt bringt, dass »the fear of losing oneself is legitimate, for it is the fear of no longer being able to talk with oneself«<sup>6</sup>. Wir betonen daher diese dialogische Dimension des Denkens, welche auf großartige Weise von Sokrates und Platon artikuliert wurde. In jedem wahrhaftigen Denken fragen wir uns. Und wenn ich mich frage, trete ich in einen Dialog mit mir selbst ein.

## 2. Dialog aus religiöser Sicht

In der religiösen Perspektive des Denkens ist der Dialog die grundlegende Bestimmung unserer menschlichen Verantwortung. Die Verantwortung besteht wiederum in jener Annahme des Rufes, welche sich auf Vertrauen gründet. Diese Annahme des Rufes stellt eine Form der tiefsten religiösen Haltung gegenüber der Welt und dem Leben dar. Das religiöse Dasein in dieser Welt bedeutet zu glauben, dass wir in die Welt hineingerufen und somit mit einem bestimmten Zweck da sind, dass wir diesen zweckbezogenen Ruf annehmen und im Einklang mit ihm leben. Das Alte und das Neue Testament, der Koran und andere religiöse Schriften enthalten vielfältige Darstellungen, in denen in der Stille der Nacht, mitten am Tag, auf dem Berg oder auch mitten in der Wüste Abraham, Moses, Jesus, Muhammad, Friede und Segen Gottes seien auf sie alle, der göttlichen Stimme folgen. Um sich das dialogische Moment in unserer göttlich begründeten Verantwortung zu vergegenwärtigen, wird es an dieser Stelle ausreichen, wenn wir aus muslimischer Perspektive auf zwei Koranverse hinweisen: »Und als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und gegen sich selbst zeugen ließ: ›Bin Ich nicht euer Herr?‹ Sie sagten: ›Jawohl, wir bezeugen es.‹ (Dies,) damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ›Wir ahnten nichts davon.« (Sure 7,172) Und: »Wir haben das Vertrauenspfand den Himmeln und der Erde und den Bergen angeboten, sie aber weigerten

---

5 Hannah Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in: *dies.*, *Responsibility and Judgment*, New York 2003, 49–146, 96.

6 Ebd.

sich, es zu tragen, sie waren erschrocken davor. Der Mensch trug es – er tut wirklich Unrecht und ist sehr töricht.« (Sure 33,72)

Diese dialogische Dimension der verantwortungsvollen Offenheit der menschlichen religiösen Existenz erkennt Richard Wisser folgendermaßen: »Gerade wenn der Mensch nicht nur im üblichen Sinne des gebräuchlichen Wortes ›verantwortlich‹ ist, sondern nur als Verantwortlicher ›ist‹, hat er nicht nur Verantwortung für Sachen, sich und seinesgleichen, sondern wird er in seiner Antwort auch Dem zu entsprechen haben, nach Dem nicht nur er seinerseits fragt, sondern Der nach ihm fragt, nicht weil Er, um zu wissen, fragen müsste, sondern weil Er den Menschen durch dieses Sein Fragen in eine menschliche Antwort ganz hineinholen möchte, weil Er ihn mit der personalen und existenzverwurzelten Verantwortung betraut und ihn mit ihr vertraut machen will.«<sup>7</sup>

Göttliche Offenbarungen an die Propheten sind im doppelten Sinne dialogisch bestimmt. Auf der einen Seite treten Gott und Mensch durch die Offenbarung in eine Beziehung zueinander, in eine Kommunikation, die als eine bestimmte Art von Dialog zu verstehen ist. Wenn Gott seine Offenbarung herabsendet, tritt Er direkt oder indirekt in ein Gespräch mit dem Propheten ein. Dies zeigt sich mit Blick auf die muslimische Tradition auch bei der Offenbarung der ersten Worte des Korans. Die göttliche Offenbarung übertragend tritt der Erzengel Ğibrīl (Gabriel) in das Gespräch mit dem Propheten Muhammad, Friede sei mit ihm, ein, indem er sagt: »Lies!« Völlig unvorbereitet entgegnet Muhammad, Friede sei mit ihm: »Ich kann nicht lesen!« und Ğibrīl antwortet: »Sprich mir nach!«<sup>8</sup> Wenn wir aus einer muslimischen Perspektive sprechen, können wir sagen, dass nicht nur die Offenbarung der ersten Worte des Korans in Form des Dialogs geschah.

Jede Offenbarung ist eine besondere Art des Dialogs zwischen Gott und Mensch. Die Offenbarung ist der Ruf, der die eine Seite jenes Ereignisses bedeutet, dessen andere Seite die menschliche Antwort auf ihn ausmacht. Mit den koranischen Worten wendet sich Gott an den Menschen, während sich danach auch der Mensch, der diesem Ruf folgt, mit den koranischen Worten an Gott wendet. Der Inhalt der Gebete, mit welchen sich die Muslime an Gott richten, besteht aus dem koranischen Text der Offenbarung. Die Koran-Offenbarung bewegt sich daher in zwei Richtungen: einmal von Gott zum Menschen und dann vom Menschen zu Gott. Dieses sich in beide Richtungen bewegende Ereignis ist

---

7 *Richard Wisser*, Verantwortung im Wandel der Zeit, Mainz 1967, 9.

8 Dieser Dialog findet sich in Sure 96,1–5.

auch eine Art von Dialog. Er ist möglich, weil Gott dem Menschen nahe ist, näher als seine Halsschlagader: »Wir haben ja den Menschen erschaffen und wissen, was (alles ihm) seine Seele einflüstert, und Wir sind ihm doch näher als seine Halsschlagader.« (Sure 50,16) Und: »Und wenn dich Meine Diener nach Mir fragen, so bin Ich nahe!« (Sure 2,186)

Gleichzeitig sind die göttlichen Offenbarungen bzw. Heiligen Schriften in ihrem Inhalt ausgesprochen dialogisch strukturiert. Dies trifft auch auf den Koran zu. Gott spricht mit menschlichen Seelen vor der Erschaffung der Welt. Gott spricht mit den Engeln über seinen Plan, den Menschen zu seinem Stellvertreter auf der Erde zu machen. Gott spricht mit den Propheten. Die Propheten sprechen mit jenen, die ihnen folgen, und auch mit jenen, die ihnen nicht folgen.

Auf der Ebene der Rezeption des heiligen Textes kann ebenso gesagt werden, dass sich unser Verhältnis zur Offenbarung als der Quelle des Glaubens und der Erkenntnis auch als eine Form des Dialogs ereignet. Es geht darum, dass sich im Lesen eines jeden Textes immer der Leser und der Autor treffen, bzw. dass das Verständnis eben auch deshalb möglich ist, weil der Dialog möglich ist. Die Rede ist von jener Begegnung, die wir erleben, wenn wir ein (Kunst-)Werk betrachten, in welchem uns etwas vermittelt wird, was wir als unser eigenes Denken, unsere eigenen Ideen sowie Erfahrungen und als Wahrheit erkennen. Um mit Gadamer's Hermeneutik zu sprechen: Zur Bedeutung eines jeden Textes, so auch des religiösen bzw. heiligen, gelangen wir durch den Prozess der Deutung. Auf der Verständnisebene des offenbarten Textes bedeutet das weiterhin, dass wir uns immer, wenn wir beispielsweise auf den koranischen Text Bezug nehmen, faktisch auf unser eigenes Verständnis dieses Textes beziehen. Das Verstehen des Textes geschieht auf eine Weise, die Gadamer als »Horizontverschmelzung«<sup>9</sup> beschreibt. Dies bedeutet, dass es durch einen bestimmten Dialog zweier Perspektiven, jener textuellen und jener des Deuters bzw. des Lesers, zu einer Verschmelzung kommt. »Unser tägliches Leben ist ein beständiges Schreiten durch die Gleichzeitigkeit von Vergangenheit und Zukunft«<sup>10</sup>, und da die Offenbarung in der Sprache offenbart wird, entwickelt sich unser Lesen und Verstehen des Offenbarungstextes immer in einem dialogischen hermeneutischen Modus.

---

9 *Hans-Georg Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke Bd. 1), Tübingen 2010, 311.

10 *Ders.*, Kunst als Aussage, Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage (Gesammelte Werke Bd. 8), Tübingen 1993, 101.

Mit anderen Worten: In unserem eigenen Verständnis der religiösen Quellen sind wir auf der einen Seite immer im Dialog mit unserer religiösen Tradition, in welcher wir zu diesen Quellen gelangen und in welcher diese Quellen zu uns gelangen, so wie auf der anderen Seite »jede Koranübersetzung ebenfalls auch die Entgrenzung des Korans, die Vergewärtigung und die ›Vergeschichtlichung‹ seines Archetyps«<sup>11</sup> ist.

### 3. Dialog im Verhältnis zum Anderen und zur Wahrheit

In einem engeren und strengeren Sinn des Wortes findet der Dialog, wie dies aus philosophischer Perspektive besonders überzeugend Levinas und Buber gezeigt haben, im ethischen Bereich in der Beziehung zum Anderen statt, in welcher nach Levinas alles vom Anderen ausgeht und welches den transzendenten und endlosen sozialen »Raum« der Authentizität des Lebens darstellt. Diese dialogische Beziehung, in welcher der Andere für mich nicht bloß in Erscheinung tritt, sondern sich als Person ausdrückt, hat zugleich eine grundlegende ethische Bedeutung, da mich in dieser Beziehung der Andere in meiner Verantwortung konstituiert, wobei er sich meinem Besitz und meinen Kräften entzieht.<sup>12</sup> Der Andere ist die Transzendenz, die zu mir spricht, die sich in meinem nicht-thematisierenden Hören zeigt, welches sich in einem grundlegenden dialogischen, von Angesicht zu Angesicht, ethischen, asymmetrischen, sozialen, sprachlichen, nicht-totalitären, unendlichen, transzendenten, offenen, erinnernden und erwartenden Verhältnis ereignet. Dieses Verhältnis vollzieht sich, wie Buber das betont, durch die Unmittelbarkeit, die Gegenseitigkeit, zwischen dem Ich und Du, welches sich aber weder im Ich noch im Du befindet noch auch in beiden Partnern gemeinsam, sondern gerade zwischen ihnen, »und selbst das nicht als ein Gegenstand, der sie ontisch trennt und welcher sich zu einem Hindernis für die Unmittelbarkeit und die Gegenseitigkeit ihres Verhältnisses erweisen würde«<sup>13</sup>.

---

11 *Enes Karić*, Hermeneutika Kur'ana [Hermeneutik des Korans], Zagreb 1990, 40. Zitiert nach eigener Übersetzung aus der Originalausgabe.

12 Vgl. *Emmanuel Levinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 2002, 277–283.

13 *Milan Damjanović*, Buberova filosofija dijaloga [Bubers Philosophie des Dialogs], Vorwort zu: *Martin Buber*, Ja i Ti [Ich und Du], aus dem Deutschen übersetzt von Jovica Acin, Belgrad 1977, 18. Hier in eigener Übersetzung ins Deutsche.

Hier soll noch an einen wichtigen Aspekt erinnert werden, in dem sich die dialogische Beziehung zwischen dem Glauben und dem Verstand auf der Ebene der individuellen, existentiellen, praktischen, lebensbezogenen Erfahrung von Offenbarung und Erkenntnis, Religion und Philosophie, Glauben und Wissen zeigt. Ohne auf eine breitere historische Betrachtung der theologischen und philosophischen Konzepte zur Frage des Verhältnisses der religiösen und philosophischen Wahrheit einzugehen, soll an dieser Stelle lediglich darauf hingewiesen werden, dass die Haltung der Gläubigen zur Wirklichkeit, zum Leben, zur Zukunft und zu Gott auf einer subtilen, nicht zu fassenden Beziehung dessen, woran der Mensch glaubt und was er weiß, aufbaut. Das bedeutet weiter, dass hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses zwischen der religiösen und der philosophischen Wahrheit auf der Ebene des realen Lebens jene Trennung zwischen diesen zwei Wahrheiten, die wir auf der methodischen und theoretischen Ebene als den Unterschied zwischen symbolischer und fassbarer Wahrheit bzw. der Wahrheit über die höchste Sorgfalt und der Wahrheit über die Gestaltung des Wesens kennen, nicht aufrechterhalten werden kann. Diese Distanz hebt sich in den einzelnen Leben der Philosophen und Gläubigen auf, »weil der Philosoph ein menschliches Wesen ist, für den etwas existiert, bewußt oder unbewußt, das er unbedingt ernst nimmt. Und der Gläubige ist ein menschliches Wesen mit der Fähigkeit und dem Bedürfnis, begrifflich zu verstehen.«<sup>14</sup> Mit Iqbals Worten zu sprechen: Da etwas nicht voneinander begrenzt ist, weder das reine Denken noch das reine Gefühl, auch nicht die eigentliche Handlung, sondern der Ausdruck des ganzen Menschen, besitzt der Glaube eine Art des erfahrbaren Inhalts und erfordert eine rationale Grundlage für seine endgültigen Prinzipien, mehr als dies die wissenschaftlichen Ansichten verlangen. »Weiterhin gibt es keinen Grund anzunehmen, der Gedanke und die Intuition seien einander wesentlich entgegengesetzt. Sie entspringen derselben Wurzel und ergänzen sich gegenseitig. Das eine ergreift die Realität im Detail, das andere tut dies in ihrer Ganzheit.«<sup>15</sup>

---

14 *Paul Tillich*, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt/Berlin 1961, 107.

15 *Muhammad Iqbal*, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*, Berlin 2004, 25 f.

#### 4. Interreligiöser Dialog im Kontext der Wissenschaften

Der interreligiöse Dialog, wenn auch in unterschiedlicher Weise, stellt ein konstitutives Element sowohl der islamischen als auch der christlichen Lehre dar. Was den Islam angeht, können wir sagen, dass der Dialog mit dem Christentum (so auch mit dem Judentum) konstitutiv für den Koran selbst ist. An vielen Stellen betont der Koran in unterschiedlicher Weise die grundlegende Botschaft, dass der Prophet Muhammad, Friede sei mit ihm, nicht der Verkünder einer neuen Religion ist, sondern dass ihm Gott die gleiche Botschaft offenbart, die Er Abraham, Moses, Jesus und anderen Propheten offenbarte. Der Koran spricht mit außerordentlicher Wertschätzung über alle Propheten Gottes, insbesondere über Abraham, Moses und Jesus. Der Dialog mit Christen und Juden ist ein häufiges Thema im Koran. Für die christliche Theologie gewinnt der Dialog besonders nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil an Bedeutung. Ausgehend vom gleichen Verständnis des einen und des wahren Gottes als Schöpfer und Richter, wurden die religiösen Praktiken der Muslime nach dem Beispiel Abrahams und die sowohl unterschiedliche wie gemeinsame Wertschätzung Jesu anerkannt. Basierend auf dem Grundsatz der Achtung gegenüber Muslimen, wurde ein breiter dialogischer Horizont für christlich-muslimische Beziehungen und den dialogischen Weg eröffnet, um sich gemeinsam den Aufgaben der Zukunft zu stellen.<sup>16</sup>

Für eine weitere Vertiefung und Erweiterung des interreligiösen Dialogs müssen, neben den bisherigen, man könnte sagen, traditionellen theologischen, ethischen, sozialen und kulturellen Anregungen und Interessen, immer mehr Gründe berücksichtigt werden, welche sich aus der zeitgenössischen, wissenschaftlich-theologisch bestimmten geistigen, sozialen und kulturellen Wirklichkeit der globalisierten Welt ergeben. Die Religionen stehen heute vor dem Aufruf zu gegenseitigen dialogischen Beziehungen »zum Zwecke der Humanisierung und Rettung der Welt als solche«<sup>17</sup>.

Die moderne Naturwissenschaft stellt auf der einen Seite den grundlegenden Anreiz, den Grund und das Interesse für den interreligiösen Dialog dar. Die Weltreligionen stehen vor der Aufgabe, im gegenseitigen

---

16 *Kuschel*, Juden – Christen – Muslime (s. Anm. 3), 63 f.

17 *Adnan Silajđić*, Potreba i mogućnosti muslimansko-kršćanskoga dijaloga – islamski pogled [Die Notwendigkeit und Möglichkeiten des muslimisch-christlichen Dialogs aus islamischer Sicht], in: *Vrhbosnensia* 3 (1999), 205–215, 211.

Dialog zu einer gemeinsamen theologischen Antwort auf die Herausforderungen der modernen wissenschaftstechnologischen Beherrschung unserer geschichtlichen, kulturellen, geistigen und sozialen Realität zu kommen. Denn auf die Herausforderungen, Fragen, Gefahren und Perspektiven, die sich uns global und mit universellen, aber auch totalitären Präntionen im Bereich der biotechnologischen Verfügung über das menschliche Leben und das Leben im Allgemeinen eröffnen, können nicht nur partielle theologische Antworten gegeben werden.

In den vormodernen Kulturen hatte die Religion einen wesentlichen Einfluss auf die Entwicklung und den Fortschritt der Wissenschaft. Der geschichtliche Einfluss der Religion auf die Entwicklung der Wissenschaft ist in erster Linie im religiösen Verständnis der Welt als einer Wirklichkeit enthalten, die sich auf der Grundlage der göttlichen Ordnung und der Gesetzmäßigkeit aufrechterhält, in welchen sich die göttliche schöpferische Macht, Weisheit, Schönheit, ja sogar Gott selbst manifestiert. Die Religionen haben schon in der »Achszeit« (Jaspers) den Übergang des Bewusstseins vom Mythos zum Logos stark beeinflusst. Auf dieser Idee, aus deren Genealogie die Religion nicht ausgeschlossen werden kann (Habermas), auf diesem religiös begründeten Bewusstsein, in welchem sich das Einzelne und das Allgemeine, das Mögliche und das Notwendige, das Relative und das Absolute, die Erscheinung und das Sein unterscheiden, wird durch die Geschichte im beachtlichen Maße das Weltgebäude der Wissenschaft aufgebaut.

## 5. Grenzfragen

Die neuzeitliche und zeitgenössische Wissenschaft stellt, wie Georg Picht es sagen würde, jene Form des Erkennens dar, deren Möglichkeit sich auf der Voraussetzung gründet, die im methodischen Ausschluss der Frage und des Begriffs von Wahrheit enthalten ist.<sup>18</sup> Aber damit ist die Sache noch nicht beendet und aufgelöst. Die Frage der Wahrheit, des Sinnes und des Zwecks lässt die Menschen nicht in Ruhe. Das Problem besteht nicht nur darin, dass »die menschliche Vernunft das besondere Schicksal hat, [...] dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, (da) sie alles

---

18 Vgl. *Georg Picht*, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Stuttgart 1990, 15.

Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigen<sup>19</sup>. Das Problem liegt darin, dass uns die Wissenschaft selbst in die Nähe einiger Fragen bringt, auf die sie selbst keine Antworten geben kann.

Es handelt sich um die Fragen, die nicht aus der Domäne der wissenschaftlichen Erschließung des Seins sind und welche sich außerhalb der Reichweite der Wissenschaft befinden. Es ist die Rede von »Metafragen« oder »Grenzfragen«, die von entscheidender Bedeutung für verschiedene Möglichkeiten und Arten der Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft sind.

Die wichtigsten dieser Fragen lassen sich in drei Gruppen gliedern. Der *erste* Bereich der Grenzfragen betrifft die Möglichkeiten der Wissenschaft im Allgemeinen. Mithilfe der Wissenschaft ist es möglich, vieles zu erklären, im Grunde genommen alles, außer die Wissenschaft selbst. Die grundlegende Frage kann hier lauten: Wie und warum ist Wissenschaft überhaupt möglich? Das Verständnis des Universums nämlich, bzw. die wissenschaftliche Erfahrung seiner rationalen Durchsichtigkeit und der rationalen, mathematischen Schönheit, übertrifft jede Erklärung der Wissenschaft als etwas, was bloß eine Nebenerscheinung der evolutionären Bedürftigkeit wäre. Dass es etwas gibt, was auf der einen Seite in der menschlichen Vernunft, dem Wissen, der Wissenschaft und auf der anderen Seite in der Natur, der Welt, dem Universum gegenseitig im Einklang ist, sich anzieht, übereinstimmt, stellt eine Größe dar, die sich nicht mit der Einbildung, dem Zufall und dem Überlebenstrieb erklären lassen kann.

Der *zweite* Grenzbereich der Wissenschaft bezieht sich auf jene Fragen, welche die Herkunft der Naturgesetze betreffen: Woher stammen die Naturgesetze, und warum haben sie ihren eigenen, eigenartigen Charakter? Es handelt sich darum, dass aufgrund aller Umstände im Prozess der Entstehung des Universums die »Theorie des Zufalls« kaum akzeptiert werden kann. Die Herkunft und der Charakter des anthropischen Prinzips von einer »entsprechenden Anpassung« des Gesetzes für die Entstehung des Lebens in seiner Vielfalt, Einheit und Ganzheit, bleiben außerhalb der wissenschaftlichen Reichweite. Jede Bestrebung, auf solche metawissenschaftliche Fragen zu antworten, muss entweder auf der metaphysischen oder der religiösen Grundlage gegründet sein.

Die *dritte* Art von Fragen bezieht sich auf die Entstehung des menschlichen Eigenbewusstseins. Kurz gesagt, das Erscheinen von ei-

---

19 *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur ersten Auflage (Werke in sechs Bänden, Bd. 2), Wiesbaden 1956, 11.

genbewussten Wesen bleibt für die Wissenschaft eine Grenzfrage. Die Person bleibt für die Wissenschaft ein Geheimnis, vor allem deswegen, weil es sich dabei um eine Entität handelt, deren Grundbestandteile das Eigenbewusstsein, der Geist, die Freiheit, die Verantwortung und der Wert sind. In ihren grundlegenden Bestimmungen kann eine Person keinesfalls zum Gegenstand der wissenschaftlichen Erklärung werden, nicht einmal einer Theorie des Zufalls. Die genetische Anpassung im evolutionären Prozess des Überlebens kann nicht einfach als plausible Erklärung für die wertbezogenen, moralischen und ästhetischen Fähigkeiten und Handlungen der Personen angesehen werden.

Die drei hier erwähnten Grenzfragen stellen jenen Bereich dar, in welchem im bedeutenden Maße darüber entschieden wird, in welcher Beziehung die Wissenschaft und die Religion sich befinden und in welcher Beziehung sie sich auf der methodischen und epistemologischen Ebene überhaupt befinden können.

Die Aufforderung zum Dialog zwischen der Religion und der Wissenschaft geht, erstens, von dem geschichtlich langen und großen gegenseitigen Austausch dieser beiden großartigen geistigen Traditionen der Menschheit hervor und, zweitens, von unserem Bedürfnis nach möglichst umfassender Darstellung der Wirklichkeit und geistigen Stütze für das orientierende Wissen. In der geschichtlichen Perspektive ist es unumstritten, dass sich im Verhältnis der Religion und der Wissenschaft durch gegenseitige kulturelle, soziale, psychologische, biografische, institutionelle und andere Berührungen, durch Motivation, Zusammenarbeit, Dialog, Wettbewerbe, Einwände, Konfrontationen, Beweise, Korrekturen und andere lebensweltliche Spannungen vielfältige und bedeutende Austauschprozesse ereignet haben.<sup>20</sup> Die Forderung nach dem Dialog zwischen der Religion und der Wissenschaft gründet auf dem menschlichen Bedürfnis, dem Leben mit sinnvollen Antworten auf Grenzfragen eine Basis zu geben. Diese betreffen die Herkunft und den Charakter des Wissens selbst, die ontologische Natur der Gesetze, nach welchen sich die natürlichen Prozesse des Lebens entwickeln und den axiologischen Charakter der menschlichen Persönlichkeit als solcher. Die Möglichkeit des Dialogs zwischen der Religion und der Wissenschaft geht aus der Tatsache hervor, dass die Offenbarung und der Verstand im Wesentlichen ineinander enthalten und voneinander abhängig sind. In der zeitgenössischen, weltgeschichtlichen Konstellation der ökologischen

---

20 Vgl. *Dževad Hodžić*, *Religija i znanost u bioetičkom ključu* [Religion und Wissenschaft in bioethischer Perspektive], Zenica 2012, 3–19.

Krise ist immer mehr die Rede von der Möglichkeit des Dialogs zwischen der Religion und der Wissenschaft am Horizont der religiösen und der wissenschaftlichen, auf die Natur zentrierten Geistigkeit.

Auf der anderen Seite bietet die auf der modernen Wissenschaft gegründete Globalisierung der Welt zusätzliche Gründe theologischer, ethischer und politischer Natur für den wechselseitigen Dialog, die Hans Küng in seinen Werken einsehend systematisch dargelegt hat.

## 6. Aktuelle Herausforderungen für den christlich-islamischen Dialog

Die wissenschaftstechnologisch gegründete und strukturierte Globalisierung der Welt verpflichtet die Weltreligionen, ihre religiösen Botschaften durch den gegenseitigen Dialog in dem Maße zu universalisieren, in welchem sie relevante Leistungen in einer solchen globalisierten Welt erbringen können. Hier erinnern wir an die Worte Kuschels: »Juden, Christen und Muslime können nicht länger in religiöser Selbstzufriedenheit erstarren. Sie sind in dieser Weltstunde mehr denn je herausgefordert, vor Gott über den Sinn der Gleichzeitigkeit ihrer Existenz nachzudenken. Was in der einen Religion geschieht, geht alle anderen an.«<sup>21</sup>

In der heutigen Welt ist die wissenschaftstechnologisch bedingte Globalisierung bestrebt, viele kulturelle Unterschiede zu nivellieren und gleichzeitig all jene Unterschiede zur Sprache zu bringen, die sich gegen eine solche Nivellierung der Unterschiede stellen. Der Dialog zwischen den Weltreligionen muss sich in diesem Prozess behaupten und sich den Herausforderungen stellen, die aus unterschiedlichen geschichtlichen Konstellationen erfolgen.

Die bedeutendsten Herausforderungen, mit welchen sich Christen und Muslime konfrontiert sehen, wenn sie in der globalen Welt von den unterschiedlichen geistigen, geschichtlichen und gesellschaftlichen Hintergründen ausgehend in die gegenseitigen Beziehungen eintreten, könnten wir durch die folgenden asymmetrischen Positionen definieren.

Auf der weltgeschichtlichen Ebene können die Muslime den Eintritt in die moderne Welt nicht auf dieselbe Weise vollziehen, wie die institutionalisierte Mehrheit der Christen dies tut, und zwar aus mehreren Gründen, unter welchen zwei besonders bedeutend sind. Die moderne Welt gründet sich nämlich auf zwei grundlegenden Ideen, der Unabhängigkeit und der

---

21 *Kuschel, Juden – Christen – Muslime* (s. Anm. 3), 29.

Innovation. Auf der muslimischen Seite besteht das Problem darin, dass sie das Gesicht der Moderne durch den Kolonialismus und nicht durch die Unabhängigkeit kennengelernt haben. Zudem befinden sie sich in einem Zustand der Imitation und nicht der Innovation, da sie die Innovationen vom Westen übernehmen und den Westen als »immer einen Schritt voraus« wahrnehmen. In einer solchen Konstellation schaffen es die Muslime nicht einmal, eine kritische Haltung gegenüber der eigenen Tradition einzunehmen: Entweder wird sie als Zuflucht oder als Hürde zum Fortschritt gesehen. Wie auch immer, bleibt die Tradition für die Muslime eine statische Tatsache, eine unveränderbare Größe. Aus der Position der Abhängigkeit und der Nachahmung schaffen es die Muslime nicht, in den Dialog mit der eigenen Tradition einzutreten.

Das besondere Verhältnis der geschichtlichen Asymmetrie zur Moderne entstand durch die unterschiedliche christliche und islamische Erfahrung des Mittelalters. Für Muslime war das Mittelalter weitgehend eine Zeit des Rationalismus, der Meinungsfreiheit und des Fortschritts der Naturwissenschaften, während es für Christen stärker eine Zeit des Dogmatismus und der kirchlichen Autorität war. In dieser Hinsicht spiegelt sich das asymmetrische Verhältnis in den unterschiedlichen geschichtlichen Hintergründen, unterschiedlichen kulturellen Erfahrungen und Zugängen zur Moderne. Daher passiert es beispielsweise, dass die Muslime nicht imstande sind, aus ihrer geschichtlichen Erfahrung die Säkularität zu verstehen und anzunehmen, da diese nicht als die Antwort auf den Islam, sondern auf das Christentum entstand.

Im für den Dialog schwierigsten, ungünstigsten asymmetrischen Verhältnis befinden sich Christen und Muslime im Hinblick auf politische, ökonomische und nahezu alle anderen Ungleichstellungen der Muslime. In dieser Hinsicht ist es auch nicht besonders hilfreich zu erkennen, dass die kolonialen und neokolonialen westlichen Länder nicht dasselbe sind wie das Christentum und die Christen. Genauso wenig ist es hilfreich zu denken, dass die muslimischen undemokratischen Länder, absolutistischen Monarchien, Militärdiktaturen und andere politische Systeme nicht dasselbe sind wie der Islam und die Muslime. Wenn auch immer im interreligiösen Dialog die muslimischen Vertreter aus der traditionellen islamischen Welt und die christlichen Vertreter aus dem Westen miteinander sprechen, handelt es sich in einem bestimmten Sinne und einem bestimmten Maß um ein Verhältnis zwischen politisch, ökonomisch und militärisch Unterlegenen und Überlegenen.

Die Asymmetrie in der Ungleichstellung, in der Ungerechtigkeit der weltpolitischen, wirtschaftlichen und militärischen Ordnung vertieft auf

der muslimischen Seite die Probleme, welche die Freiheit und die Freiheiten, die Menschenrechte und die Demokratie in der muslimischen Welt betreffen. Bei den Muslimen wachsen die Angst und das Misstrauen. Sie schaffen es nicht, aus ihrer umzingelten und okkupierten Identität herauszutreten. Sie haben keine Kraft für den politischen Schritt zur Freiheit, zu den Menschenrechten und zur Demokratie. In der Konstellation der okkupierten Identität können sie auch keine innere Freiheit erlangen. Als Unfreie können die Muslime in keiner Beziehung Partner sein, auch nicht im interreligiösen Dialog. Selbstverständlich schließt eine solche Konstellation die muslimische Verantwortung und die Herausforderung, sich den eigenen Schwächen zu stellen, nicht aus.

Auf der doktrinär-institutionellen Ebene ist die ernsthafte Schwierigkeit für den Dialog zwischen Christen und Muslimen mit der Asymmetrie verbunden, die in der Tatsache enthalten ist, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum keine offizielle, legale und legitime religiöse hierarchische Struktur hat. Dies könnte in einem Glücksfall auch einen Vorteil, eine Grundlage für das Demokratieverständnis, für dynamische Bewegung und Kreativität bedeuten. Jedoch stellt das Problem der Vertretung des Islams heutzutage in den komplexen globalen Beziehungen eine ernsthafte Schwierigkeit und Herausforderung sowohl für unsere Gesprächspartner als auch für uns selbst dar. Hier liegt eine dringende Aufgabe im innermuslimischen Dialog, deren Bewältigung eine Voraussetzung für jeden interreligiösen Dialog darstellt.

Da die moderne wissenschaftstechnologische Zivilisation immer mehr die ganze Welt, so auch die Welt des Islams, umfasst und da sie immer mehr die kulturellen und geschichtlichen Unterschiede nivelliert, gelangt auch der Islam immer mehr in eine objektiv ausgeglichene Position zur Moderne und ihren Herausforderungen. Mit anderen Worten, die moderne wissenschaftstechnologische Zivilisation wartet nicht darauf, dass auch der Islam die ihm noch verbliebenen geschichtlichen Etappen bestreitet, da er geschichtlich erst sechs Jahrhunderte später in Erscheinung trat. Die moderne Zivilisation verkürzt ihm den Weg, hebt diese unbestrittenen Wegestappen auf, indem sie den Islam und das Christentum auf die gleiche geschichtliche Ebene bringt, vor dieselben Herausforderungen, obwohl beide nicht dieselben geschichtlichen Erfahrungen haben. Durch diese unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen sollen Christen und Muslime vielleicht ein gemeinsames Feld erkennen, in dem sie durch den Dialog voneinander lernen können.

# Theologie nach dem Dialog

## Neue Wege christlich-muslimischer Beziehungen<sup>1</sup>

Douglas Pratt

### 1. Dynamiken christlich-islamischer Beziehungen

Das Phänomen des christlich-islamischen Dialoges hat eine sehr wechselvolle Geschichte. Seit dem ersten historischen Auftreten des Islams war die Beziehung zwischen Muslimen und Christen von drei grundlegenden Dynamiken geprägt: Antipathie, Affinität und gegenseitige Erkundung (*mutual inquiry*):

*Antipathie*, die erste der Dynamiken, war lange Zeit die vorherrschende, da sich die beiden Religionen häufig im Kontext politischer Auseinandersetzungen und zuweilen militärischer Zusammenstöße begegneten. Die Epoche der Kreuzzüge steht natürlich oft im Vordergrund. Jedoch schon zuvor, als der Islam sich tatsächlich zu einer theistischen Alternativreligion entwickelte, waren christliche Reaktionen weitgehend ablehnend. Dabei sahen viele den neuen Glauben als Ketzerei an und ergossen allerlei Schmach über Muhammad. Solche negativen Darstellungen und Einschätzungen existieren heute noch. Aber Negativität ist nicht das einzige und schon gar nicht das letzte Wort. Gleich zu Beginn der muslimischen Geschichte, als die werdende Gemeinde in Mekka zunehmend von arabischen Brüdern ausgegrenzt und angegriffen wurde, erfuhren die ersten Muslime Schutz und Beistand vom christlichen Kaiser von Abessinien. Für Muhammad war klar, dass er in der Linie der gottesfürchtigen Propheten stand und damit eine Form des Glaubens an Gott verkündete, die Muhammad selbst wie auch die Muslime nicht allein am Rande der chalzedonischen Orthodoxie positionierte. Denn auch damals war das Christentum nicht uniform, und es gab eine Vielzahl orthodoxer und heterodoxer Gemeinden.

---

1 Übersetzung von Katharina Völker.

So waren die frühesten Interaktionen zwischen Muslimen und Christen durch *Affinität* zueinander geprägt – das heißt, im Gegenüber bezüglich des Glaubens und der religiösen Orientierung etwas Gemeinsames oder zumindest Ähnliches zu sehen. Dies machte es möglich, dass sich Fäden des gegenseitigen Respekts, der Zusammenarbeit und der Harmonie in das große Bild christlich-islamischer Beziehungen hineinwebten. Und diese Fäden spinnen sich seitdem weiterhin durch die Jahrhunderte.

Die *gegenseitige Erkundung*, das dritte dynamische Element, ist auch seit langem ein Merkmal christlich-islamischer Begegnung. Es zeigt sich zuerst im gemeinsamen Interesse an den Erzählungen über Muhammads vorprophetische Handelsreisen im Nahen Osten. Dass die gegenseitige Erkundung während der großen dynastischen Ära auftrat, ist weitreichend erforscht und zeigte sich besonders, als das aufstrebende islamische Reich auf die Beteiligung von Christen und Juden in der Entwicklung und Aufsicht von Regierungsangelegenheiten angewiesen war. Die gegenseitige Erkundung trat wieder prominent in Erscheinung während der sogenannten goldenen Jahrhunderte in Spanien unter islamischer Herrschaft, welche einen fruchtbaren wissenschaftlichen Austausch zwischen Muslimen, Juden und Christen ermöglichte. Vielleicht ist nun in der Moderne (zumindest spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts) die Zeit für eine authentische gegenseitige Erkundung – des Voneinander-Lernens und des gemeinsamen Strebens nach dem höheren Gut füreinander und die Welt, in der wir gemeinsam leben – wieder aufgekommen. Die gegenseitige Erkundung wird aus dem Gefühl der Affinität geboren. Dieser kommt besondere Dringlichkeit zu, wenn man die negativen Folgen bedenkt, die sich ergeben, wenn die ihr entgegengesetzte Antipathie Oberhand gewinnt. An mancherlei Stellen propagieren heute Ideologen auf beiden Seiten gegenseitig ausschließenden Extremismus, Feindseligkeiten sowie Antipathie.

Jetzt, wo wir erst beginnen, die Früchte des modernen dialogischen Zeitalters zu ernten, scheint es, dass in Lagern beider Religionen schrille Rufe nach religiöser Ausgrenzung ertönen, womit natürlich jegliche Beziehung mit dem Anderen vereitelt wird. Es gibt eine Spannung zwischen den Befürwortern des Dialogs und denjenigen, die die Neigung zu radikalisierten und exklusivistischen Identitäten verfestigen.<sup>2</sup> Stimmen des Wider-

---

2 Vgl. *Douglas Pratt*, Fundamentalism, Exclusivism, and Religious Extremism, in: *David Cheetham/ders./David Thomas* (Hg.), *Understanding Interreligious Relations*, Oxford 2013, 241–260.

stands, der Ablehnung und Vorurteile scheinen zu dominieren, wohingegen die Stimmen und die vielen Beispiele gelungenen dialogischen Austauschs und positiver Beziehungen allzu oft verstummen oder zum Schweigen gebracht werden. Die skeptische Sicht neigt dazu, das dialogische Unternehmen in Frage zu stellen: Worin liegt sein Sinn? Kann der Beziehungsaufbau wirklich positive Auswirkungen haben? Solche Kritik kann selbstverständlich nicht unbeantwortet bleiben. Welche Schlüsselmerkmale lassen sich in der Entwicklung des Dialogs ausmachen? In diesem Beitrag werde ich Aspekte darstellen, die den Kontext und die Entwicklung des christlich-islamischen Dialogs im Sinne eines modernen Phänomens betreffen. Ich reflektiere auch Modelle des Dialogs, die nicht nur eine Theologie für den Dialog, sondern auch eine Theologie nach dem Dialog umfassen. Eine Theologie nach dem Dialog analysiert demnach nachträglich die praktizierte Dialogizität kritisch.

## 2. Christliche Auseinandersetzung mit dem Islam

Die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam seit der Mitte des 20. Jahrhunderts ist vor allem von Affinität und gegenseitigem Verstehen geprägt, jedoch auch von einer inhärenten Tendenz zur Antipathie begleitet. Schon im frühen 20. Jahrhundert wurde die Tradition der langgehegten exklusivistischen Einstellungen und negativen Haltungen gegenüber anderen Religionen allmählich von Missionaren in den christlichen Kirchen in Frage gestellt.<sup>3</sup> Schon in der Mitte des Jahrhunderts waren weitreichende Veränderungen im Gange: Andere Religionen und ihre Völker wurden als Dialogpartner geachtet und als Glaubensgenossen angesehen. Das ermöglichte auch gemeinsame Handlungen. Die Globalisierung brachte zudem neuartige Massenmedien hervor, was nun einen schnellen und unmittelbaren Austausch von Informationen ermöglichte. Migrationsbewegungen lösten tiefgreifende demografische Verschiebungen aus. Bedeutende kulturelle Begegnungen waren das Ergebnis. So kam es, dass das westlich-eurozentrische Christentum den Weg freimachte für eine ernsthaft globale Perspektive einer christlichen Ökumene. Nach dem Zweiten Weltkrieg entstand der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK). Bis Mitte der 1950er Jahre führten verschiedene Initiativen zur Förderung des interreligiösen Dialogs und einer differenzierten Begegnungskultur dort zur Bildung einer Dialogabteilung. Die Entwick-

---

3 Vgl. *Douglas Pratt, The Church and Other Faiths*, Bern 2010, 31 ff.

lung einer dialogischen Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber anderen Religionen und damit die Öffnung für eine dialogische Beziehung zu Menschen anderen Glaubens kam im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) zum Ausdruck. Das wichtigste Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bezug auf den interreligiösen Dialog ist *Nostra Aetate*, die Erklärung des Verhältnisses der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (1965). Der Textabschnitt, der sich dem Islam widmet (Nr. 3), spricht von einer »Hochachtung« der Kirche gegenüber den Muslimen. Er bestätigt auch die »Zwistigkeiten und Feindschaften«, die in der Vergangenheit zwischen Christen und Muslimen stattgefunden haben. Gleichzeitig versucht der Text, über die Vergangenheit hinauszugehen, und fordert, »sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen«.<sup>4</sup> In der dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, aus dem Jahre 1964 erfuhren die Heilsansprüche anderer Glaubensrichtungen und vor allem des Islams eine hohe Anerkennung: »Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.« (Nr. 16)<sup>5</sup>

Somit entstand der interreligiöse Dialog um die Mitte des 20. Jahrhunderts nicht nur als eine theoretische Möglichkeit. Er war eher Ausdruck einer unmittelbaren existenziellen Dringlichkeit, auf die die christliche Kirche, sowohl in Bezug auf seine ökumenischen als auch römisch-katholischen Ausdrucksformen, positiv reagierte. Bereits seit den frühen 1960er Jahren gab es weltweit zahlreiche Dialoginitiativen. Nach der Jahrtausendwende fand eine Neubelebung des Dialogs statt, der ich mich jetzt zuwende.

### 3. Drei Dialoginitiativen des 21. Jahrhunderts

Unter den zahlreichen Dialogprojekten zeichnen sich zwei von der christlichen Seite initiierte Projekte und eine muslimische Initiative mit globaler Reichweite besonders aus. Auf diese drei Dialoginitiativen werde ich mich im Folgenden konzentrieren. Die 2002 begonnene Seminarreihe »Building Bridges« ist ein vor allem von anglikanischer Seite initiiertes akademisches Dialogprojekt. Im gleichen Jahr wurde das Theologische

---

4 Zit. n. der Übersetzung auf [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

5 Zit. n. der Übersetzung auf [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

Forum Christentum – Islam von einer ökumenischen Gruppe in Deutschland gegründet. Beide Initiativen veranstalten regelmäßig Konferenzen und publizieren ihre wertvollen Ergebnisse. Sie wurden aus einem Wohlwollen geboren, das auf gegenseitiger Affinität basiert und gegenseitiges Verstehen zum Ausdruck bringt. Sie befinden sich auf dem neuesten Stand aktueller Entwicklungen, insbesondere auch hinsichtlich des Sich-gegenseitig-Befragens und der gegenseitigen Erkundung.

### 3.1 Building Bridges

2002 luden Erzbischof George Carey, Premierminister Tony Blair und Seine Königliche Hoheit Prinz El Hassan bin Talal von Jordanien achtunddreißig christliche und muslimische Gelehrte in den Londoner Lambeth Palast ein. Das Seminar trug den Titel »Building Bridges: Overcoming Obstacles in Christian-Muslim Relations«. Hierbei wurden ein jährlicher Rhythmus für die Seminare festgelegt und eine Agenda erstellt.<sup>6</sup> Die Aufgabe bestand darin, aus der Geschichte christlich-muslimischer Beziehungen zu lernen sowie Probleme und Möglichkeiten zu identifizieren, die sich für jede der religiösen Gemeinschaften in einer pluralistischen Welt darstellen. Auch heutige Herausforderungen, die durch gesellschaftliche Transformationen an jede Religion gestellt werden, sollten zu den Themen für weiterführende Diskussionen gehören. Jedes Jahr wurde seitdem eine Gruppe von muslimischen und christlichen Gelehrten für drei Tage zur Beratung über ein theologisches Thema eingeladen. Die Seminare umfassen öffentliche Vorträge sowie interne Beratungen und Kleingruppengespräche.

Der Stil der Seminare hat sich als eine Übung im Führen »wertschätzender Konversation« erwiesen. Hierbei bleiben die Teilnehmer in ihrer eigenen Tradition verwurzelt, »wobei sie gleichzeitig darüber hinausgehen«, in einen Austausch mit den anderen Teilnehmern treten, »ohne zu urteilen zuhören, weder Konsens noch Kompromiss suchen, sondern gemeinsam einzig den Zweck verfolgen, das Gespräch fortzusetzen und dadurch Beziehungen von gegenseitiger Achtung aufrechtzuerhalten«<sup>7</sup>.

Dieser Konversationsstil hat vieles gemeinsam mit David Lochheads Definition von »dialogischer Beziehung«. Es ist ein Verhältnis von Of-

---

6 *Michael Ipgrave*, *The Road Ahead: A Christian-Muslim Dialogue*, London 2002, 1.

7 *Gillian Stamp*, *And they returned by another route*, in: ebd. 112–118, 112 f.

fenheit und Vertrauen, welches klar und eindeutig ist und nur sich selbst zum Zweck hat.<sup>8</sup> Rowan Williams, welcher George Carey als Gastgeber der Seminarserie ablöste, stellte fest, dass »Building Bridges« »ins Leben gerufen wurde, um zu füllen, was als eine Lücke gesehen wurde; eine Lücke nicht auf diplomatischer oder politischer Ebene, sondern eine Lücke als Mangel an Gelegenheit für ernsthafte, reflektierende und nicht überstrukturierte Begegnungen zwischen christlichen und muslimischen Gelehrten«.<sup>9</sup> »Building Bridges« fällt in die Kategorie solcher Dialogprojekte, die sich sowohl durch religiöse Überzeugung als auch akademische Anstrengungen auszeichnen. Es ist ein fortlaufendes Projekt ebenso wie die im Folgenden zu betrachtende Initiative.

### 3.2 Das Theologische Forum Christentum – Islam

Im Jahr 2002, als eine Gruppe junger deutscher Theologen Interesse an der Förderung eines Dialogs mit muslimischen Gelehrten zeigte, begann ein Prozess, der zur Gründung des Theologischen Forums Christentum – Islam führte. Die Hauptmotivation richtete sich auf einen möglichst ausgewogenen und ebenbürtigen dialogischen Austausch. Es existierte hier von Anfang an ein Bewusstsein für Intentionalität und Hingabe, verbunden mit einem Sinn dafür, dass da etwas Bedeutendes einer sorgfältigen Pflege bedarf. Wenn also »Building Bridges« in einem »top-down«-Prozess begonnen wurde, begann die deutsche Initiative eher »bottom-up«. Es entwickelte sich in den Jahren 2003 und 2004 eine Phase innerchristlicher-ökumenischer Gespräche und Reflexionen. Aus diesen anfänglichen Konferenzen kristallisierte sich ein zentrales Thema heraus. Jede Religion weist interne Verschiedenheiten auf, und es existiert zwischen den Religionen eine Vielzahl möglicher Beziehungen. Die gelebte Realität zeigt, dass es nicht den einen Islam oder das eine Christentum gibt, welches mit dem jeweils anderen dialogisch in Beziehung tritt, sondern dass es viele Ausprägungen des Christentums und des Islams gibt. Christlich-islamischer Dialog findet im Rahmen einer Matrix verschiedener christlich-muslimischer Beziehungen statt. Und obwohl die Muslime beim Theologischen Forum Christentum – Islam zunächst in

---

8 *David Lochhead*, *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, Maryknoll 1988.

9 *Rowan Williams*, Remarks at dinner to mark the Fifth Building Bridges seminar, 28. März 2006, in: <http://rowanwilliams.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1275/justice-and-rights-fifth-building-bridges-seminar-opening-remarks>

der Minderheit waren, bilden die steigenden Zahlen der muslimischen Teilnehmer seit dem ersten interreligiösen Forum im Jahr 2005 auch die islamische Vielfalt in Deutschland ab. Schon während des ersten Forums wurden folgende Leitprinzipien und Werte formuliert: Selbstkritik, Multiperspektivität, Kenntnis des Anderen, Verständigungsprozess, die Anwendung interdisziplinärer und hermeneutischer Forschung sowie interreligiöses Lernen als Grundparadigma.

Aus einem Vergleich dieser beiden christlichen Initiativen des 21. Jahrhunderts lassen sich interessante Erkenntnisse ziehen. Beide beruhen auf einer jeweils anderen Gründungsidee. Gemeinsam sind jedoch die erforderliche Entschlossenheit, das notwendige Engagement und organisatorische Fundament. Für beide war eine sorgfältige Planung vonnöten. Über einen längeren Zeitraum wurde besonders auf die Ausgewogenheit der Beteiligung und die Qualität der Beiträge geachtet. Das Ergebnis war, dass die Veranstaltungen selbst und ihre Publikationen von hoher Authentizität und lang anhaltendem Wert sind. Und in beiden Fällen ist klar, dass eine gewisse Konsistenz sowohl in der Wahl der Gesprächspartner als auch in der Arbeitsweise die Etablierung wertvoller Beziehungen ermöglichte. Eine der bedeutsamsten Früchte jedes dialogischen Unternehmens besteht darin, die Fähigkeit zu entwickeln, neue Teilnehmer zu integrieren und die Programme oder Themen zu bearbeiten, die jedes dieser dialogischen Unternehmen verfolgen möchte. Es waren jedoch nicht allein Christen, die dialogische Initiative im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts gezeigt haben.

### 3.3 »A Common Word« – eine globale muslimische Initiative

Im Oktober 2007 wurde ein offener Brief und Aufruf muslimischer Religionsführer von 138 muslimischen Geistlichen und Wissenschaftlern unterzeichnet und an die christlichen Kirchen adressiert.<sup>10</sup> Dieser Brief und seine Rezeption wurden zu einem Meilenstein muslimisch-christlicher Beziehungen. Der Brief wurde vielerorts herzlich empfangen und

---

10 A Common Word Between Us and You: An Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders. Jordan 2007 (deutsche Fassung unter [www.acommonword.com/downloads-and-translations/](http://www.acommonword.com/downloads-and-translations/)). Zur weiteren Diskussion vgl. *Douglas Pratt*, *An Uncommon Call: Prospect for a New Dialogue with Muslims?*, in: *Asian Christian Review* 2 (2008), H. 2/3, 36–53.

beantwortet, und dieser Prozess geht noch weiter. Der Brief selbst erklärt: »Die Zukunft der Welt hängt vom Frieden zwischen Muslimen und Christen ab.« Er betont auch, dass es auf die moralische und theologische Verantwortung der beiden weltweiten Glaubensgemeinschaften ankommt, ihren eigenen Geboten entsprechend zu leben – besonders im Hinblick auf die Notwendigkeit einer friedlichen Lösung von Konflikten. Signifikant ist die Einladung zum Dialog formuliert und ihre Begründung mit folgender Ansicht verknüpft: Das Doppelgebot der Liebe, das Jesus im Rückgriff auf die Thora zum Ausdruck bringt und das die Liebe zu Gott und zum Nächsten umfasst, findet sich ganz ähnlich auch in islamischen Schrifttexten und theologischen Grundempfindungen und wird als Grundlage für ein friedliches Zusammenleben angesehen. Der Aufruf, »zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns zu kommen«, kann nicht von einer Seite allein ausgehen. Der Brief mit seiner Einladung zum neuerlichen Austausch bietet die Gelegenheit für eine neue Ära des Dialogs. Er leitete auch eine neue Ära muslimischer Dialoginitiativen ein, die seither entstanden sind.

#### 4. Reflexionen über den Dialog

Im Anschluss an die drei Dialoginitiativen folgt nun eine Reflexion über die Erfahrungen des christlich-muslimischen Dialogs, wie er sich hier manifestiert hat.

##### 4.1 Transzendenter Dialog – Intensivierung des Austauschs

Die bekannten Standardmodelle des interreligiösen Dialogs – Dialog des Lebens, des Handelns, der spirituellen Erfahrung und des theologischen Austauschs – haben in den letzten Jahrzehnten sowohl die Praxis als auch das Verständnis des Dialogs geprägt. Sie sind jedoch nicht die einzigen Modelle, die Anwendung erfuhren. Eine Untersuchung der Dialogbemühungen des Vatikans und des Ökumenischen Rates der Kirchen bietet einen Ausgangspunkt für Vergleiche.<sup>11</sup> Der eigentliche Schwerpunkt des interreligiösen Dialoges ist nicht lediglich die Verstärkung guter zwischenmenschlicher Beziehungen, wie wichtig dies auch sein mag. Ich

---

11 Zur weiteren detaillierten Diskussion vgl. *Pratt, The Church and Other Faiths* (s. Anm. 3).

schlage eine weitere Perspektive vor, die den Austausch erweitert. Ich nenne sie den *transzendenten Dialog* oder den *Dialog der intentionalen kognitiven* (theologischen-ideologischen) *Interaktion*. In diesem Modell verwirklicht sich der Dialog des Diskurses nicht, um die praktischen Dimensionen des interreligiösen Austausches zu verdrängen, sondern um sie zu untermauern und zu unterstützen und um die Herausforderungen anzugehen, die dem praktischen interreligiösen Engagement oft zugrunde liegen.

Diese Perspektive repräsentiert am Besten den idealen theologischen Dialog: die offene Suche nach Wahrheit und Verstehen durch Erkenntnisgewinnung. Diese führt die Gesprächspartner tiefer in die Materie und lässt sie über ihre eigene Tradition hinausblicken. Ein solcher kognitiv ausgerichteter Dialog beinhaltet eine vorsichtige und gegenseitige Erkundung kritischer Themen. Er umfasst auch Fragen ideologischer und theologischer Differenzierung sowie die Teilhabe an der Entwicklung gegenseitiger, authentischer Interpretation und übergreifender Konzeption.

Meine Untersuchung des interreligiösen Dialogs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts scheint darauf hinzuweisen, dass das von mir angedachte transzendente Modell erst noch zu konkretem Ausdruck finden muss. Dieses wurde wohl bereits im Laufe des 21. Jahrhunderts, im Kontext von »Building Bridges« und des Theologischen Forums Christentum – Islam in Angriff genommen. Wie dieses von mir vorgeschlagene Modell auch, verlangen beide genannten Plattformen der dialogischen Begegnung, dass sich jeder Dialogpartner sicher in seiner Basisidentität verankert fühlt, jedoch offen bleibt für eine (selbst-)kritische Haltung dieser Identität gegenüber, um dann auf diese Weise auch bereichert zu werden.

Diese Art der Begegnung setzt voraus, dass man sich den tiefgehenden und dornigen Fragen der Theologie, Religionsideologie und der jeweiligen Weltanschauung stellt. Dies ist eine Priorität für interreligiöse Auseinandersetzungen und nicht etwa, wie es so oft der Fall gewesen ist, ein Nebenschauplatz, dessen Fragen beiseite gelassen werden können zugunsten einer eher homogenen, oft rein praxisorientierten Fragestellung. Mir scheint, dass es eine augenfällige Notwendigkeit und Aufgabe gibt, diese Modalität des Dialogs zu entwickeln und zu erweitern. Denn wenn die drängenden Fragen, welche die Weltgemeinschaft heute angehen, erfolgreich beantwortet werden sollen und der Einfluss der Antworten entsprechend gestärkt werden soll, braucht es eine erhebliche Intensivierung des interreligiösen und insbesondere des christlich-muslimischen Dialoges, vor allem um vermeintlich ausweglose Situationen zu vermeiden. Wie Paul

Griffiths einmal bemerkte, ist das Ziel der gegenseitigen Verständigung nicht das einzig legitime Ziel des Dialogs: Gegenseitige Kritik in Bezug auf »Urteil und Kritik der religiösen Überzeugungen oder Praktiken«, mit Blick auf die Sondierung hinein in die Tiefen anspruchsvoller Themen des Tages, ist einem guten und notwendigen dialogischen Austausch inhärent.<sup>12</sup> Einem tiefgehenden Dialog sollte gerade nicht ausgewichen werden. Er ist immer ein riskantes Geschäft, denn er birgt die Möglichkeit, dass in Folge echter Offenheit eine radikale Veränderung das Ergebnis sein kann.

## 4.2 Die Theologie des Dialogs

Eine Theologie des interreligiösen Dialogs besteht aus drei miteinander verbundenen Elementen: Theologie für den Dialog, Theologie im Dialog und Theologie nach dem Dialog. Hiermit ist kein linearer Fortschritt, sondern eine Entwicklung verbunden, in welcher diese drei Elemente im Laufe der dialogischen Begegnung wechselseitig miteinander interagieren und sich gegenseitig beeinflussen. Auch stellen diese drei Elemente keinen geschlossenen Kreis dar. Vielmehr ist ihre Abfolge am besten als eine offene Spirale vorstellbar in einer Bewegung, die sowohl zirkular als auch linear ist.

Das erste Element, die *Theologie für den Dialog*, ergibt sich aus der Frage: Warum engagiert sich ein Glaube wie der christliche für das dialogische Verhältnis zu anderen Religionen und warum fördert er den interreligiösen Austausch? Eine Theologie für den Dialog schaut sowohl auf die bisherigen als auch auf die gegenwärtigen Gründe für ein solches Engagement. Sie identifiziert dabei die wichtigsten theologischen Begründungen für eine dialogische Haltung gegenüber anderen Religionen.

Mit dem zweiten Element, *Theologie im Dialog*, ist die Frage verbunden: Was waren bisher die Fragen und Themen, welche im Dialog aufkamen und besonders hervorgehoben wurden? Es gibt die folgenden Indikatoren für eine Theologie im Dialog: Umfang und Art von Bedenken, Problemstellungen, Prioritäten und Perspektiven, die die Basis für dialogische Begegnungen gebildet haben. Wiederum sind es die Fragen, die sich aus den theologischen Erwägungen *für* und *im* Dialog ergeben. Entsprechend haben sie direkte Auswirkungen auf die Glaubensperspektiven, Voraussetzungen und grundlegenden Überzeugungen der dialogischen Gesprächspartner und bilden damit die Grundlage für die *Theolo-*

---

12 Vgl. Paul J. Griffiths, *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Maryknoll 1991, XI.

gie nach dem Dialog. Genau an dieser Stelle steht oder fällt die Zukunft des interreligiösen Dialogs, zumindest soweit es um christliche Bemühungen geht. Ich denke hier an das Ausmaß, in dem radikales Umdenken oder sogar Rekonzeptualisierungen stattfinden in Bezug auf Hauptthemen und -fragen von Theologie und Dogmatik.

Schon relativ früh in der modernen Ära des Dialogs gab es ein Bewusstsein für die Notwendigkeit von Theologie nach oder entstehend aus dem interreligiösen Dialog. Wie M. M. Thomas in diesem Zusammenhang festgestellt hat, war die ökumenische Bewegung, die vom Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem Ökumenischen Rat der Kirchen repräsentiert wird, tatsächlich von einem ›Umdenken‹ von Theologie in Bezug auf den interreligiösen Dialog geprägt.<sup>13</sup> Diese Aufgabe des Umdenkens hat in der Realität sowohl zu- wie abgenommen.

Stanley Samartha wies vor einiger Zeit darauf hin, dass »das, was immer noch ernstgenommen werden muss [...], die Auswirkungen des akademischen Studiums der Religionen auf die interreligiösen Beziehungen auf der einen Seite und die Erfahrung der tatsächlichen Dialoge auf die akademischen Bemühungen auf der anderen Seite sind«<sup>14</sup>. Eine gelungene Korrelation von denjenigen, die sich in der Praxis für die Dialogizität engagieren, und denjenigen, die akademische Belange und Interessen in Bezug auf interreligiösen Austausch vertreten, bleibt eine Herausforderung.

### 4.3 Theologie *nach* dem Dialog: religiöse Vielfalt

Um diese Gedanken über die Theologie nach dem Dialog weiterzuführen, werde ich kurz auf die Frage eingehen, was die Tatsache der religiösen Vielfalt für das theologische Denken bedeuten kann. Der englische Theologe Kenneth Cracknell hat diese Frage auf den Punkt gebracht: Wenn es nur einen Gott gibt, warum gibt es so viele Religionen?<sup>15</sup> Wie sollen sich Christen auf Menschen anderer Religionen beziehen und wie sich gegenüber anderen Glaubensorientierungen an sich verhalten? Literatur über Pluralismus gibt es natürlich beträchtlich. Von Alan Races innovativer Arbeit ausgehend lassen sich hinsichtlich des christlichen

---

13 *Madathilparampil M. Thomas*, Risking Christ for Christ's Sake. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism, Genf 1987, 15.

14 *Stanley J. Samartha*, Courage for Dialogue. Ecumenical issues in inter-religious relationships, Genf 1981, IX.

15 Vgl. *Kenneth Cracknell*, Considering Dialogue. Theological Themes in Interfaith Relations, 1970–1980, London 1981.

Diskurses drei mögliche Grundhaltungen unterscheiden, die man als Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus bezeichnen kann.<sup>16</sup> Exklusivismus ist die Haltung, welche im Christentum gegenüber andersartiger Religion oder Ideologie durch die Jahrhunderte hindurch eingenommen wurde – zumindest bis um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Obgleich äußerlich verschleiert, bleibt dies stets eine aktuelle und leidige Angelegenheit.<sup>17</sup> Der Inklusivismus hat sich zum vorherrschenden christlichen Paradigma in Bezug auf die religiöse Pluralität entwickelt. Und dies, obwohl das Paradigma des Pluralismus, trotz vieler umstrittener Debatten über ihn, die Chance auf eine fruchtbarere und passendere Theologie der religiösen Vielfalt in Aussicht stellt.<sup>18</sup> Weiterhin ist es in Bezug auf religiöse Vielfalt »wichtig, nicht nur die Vielzahl der Religionen, sondern auch die Mehrzahl *innerhalb* der Religionen anzuerkennen«<sup>19</sup>.

Im Vorwort seines Buches über Pluralismus bemerkte M. M. Thomas vor einigen Jahren: »Die Kirchen stehen heute vor keiner größeren Herausforderung als der Begegnung mit dem religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Pluralismus.«<sup>20</sup> Diese zentrale Herausforderung – eine von vielen, die sich der Entwicklung der Theologie nach dem Dialog einprägen – bleibt. Vielleicht ist sie heute dringlicher denn je. Im Gegensatz zu einem Großteil der späteren Perspektiven des 20. Jahrhunderts in Bezug auf andere Religionen hat Cracknell eine alternative theologische Richtung vorgeschlagen, der er zutraut, dass sie zu einer größeren Offenheit gegenüber anderen Religionen führe. Denn sie befähige Christen »zu sehen, was ihr Glaube mitzuteilen hat über die Einheit der Schöpfung, den Zweck Gottes in der Geschichte und über die Universalität des Wirkens des Göttlichen Wortes«<sup>21</sup>. In diesem Zusammenhang wurden vier Optionen in Bezug auf die zeitgenössische Aufgabe der Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität identifiziert: Diskontinuität, Erfüllung, kooperativer Austausch und bewusst engagierter Dialog. Dis-

---

16 Vgl. *Alan Race*, *Christians and Religious Pluralism*, London 1993.

17 Vgl. *Douglas Pratt*, *Exclusivism and Exclusivity. A Contemporary Theological Challenge*, in: *Pacifica* 20 (2007), 291–306.

18 Vgl. *ders.*, *Contextual Paradigms for Interfaith Relations*, in: *Current Dialogue* 42 (2003), 3–9; *ders.*, *Pluralism, Postmodernism and Interreligious Dialogue*, in: *Sophia* 46 (2007), 243–259.

19 *S. Wesley Ariarajah*, *Not Without My Neighbour. Issues in Interfaith Relations*, Genf 1999, 22.

20 *Thomas*, *Risking Christ* (s. Anm. 13).

21 *Cracknell*, *Dialogue* (s. Anm. 15), 5.

kontinuität beinhaltet eine feindselige Grundhaltung gegenüber anderen Glaubensrichtungen, einen Antagonismus, der zur »Leugnung der Gültigkeit der Wahrheitsansprüche anderer Religionen« führt.<sup>22</sup> *Diskontinuität* war lange die grundlegende Perspektive einer christlichen Antwort auf Pluralität, die sich auch noch bei frühen ökumenischen Denkern wie Hendrikus Kraemer<sup>23</sup> und Visser't Hooft<sup>24</sup> ausgeprägt findet.

*Erfüllung* bildet die zweite Option und ist eine Form des Inklusivismus, die das Christentum (oder Christus) als die Erfüllung aller anderen Religionen ansieht. Beim *kooperativen Austausch* geht es darum, »gültige Wahrheitsbehauptungen« in anderen Religionen zu finden und sich eine Offenheit dafür zu bewahren, dass das Christentum und die Christen vielleicht noch etwas an positivem Wert und Erkenntnis von ihnen gewinnen können. Diese Ansicht ist ein Hinweis auf eine früh entstandene pluralistische Perspektive. Die Option des *bewussten Dialogs* beläuft sich auf »eine Begegnung der religiösen Personen auf der Ebene ihres Verständnisses ihrer tiefsten Verpflichtungen und letzten Bedenken«<sup>25</sup>. Dies, so hoffe ich, beinhaltet auch meine Fürsprache für den transzendenten Dialog gemeinsam mit der Notwendigkeit einer Theologie nach dem Dialog. Tiefgreifender Dialog erfordert theologische Arbeit von angemessenem Tiefgang. Aus katholischer Sicht befasst sich Peter Phan mit der Herausforderung der religiösen Pluralität für Mission und Theologie: »Worum es hier geht, ist, ob die Vielzahl der Religionen bloß als ein historischer Zufall oder als Sinn und Zweck der göttlichen Intention für die Menschheit an sich betrachtet werden sollte. Falls ersteres, dann könnte religiöser Pluralismus als ein Fluch gesehen werden, den es zu überwinden gilt, um religiöse Einheitlichkeit zu erreichen; im Falle des letzteren ist der Pluralismus ein Segen, der freudig und dankbar akzeptiert wird.«<sup>26</sup>

Auf der einen Seite ist eine Begründung für dialogische Begegnung gegeben, auf der anderen Seite scheint es dem Lehramt der Kirche zu widersprechen, wie das Dokument *Dominus Iesus* betonte: »Die immer

---

22 Donald K. Swearer, *Dialogue. The Key to Understanding Other Religions*, Philadelphia 1977, 28.

23 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London 1938.

24 Vgl. z. B. Willem A. Visser't Hooft, *No Other Name. The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, London 1963.

25 Swearer, *Dialogue* (s. Anm. 22), 35.

26 Peter C. Phan, *In our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll 2003, 175.

während missionarische Verkündigung der Kirche wird heute durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen.«<sup>27</sup> Hier wird darauf hingewiesen, dass bestimmte Lehrwahrheiten des Christentums explizit oder implizit ersetzt worden sind. Muss das aber der Fall sein? Religiösen Pluralismus in Betracht zu ziehen, erfordert sicherlich eine neu überdachte theologische Methodik, nicht nur eine Modifikation der vorhandenen Lehren. Pluralismus bedeutet nicht zwangsläufig Relativismus.<sup>28</sup> Hier zeigt sich die Notwendigkeit, weiterhin an einer Theologie nach dem Dialog zu arbeiten. Dies ermöglicht dann ein Umdenken sowohl für die Theologie als auch den Dialog.

## 5. Theologie nach dem Dialog: Methodik und hermeneutische Leitlinien

Die Idee der Theologie nach dem Dialog fragt nach der Methodik: Wie wird sie verfolgt? Worum geht es? Ein solches theologisches Unternehmen erfordert auch einen neuen hermeneutischen Ansatz. Ich denke in diesem Zusammenhang an drei Leitlinien:

Die erste beinhaltet eine Anwendung der phänomenologischen Theologie, bei der der Schwerpunkt der Interpretation nicht so sehr auf einem Einzelfaktum ruht, sondern auf der Dynamik der Interpretation. So kann zum Beispiel ein Dialog über die Erlösung zu schlichten Gegenüberstellungen von Heilsvorstellungen der jeweiligen Religionen führen. Dies reduziert den Dialog auf einen sich parallel verlaufenden Monolog. Im Gegensatz dazu erlaubt ein Dialog, der sich nicht so sehr auf Vergleichsinhalte der jeweiligen religiösen Erlösungslehren konzentriert, sondern der sich mit der dem Heil zugrundeliegenden Dynamik befasst (zum Beispiel den Transformationsprozessen), jedem Dialogpartner, sein eigenes Selbstverständnis zu vertiefen. Damit geht einher, dass ein differenzierteres Verständnis für die Position des Anderen gewonnen wird. Noch wichtiger ist, dass dieser Dialog die Aussicht bietet, bestimmte Formulierungstraditionen auf beiden Seiten zu überwinden. Dies könnte dann erreicht werden, wenn herausgefunden würde, was die zugrundelie-

---

27 *Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung DOMINUS IESUS über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2008, Nr. 4.

28 Vgl. *Phan, Tongues* (s. Anm. 26), 184.

gende Dynamik für jeden Teilnehmer – für beide Dialogpartner einzeln wie auch gemeinsam – bedeutet. Eine Hermeneutik, die sich auf die Bedeutung der Dynamik des Phänomens konzentriert – ob es um einen Text, eine Weltanschauung oder ein historisches oder zeitgenössisches Problem geht –, konzentriert sich im Unterschied zu monologischen Ansätzen nicht auf die Untersuchung eines Einzelfaktes, der den wesentlichen Inhalt des Phänomens ausmacht. Eine solche dynamische Hermeneutik ist wahrscheinlich fruchtbarer und ergebnisoffener, so dass der Dialog selbst dadurch eine Dynamisierung erfährt.

Eine zweite hermeneutische Leitlinie, die ich vorschlage, ist verbunden mit der Idee, dass religiöse Identität in Narrative eingebettet ist und durch Zugehörigkeit ausgedrückt wird. Demnach böte eine Untersuchung der Dynamik narrativ entfalteter Zugehörigkeit eine vielversprechende Perspektive im Hinblick auf dialogische Hermeneutik. Sie besteht dann u. a. effektiv aus der Praktizierung einer erneuerten, existentiellen Narrationstheologie als Grundlage für den Dialog. Wohl alle Gesprächspartner eines interreligiösen Dialoges bringen in diesen Dialog ihre eigenen religiösen Identitäten ein. Diese sind selbst ein Produkt mehrerer Schichten von Narrativen, mit denen sich Individuen identifizieren und zu denen diese Individuen dann als zugehörig verstanden werden können. Als Christ gehöre ich (oder identifiziere ich mich mit oder durch) nicht nur zum großen christlichen Narrativ als solchem, sondern auch zu speziellen konfessionellen Narrativen, und selbst innerhalb dieser zu Varianten, die meine eigene Zeit und meinen Ort betreffen. Und auch diese Identität kann noch weiter ausdifferenziert werden. Es ist nicht nur der räumlich-zeitliche Zufall, der meine religiöse Identität prägt. Sie ist durch meine Zugehörigkeit zu einer Vielzahl von miteinander verbundenen religiösen Narrativen geprägt. Die phänomenologische Tatsache ergibt somit eine existentielle Wirklichkeit. Im Dialog zu verstehen, wer wir sind, bedeutet demnach, sowohl die Erzählungen der und des jeweils Anderen zu kennen und zu verstehen und damit deren komplexe Identitäten und diese darüber hinaus an den eigenen gemeinsamen dialogischen Narrativ anzunähern. Dem Sinn des dialogischen Austausches entsprechend sind beide Dialogpartner Teil dieses dialogischen Narrativs.

Das bringt mich zur dritten, für den Dialog relevanten hermeneutischen Leitlinie. Diese leitet sich von der Vorstellung ab, dass der Dialog selbst Auswirkungen auf ein empfängliches Selbstverständnis hat. Das hat mit der kritischen innerreligiösen dialogischen Aufgabe zu tun, die nicht nur eine Frage der Herausforderung ist, unsere jeweiligen Glaubensgemeinschaften mit der Tatsache, den Werten und Erfahrungen des

Dialogs vertraut zu machen, sondern es bedeutet auch, dass man – als eine direkte Auswirkung des Dialoges – das Überdenken unserer eigenen religiösen Identität und unseres Selbstverständnisses fördert. Dies ist eine der wesentlichen Dimensionen von Theologie nach dem Dialog. Das Praktizieren eines Dialogs ehrlichen Herzens funktioniert auf Grundlage von Offenheit für Geben und Nehmen innerhalb des verbindenden Gesprächs. Die notwendige Folge ist, dass ein gewisses Maß an Veränderung stattfinden wird, und das bedeutet, dass sich manches Überdenken des eigenen Standpunktes, der Voraussetzungen oder des Vorverständnisses von der oder dem Anderen ergibt. Des Weiteren wird auf einer tieferen Ebene eine mit dem Dialog zusammenhängende Änderung stattfinden in Bezug auf die Narrative, die die jeweilige religiöse Identität und Zugehörigkeit ausmachen.

## 6. Fazit: die Zukunft des Dialogs

Die Absicht von Muslimen und Christen, sich einander im Gespräch zu begegnen, ist offenkundig, aber die Reise in diesen überaus sensiblen interreligiösen Dialog ist keineswegs leicht. Widerstand, Verleumdung und Kritik aus beiden Religionen haben immer noch Bestand. Manchmal scheint es, dass die Beziehungen zerbrechlich sind und die Tiefe des gegenseitigen Verständnisses eher dürftig. Papst Benedikts inzwischen berühmte Regensburger Rede, obwohl wahrscheinlich oft aus dem Zusammenhang gerissen und dadurch missverstanden, war dennoch mehr als ein einfacher *faux pas*. Sie erinnert daran, dass die interreligiöse Dimension der christlich-muslimischen Beziehungen stets zugleich Aufmerksamkeit verlangt für die innerreligiösen Herausforderungen, die Glaubensgemeinschaften auf den Weg des Dialogs mitzunehmen und auf ihm zu halten. Daher ist es wichtig, dass das Zeugnis von »Building Bridges« und des Theologischen Forums Christentum – Islam überall in der christlichen und muslimischen Welt bekannt wird. Da es um die gemeinsame Zukunft geht, bleibt der christlich-islamische Dialog eine Priorität.

Das allererste, was auf dem weiteren Weg zu beachten ist, ist die Wichtigkeit, einfach weiterzumachen und »Vertrauen in den Dialog« festzuhalten. Dialog nimmt kein Ende. Er schreitet notwendigerweise fort, denn nur durch dauerhaften Dialog können Beziehungen gedeihen. Hört der Dialog warum auch immer auf, wird die Beziehung unweigerlich verkümmern. Die Zukunft erfordert die Fortsetzung des dialogischen

Prozesses und impliziert damit das fortdauernde Zeugnis-Ablegen über Werte, Perspektiven und Absichten.

Zweitens ist in Zukunft die Erweiterung des Dialogs auf einer Vielzahl von Ebenen erforderlich. »Building Bridges« und das Theologische Forum Christentum – Islam gehören zu einer wichtigen Kategorie der engagierten wissenschaftlichen Dialoge unter Fachleuten. Neben der Verbreitung der Ergebnisse dieser Dialoge unter einem breiteren Publikum verbleibt der verbindende Austausch vielfältiger Repräsentantengruppen unserer beiden Glaubensstraditionen eine Notwendigkeit – nicht zuletzt als Gegenmaßnahme zum Anstieg von reaktionären Radikalisierungen, Exklusivismus und gegenseitiger Feindseligkeit, die derzeit die Einstellung vieler Christen und Muslime dominieren. Dafür bedarf es des Rückgriffs auf eine breitere Vielfalt von Dialogarten, die neben dem diskursiven Dialog von Wissenschaftlern und Spezialisten existieren.

Drittens geht es um sensible und selbstkritische Reflexion im Zuge der Dialogerfahrung. Wenn Dialog keine Veränderung provoziert (keine Entwicklung, keine Änderung in Bezug sowohl auf das Verständnis unserer Dialogpartner als auch auf unser Selbstverständnis), dann hat die skeptische Absage in Bezug auf den Wert der Dialogizität leicht das letzte Wort. Am Ende verliert ein Dialog, der nicht mehr ist als ein freundlicher, monologischer Austausch, seine Gültigkeit. Ist das die Zukunft? Ich glaube nicht. Wir sind schon zu weit gekommen. Doch wir sind noch nicht weit genug gekommen. Der interreligiöse Dialog erfordert auch, dass unsere jeweiligen innerreligiösen Dialoge mit kritischer (Selbst-)Reflexion und entsprechenden Selbstverständigungsprozessen stattfinden. Wie weit engagieren wir uns hier? Und wie weit sind wir im Zuge des Dialogs mit der kritischen Reflexion und dem Nachdenken über unsere je eigenen Traditionen gekommen? Während der Dialog in der Zukunft weitergeht, bleibt die Aufgabe, zugleich immer auch Theologie nach dem Dialog zu betreiben, eine dringliche.

# Öffentlich und interreligiös

## Zukunftsperspektiven für christliche und islamische Theologie

Christiane Tietz/Maha El Kaisy-Friemuth/  
Klaus von Stosch/Abdelmalek Hibaoui

### 1. Zum Rahmen: Theologie im Kontext der Gesellschaft

Zum Abschluss der Tagung »Zwischen Glaube und Wissenschaft« diskutierten jeweils zwei FachvertreterInnen islamischer und christlicher Theologie über Zukunftsperspektiven für Theologie. Dabei lag ein besonderer Fokus auf dem öffentlichen und gesellschaftlichen Charakter von Theologie. Im Anschluss an die Diskussion von innertheologischen Fragen richtete sich der Blick damit nach außen auf die Gesellschaft, wobei »außen« und »innen« stets in einer dynamischen Wechselbeziehung stehen, was sich unter anderem an der Rezeption profanwissenschaftlicher Methoden in der Theologie zeigt. Hierbei ging es um die Frage, wie Theologie ihren wissenschaftlichen Auftrag in der Gesellschaft wahrnehmen kann, ohne umgekehrt durch gesellschaftliche Erwartungen verzweckt zu werden (eine Befürchtung, die insbesondere von islamischen TheologInnen geäußert wurde). Damit stand die Abschlussdiskussion der Tagung auch an einer Schnittstelle zum Vorhaben, in den kommenden Jahren im Rahmen des Theologischen Forums Christentum – Islam gesellschaftliche Phänomene sowie Ergebnisse anderer Wissenschaften aus theologischer Perspektive zu betrachten.

Im Anschluss an die Tagung entstanden aus dieser Diskussion die folgenden vier kurzen programmatischen und thesenartigen Beiträge. Trotz der in der Tagung diskutierten unterschiedlichen Ausgangssituationen gegenwärtiger christlicher und islamischer Theologie in Deutschland und trotz unterschiedlicher Entwicklungslinien, Traditionen und Schwerpunkte, die auch in den folgenden Texten deutlich werden, wird in den Beiträgen eine Konvergenz hinsichtlich der geforderten Kommunikabilität, Gesellschaftsorientierung und Parteilergreifung von Theologie sichtbar.

## 2. Die Relevanz der Theologie für die Gesellschaft (*Christiane Tietz*)

### 2.1 Der öffentliche Charakter von Theologie<sup>1</sup>

Theologie legt öffentliche Rechenschaft ab über den Glauben, d. h. sie erläutert und verantwortet, wie und warum Menschen einer bestimmten Religion glauben. Sie kann – aus evangelischer Perspektive – nicht die Wahrheit des Glaubens beweisen, aber sie kann aufzeigen, dass es nicht gänzlich unvernünftig ist zu glauben. Theologie kann die jeweilige Religion verständlich machen, so dass diese Religion auch gegenüber Nicht- oder Andersglaubenden einen Teil ihrer Fremdheit verliert und so dass nachvollzogen werden kann, warum eine bestimmte Überzeugung oder Praxis zu diesem Glauben sinnvollerweise hinzugehört.

Zu dieser öffentlichen Rechenschaft über den Glauben gehört, dass sie nicht nur religions-immanente Rationalitäten herausarbeitet, sondern auch deutlich macht, warum die mit dem Glauben zusammenhängenden Verhaltensweisen dieser Welt zugute kommen. Aus christlicher Perspektive kann dies gelingen, weil Gott menschenfreundlich und am Wohl dieser Welt interessiert ist. Was »menschenfreundlich« und »Wohl dieser Welt« bedeutet, muss dabei stets neu geklärt werden. Öffentliche Theologie gibt Gründe dafür an, warum z. B. eine aus christlicher Perspektive eingenommene ethische Position auch von Menschen eingenommen werden kann, die diesen Glauben nicht teilen. Nur wenn eine religiöse Position auch für Menschen mit anderen (religiösen oder nichtreligiösen) Überzeugungen *prinzipiell* plausibel gemacht werden kann und ihnen so möglich gemacht wird, sich ein *eigenes* Urteil darüber zu bilden, wird die für eine demokratische Gesellschaft fundamentale kommunikative Freiheit des Anderen gewahrt.

Um gleichzeitig die religiöse Herkunft oder Verortung einer solchen prinzipiell plausibel gemachten Überzeugung transparent zu machen, empfiehlt sich für Religionen in der Öffentlichkeit eine »Zweisprachigkeit«<sup>2</sup>, bei der sie zum einen in ihren alten religiösen Bildern sprechen und zum anderen ihre Überzeugungen so beschreiben, dass diese allge-

---

1 Vgl. dazu *Christiane Tietz*, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen, in: *Evangelische Theologie* 72 (2012), 86–100.

2 Vgl. dazu ebd. 98 f., sowie *Heinrich Bedford-Strohm*, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: *Ingeborg Gabriel* (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Mainz 2008, 340–357, 349.

mein einsehbar sind. Herausfordernd ist der sich aus dem Dialog mit islamischen Vertretern ergebende Vorschlag, zusätzlich zu diesen zwei Sprachen noch die Sprache des praktischen Lebens zu sprechen, so dass Religionen am besten in einer »Dreisprachigkeit« in der Öffentlichkeit präsent sind.

Dieser öffentliche Charakter von Theologie wirkt auf den Glauben zurück, insofern Inhalte und Formen des Glaubens überprüft werden: Worin liegt ihre Bedeutung? Sind sie wirklich für unseren Glauben sinnvoll? Kommen sie der Welt zugute? Theologie verwehrt es mithin dem Glauben, sich hinter »Geboten Gottes«, »Heiligen Schriften« etc. zu verschanzen. Sie macht innerreligiöse Rationalitäten transparent bzw. hinterfragt leere Traditionen.

Theologie ist schließlich darin öffentlich, dass sie »Fragen öffentlicher Bedeutung im Lichte theologischer Traditionen«<sup>3</sup> reflektiert und ihre Einschätzung dieser Fragen in die öffentlichen Debatten einbringt.

## 2.2 Theologie im Kontext Theologie-kritischer Stimmen

Theologie-kritischen Stimmen sollte zunächst schlicht durch gute Theologie begegnet werden, d. h. eine Theologie, die die eigene Tradition kritisch-differenziert reflektiert, die Gegenwart aufmerksam wahrnimmt, gründlich denkt und scharfsinnig argumentiert. Eine solche Theologie erläutert auch, warum sie eine notwendige Disziplin neben der Religionsphilosophie und der Religionswissenschaft ist: Theologie beschreibt den jeweiligen Glauben aus einer Innenperspektive, in Gebundenheit an eine bestimmte religiöse Tradition, und macht damit deutlich, wie Glaubende dieser Religion sich selbst, Gott und die Welt verstehen. Gerade durch theologische Explikation sind Religionen gesellschaftlich dialogfähig.

Weiter wird man sorgfältig zuzuhören und zu unterscheiden haben, worin denn die Kritik begründet liegt. Ist es eine generelle Abwehr gegen Religion in der Öffentlichkeit? Dieser kann man pragmatisch begegnen mit der Diagnose Jürgen Habermas': Unsere Gesellschaft ist eine »post-säkulare, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umwelt einstellt«<sup>4</sup>. Ist es eine berechnete Sachkritik? Dann ist es weise, sie ernst und aufzunehmen.

---

3 Ebd. 345. Vgl. dazu auch die Buchreihe »Öffentliche Theologie«, hg. von Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm, Leipzig 2009 ff.

4 Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 13.

Liegen persönliche, negative Erfahrungen mit Religion dahinter? Dann ist seelsorgerliche Sensibilität gefragt.

Um der Kritik zu begegnen, ist schließlich interdisziplinäre Gesprächsfähigkeit vonnöten. Theologie darf sich nicht in fachinternen Diskursen verstecken, sondern muss in der Lage sein, mit anderen Disziplinen zu kommunizieren. Durch ihre Präsenz an der Universität kann Theologie gleichzeitig die anderen Wissenschaften davor bewahren, ihren notwendigen methodischen Atheismus mit einem weltanschaulichen Atheismus zu verwechseln. Theologie ist sich ihrer Perspektivität und Kontextualität in besonderer Weise bewusst und kann damit auch andere Wissenschaften auf deren Perspektivität und Kontextualität aufmerksam machen. Auch andere Wissenschaften haben Prämissen. Die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin hängt daran, die eigenen Prämissen transparent und die Ableitung aus diesen Prämissen rational einsehbar zu machen.

### 2.3 Zur Ausgestaltung zukünftiger Theologie und ihrer interreligiösen Dimension

Vermutlich gibt es für christliche Theologie und islamische Theologie derzeit unterschiedliche Herausforderungen. Islamische Theologie sollte in Freiheit forschen und vorurteilslos fragen und darin von den islamischen Verbänden akzeptiert werden. Wissenschaftlichkeit ist ohne diese Freiheit nicht zu haben. Christliche (evangelische) Theologie hingegen muss ihren Bezug auf die christliche Tradition und die christliche Kirche wieder stärker entfalten. Christlichkeit ist ohne diesen Bezug nicht zu haben.

Die Verortung der Theologie an den Universitäten ist für Theologie hilfreich, weil sie sich so ständig im interdisziplinären Diskurs verantworten muss. Gleichzeitig wird eine *weise* Demokratie Religion nicht aus der Öffentlichkeit verdrängen, sondern daran interessiert sein, dass es zu einem öffentlichen Dialog der verschiedenen Religionen und der religiösen wie nichtreligiösen Werte in der Gesellschaft kommt. Einer der wichtigsten Orte dafür ist die Universität.

Immer wieder wird beklagt, die universitäre Theologie sei zu wenig Berufsausbildung und theologische Ausbildung solle nur an von religiösen Gemeinschaften verantworteten Ausbildungsorten mit stärkerer Praxisanbindung geleistet werden. Dabei wird übersehen, dass gerade die Freiheit des theologischen Denkens, die in den Jahren des universitären

Studiums ermöglicht und eingeübt wird, wesentlich für die spätere gelingende Ausübung des Berufes des Theologen und der Theologin ist.

Der wissenschaftliche Dialog zwischen Muslimen und Christen hilft beim gegenseitigen Verstehen dieser Religionen und der eigenen Religion. Im Dialog mit dem Anderen wird das Begreifen des Anderen vertieft, und gleichzeitig entsteht ein differenzierter Blick auf die eigene Tradition, der das Wahrnehmen von Leerstellen und blinden Flecken einschließt. Das Theologische Forum ist als geschützter Raum ein Ort, in dem nicht Apologie, sondern ruhiges Nachdenken und die Klärung von Argumenten im Vordergrund stehen. Hier findet ein Dialog auf Augenhöhe statt, der exemplarisch dafür ist, wie es auch sonst zwischen Christen und Muslimen in unserer Gesellschaft zugehen sollte. Gleichzeitig kann hier reflektiert werden, unter welchen Bedingungen religiöse Kooperationen und Koalitionen dem Wohl der Gesellschaft dienen. Religion ist ja nicht per se gut und förderlich. Auf dem Theologischen Forum kann darüber gestritten werden, was denn das Gute ist, das Religion fördern, und das Schlechte, das sie hindern sollte. Für die Diskussion dieser Streitfragen ist es sinnvoll, auch Nicht-Theologen einzuladen. Wenn es gelingt, eine in Deutschland anerkannte islamische Theologie aufzubauen, die bewirkt, dass ein theologisch reflektierter Islam in gesellschaftlichen Diskursen fruchtbar präsent ist, dann stärkt dies auch die christliche Theologie.

### 3. Theologie und Öffentlichkeit (*Maha El Kaisy-Friemuth*)

#### 3.1 Zum öffentlichen Charakter von Theologie

Theologie kann als philosophische Analyse der Beziehung zwischen Gott und Mensch verstanden werden. Sie nimmt ihren Ausgang von heiligen Texten und Traditionen. Daher spielt sich Theologie zunächst nicht in der öffentlichen Sphäre ab. Gleichwohl sind die Ideen der Religionen lebendig. Sie erreichen Menschen in unterschiedlichen Kontexten und prägen ihr Alltagsleben. Das Bild von Gott in Islam, Christentum und Judentum ist dynamisch. Gott spricht etwa im Koran mit seinem/ihrer Volk in einer bestimmten Situation, um die Wirklichkeit seiner Gegenwart zu ändern und Wege für ethisches Handeln und neue Weltansichten zu eröffnen. Dieses lebendige Beziehungsgeschehen wird von Theologen allerdings vielfach idealisiert: Es wird versucht, religiöse Gehalte systematisch zu rekonstruieren, so dass das Resultat intellektuell befriedigend

anmuten mag. Solche Systematisierungen geraten aber leicht in Gefahr, den dynamischen und gesellschaftsbezogenen Charakter von Religion zu tilgen.

Ein Bewusstsein für diese Problematik bildete sich bereits bei führenden Theologen des 19. Jahrhunderts heraus. Religion sollte ihre Grundlage wieder in lebendiger Erfahrung haben. Am deutlichsten zeigt sich dies bei Friedrich Schleiermacher (1768–1834). Er versteht Religion als »ein allgemeines Lebenselement«<sup>5</sup> in kontextspezifischer, individualisierter Ausprägung. Er entwickelt die neue Disziplin einer »praktischen Theologie«<sup>6</sup>. In seinen »Reden über die Religion« fordert er, als Ausgangspunkt von Theologie den gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext zu nehmen.<sup>7</sup>

Dieser Ansatz sollte auch für die islamische Theologie berücksichtigt werden. Wird der Islam weithin als eine Religion für das Alltagsleben verstanden, ist praktische islamische Theologie der Schlüssel dafür, Alltagsbezug und öffentlichen Charakter islamischer Theologie zum Ausdruck zu bringen. Dies hat durchaus Wurzeln in der islamischen Tradition. So wurde beispielsweise die koranische Maxime, »das Recht zu gebieten und das Verwerfliche zu untersagen (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahī 'an al-munkar*)« (vgl. Sure 3,110; 7,157 u. ö.), in den verschiedenen theologischen Schulen intensiv diskutiert und ist eines der fünf theologischen Prinzipien der Mu'tazila. Diese Maxime hat eine stark praktische Ausrichtung. Gleichzeitig vertieft sie das Verständnis des Guten und des Bösen. So wurde sie als wichtige Grundlage für eine gerechte Gesellschaft verstanden. Viele Muslime konzentrieren sich allein auf ihr individuelles moralisches Handeln, während gerade das soziale und politische Handeln entscheidend für den Zustand der Gesellschaft ist. Auf gesellschaftlicher Ebene sind Armut und Arbeitslosigkeit das größte Übel.<sup>8</sup> In einem 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb zugeschriebenen Ausspruch heißt es: »Wenn die Armut ein Mensch wäre, hätte ich sie getötet.« Ausbeutung als gegenwärtig zentrale Ursache von Armut ist eine Form des Bösen und

---

5 Vgl. *Friedrich Schleiermacher*, *Der christliche Glaube*, 2. Auflage von 1830/31, Berlin 2003, Bd. 1, 205.

6 *Ders.*, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811/1830), Berlin 2002.

7 *Ders.*, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart 2007.

8 Zur sozialetischen Beurteilung von Armut im Islam vgl. *Osman Güner*, *Poverty in Traditional Islamic Thought: Is it Virtue or Captivity?*, in: *Studies in Islam and the Middle East* 2 (2005), 1–12.

muss auch theologisch bearbeitet werden wie überhaupt der politische Charakter des Bösen.

In jüngster Zeit haben wir im Nahen Osten religiöse Gruppierungen und Revolutionen erlebt, die schwerwiegende Auseinandersetzungen verursachten und das Konzept eines »gerechten Krieges« mit vorgeblich islamisch-theologischer Begründung in die Öffentlichkeit brachten. Viele dieser Bewegungen lehnen eine demokratische Lösung ab, die der gesellschaftlichen Pluralität Rechnung tragen würde. Etwa in Ägypten hat der fanatische Islam katastrophale Folgen. Obwohl der Arabische Frühling inzwischen oft von westlichen Medien stark kritisiert wird, stellt er eine wiedererwachende Kraft des individuellen Bewusstseins dar, dass jede/r das Recht hat mitzubestimmen, wie die Gesellschaft sich weiterentwickelt. Praktische Theologie kann und sollte dabei eine zentrale Rolle spielen. Wichtig wäre, eine Erforschung von Ansätzen islamischer Befreiungstheologie anzustoßen, die sowohl diktatorische Systeme als auch fanatische Strömungen in Frage stellt. Einerseits strebt islamische Befreiungstheologie danach, die Rolle der Praxis in der Religion auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene zu verorten. Andererseits tritt sie für Menschenrechte ein, wie insbesondere das Recht auf religiöse Führerschaft durch Frauen oder bessere Ausbildung für Behinderte. Außerdem diskutiert sie über Homosexualität und das Recht der Armen, die Politik mitzubestimmen. Ich bin überzeugt, dass es sich hier um eine Art der Theologie handelt, die in der öffentlichen Sphäre verortet ist und die Religion in enger Beziehung zu aktuellen gesellschaftlichen Fragen sieht. Farid Esack, Ali Shariati, Amina Wadud und andere sind Pioniere einer solchen islamischen Befreiungstheologie.<sup>9</sup> Diese Stimmen sind noch wenig zahlreich, und die Forschung in diesem Feld ist noch begrenzt, sollte aber aufgrund ihres Gesellschaftsbezugs unbedingt verstärkt werden.

### 3.2 Theologie-kritische Stimmen und die Rolle der Medien

Theologie-kritische Stimmen argumentieren auf unterschiedlichen Ebenen. Medien bieten häufig eine Plattform für diese Stimmen, die nicht nur die Rolle der Theologie in der Gesellschaft kritisieren, sondern auch ihren Charakter als akademische Disziplin in Abrede stellen. Daher müsste verstärkt darauf hingearbeitet werden, dass sich auch die Medien

---

9 Vgl. dazu *Omid Safi* (Hg.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford 2003.

der wichtigen Rolle von Religionen in der Öffentlichkeit bewusst werden. Hier ist eine Medienethik unter Einbeziehung theologischer Diskussionen erforderlich, wobei nicht zu stark zwischen akademischer Theologie und gelebter Religiosität differenziert werden sollte. Die Religionen benötigen Medien, um ihre eigenen authentischen Stimmen Gehör zu verschaffen. Im Blick darauf spielt das Masterprogramm »Medien – Ethik – Religion«, das von Johanna Haberer an der Universität Erlangen initiiert wurde, eine sehr wichtige Rolle. Ab 2015 wird es eine Erweiterung mit dem Schwerpunkt »Islam und Medien« in Zusammenarbeit mit dem Department für Islamisch-Religiöse Studien geben. Dieses Programm reflektiert Strukturen der Medien und ermöglicht es, kritische Ansichten aus Wissenschaft und Gesellschaft zu diskutieren.

### 3.3 Aufgaben des wissenschaftlichen Dialogs zwischen Muslimen und Christen

Das Theologische Forum Christentum – Islam spielt bereits eine wichtige Rolle für den Dialog zwischen den beiden Religionen. Die unterschiedlichen, in den letzten Jahren behandelten Themen stehen für den Versuch, ein theologisches Verstehen in strittigen Fragen zwischen Islam und Christentum zu ermöglichen. Wechselseitige Toleranz spielt eine wichtige Rolle auch im Blick auf die Wahrnehmung von Religion in der Öffentlichkeit.

Eine Theologie zu stärken und verankern, die sich zugleich mit gängigen theologischen Konzepten befasst und gesellschaftliche wie politische Probleme diskutiert, ist gegenwärtig eine wichtige Aufgabe. Folgende Fragen könnten Themen eines zukünftigen Dialogs sein: Wie können Islam und Christentum gemeinsam einem religionsfeindlichen Säkularismus entgegenarbeiten? Wie lässt sich eine gemeinsame Theologie der Befreiung ausgehend von islamischen und christlichen Konzeptionen entwickeln? Ein weiteres Feld ist die politische Ethik in Islam und Christentum: Welche Impulse können hier wechselseitig gegeben werden – auch mit Blick auf aktuelle Fragen, wie sie etwa der Arabische Frühling aufwirft? Und wie ist es möglich, Konzepte der Integration oder Assimilation von Minderheiten aus religiöser Sicht zu betrachten und gemeinsam ihre Vorzüge und ihre Probleme zu untersuchen? Das Theologische Forum Christentum – Islam kann ein geeigneter Ort dafür sein, in Zusammenarbeit Anliegen der öffentlichen Sphäre zu diskutieren. Sein Erfolg in der Vergangenheit ist verheißungsvoll im Blick auf zukünftige Unternehmungen.

## 4. Theologie als öffentliche und dialogische Wissenschaft (Klaus von Stosch)

### 4.1 Eine Theologie für das Wohl der Menschen

Theologie ist vernünftige Rede von Gott. Es geht in ihr darum, mit Hilfe der Vernunft (griech. *logos*) Zeugnis zu geben von Gott (griech. *theos*). Christliche wie auch islamische Theologie bezieht sich in diesem Zeugnis zentral auf das Wort (griech. *logos*) Gottes, durch das sich die Gläubigen angesprochen wissen. Während Christen dieses Wort in dem Menschen Jesus von Nazaret verwirklicht sehen, glauben Muslime den Koran als dieses Wort. Einig sind sich Theologinnen und Theologen beider Traditionen, dass das ergangene Wort Gottes jeweils die zentrale Grundlage der eigenen Gottrede zu sein hat. Aufgabe der Theologie ist es also, eine Übereinstimmung zwischen dem Wort Gottes, seinem Zeugnis in der Geschichte und dem eigenen Zeugnis herzustellen, so dass dieses Wort als vernünftig einsehbar und für die heutige Zeit sagbar wird.

Theologie als Wissenschaft darf es deshalb nicht primär um Identitätsvergewisserung gehen, sondern sie muss nach Wahrheit suchen. Zumindest Christentum und Islam sind seit jeher auf Allgemeinheit und Universalität abzielende Religionen, deren Geltungsansprüche nicht nur für eine bestimmte Region oder Epoche erhoben werden, sondern für alle Menschen aller Zeiten. Also haben Theologinnen und Theologen beider Religionen die Aufgabe, ihren Glauben jeweils in einer Weise zu bezeugen, dass er allgemein verstanden werden kann. Theologie ist von daher eine öffentliche Wissenschaft. Sie expliziert keine Geheimlehren und entfaltet auch keinen Gruppencodex, sondern sie richtet sich an alle.

Durch ihre Verwurzelung im an sie ergehenden Wort Gottes und der ihm folgenden Deutungstradition verwendet sie dabei eine Sprache, die nicht in allen Teilen so leicht öffentlich verstanden werden kann. Ein wesentlicher Teil der Aufgabe der Theologie besteht deshalb darin, die Geltungsansprüche der Religion verstehbar und nachvollziehbar zu machen. Jürgen Habermas spricht hier von einer »rettenden Übersetzung«, weil er sich dessen bewusst ist, wie wichtig die emanzipatorischen und friedensstiftenden Potenziale von Religion für unsere Gesellschaft sind.

Gerade in einer Welt, die immer mehr zusammenwächst und in der viele gesellschaftliche Probleme nur noch religions- und weltbildübergreifend gelöst werden können, ist es unerlässlich, dass die Theologien mithelfen, die produktiven und humanisierenden Kräfte von Religion auch über die Grenzen von Religion hinaus fruchtbar und verständlich zu

machen.<sup>10</sup> Der öffentliche Charakter von Theologie ist also einerseits dadurch gegeben, dass sie Religion in die Gesellschaft hinein übersetzt und andererseits dadurch, dass sie versucht, aus der Mitte des bezeugten Glaubens heraus zur Lösung gesellschaftlicher Probleme beizutragen – etwa indem sie wirtschaftsethische Richtlinien zu entwickeln versucht oder indem sie sich als befreiende Botschaft für den Menschen entfaltet.<sup>11</sup>

Eben diese beiden Dimensionen von Theologie scheinen mir auch entscheidend zu sein, wenn man den zunehmenden Theologie-kritischen Stimmen in unserer Gesellschaft etwas entgegensetzen will. Theologie wird ja häufig wegen ihrer Unverständlichkeit kritisiert, aber auch wegen ihrer schädlichen Konsequenzen für unsere Gesellschaft.<sup>12</sup> Von daher braucht es nichts nötiger als eine Theologie, die nicht nur auf Binnenplausibilitäten setzt und die sich für das Wohl der Menschen einsetzt. Hier scheint mir der Dialog der Religionen und Kulturen von entscheidender Bedeutung zu sein, weil es ja gerade die fremde Religion sein kann, die mich dazu herausfordert, die mir schon seit Kindheit an vertrauten Plausibilitäten neu zu durchdenken und auf dieser Grundlage dann anders und verständlicher zu sagen. Und gerade die monotheistischen Religionen können durch ihre Orientierung an dem einen, alle befreienden Gott die humanisierenden Potenziale von Religion in Erinnerung rufen.<sup>13</sup>

---

10 Vgl. *Robert C. Neville*, *Religion in Late Modernity*, Albany 2002, 232.

11 Vgl. *Klaus von Stosch* (Hg.), *Wirtschaftsethik interreligiös*, Paderborn u. a. 2014; *Muna Tatari/Klaus von Stosch* (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, Paderborn u. a. 2012.

12 Vgl. nur die entsprechende Kritik des neuen Atheismus etwa bei *Richard Dawkins*, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007; zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Ansatz vgl. *Klaus von Stosch*, *Neuer Atheismus im Gefolge des Darwinismus*, in: *Konrad Schmidt* (Hg.), *Was ist der Mensch? Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube*, Paderborn 2010, 236–256.

13 Vgl. zum Monotheismus als Grundlage des Einsatzes für die Marginalisierten *Klaus von Stosch*, *Vollendungsgewissheit und Gewalt*, in: *Jürgen Werbick/Muhammad Sven Kalisch/ders.* (Hg.), *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, Paderborn u. a. 2011, 105–116.

## 4.2 Öffnung für neue Methoden und Gegenstandsbereiche

Statt sich die Problemorientierung also von den gesellschaftlich Mächtigen oder von einem unbewusst von Machtkonstellationen herrührenden Fasziniertsein für eine fremde Kultur vorgeben zu lassen, ist es wichtig, die eigene Agenda auch im Blick auf die an den Rand Gedrängten zu entwickeln. Bei einer Zentrierung auf klassische Texte der religiösen Traditionen wird man deshalb darauf achten müssen, wie sich diese Traditionen auf Außenseiter und Marginalisierte auswirken.<sup>14</sup> Und es wird wichtig sein, nicht nur die klassischen religiösen Texte als Ausgangspunkt der eigenen Reflexionen zu wählen.

Die Einbeziehung nicht textlich strukturierter Symbolsysteme in die Theologie und die Ausweitung der Forschung auf andere Texte als die klassischen ist trotz der dadurch entstehenden zusätzlichen Komplexität der Theologie nicht zuletzt aus ideologiekritischer Sicht von Bedeutung. So betont beispielsweise Peter C. Phan völlig zu Recht, dass die ausschließliche Konzentration auf die klassischen Texte religiöser Traditionen die Gefahr in sich birgt, die Dominanz bestimmter sozialer und religiöser Klassen widerzuspiegeln.<sup>15</sup> Entsprechend sei eine Ergänzung der Forschungsmethoden erforderlich, um weniger akademisch orientierte Methoden und in der klassischen Theologie nicht so präsente Gegenstandsbereiche in die Forschung einzubeziehen – »so wie Gedichte, Tanz, Kunst, Meditation, mündliche Überlieferung und soziales Handeln«<sup>16</sup>.

Natürlich können derartige Gegenstandsbereiche nicht so zentral sein wie Gottes Wort selbst. Aber sie können den Blick für die Mannigfaltigkeit möglicher Aneignungen dieses Wortes öffnen. Will Theologie gesellschaftlich relevant sein, wird sie in Zukunft stärker die eigene Pluralität in den Blick nehmen und das Wort Gottes bzw. dessen Aneignungen auch an ungewohnten Stellen und Bezeugungen bedenken müssen. So wie Gott nicht nur in den verfassten Grenzen der Religion antreffbar ist, sondern überall Menschen mit seinem guten Geist erfüllt und sie zu einem neuen Leben verwandelt, so muss auch Theologie in den Dialog treten mit den Menschen an ihren Rändern und mit Menschen aus ande-

---

14 Vgl. *Michelle Voss Roberts*, *Gendering Comparative Theology*, in: *Francis X. Clooney* (Hg.), *The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation*, London/New York 2010, 109–128, 127.

15 Vgl. *Peter C. Phan*, *In Our Own Tongues. Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll 2003, 171.

16 *Ebd.*, 172.

ren Religionen und Weltanschauungen. Ihr Ideal sollte letztlich das Herstellen einer globalen Öffentlichkeit sein,<sup>17</sup> weil es – nimmt man Einsichten der neueren Philosophie wie etwa von Jürgen Habermas ernst – keinen anderen Weg zur Suche nach der Wahrheit geben kann als den Weg des Einbeziehens der Argumente aller. Auch wenn Theologie religiös parteilich und traditionsgebunden ist und bleiben muss, hat sie eben nicht nur die eigenen Gläubigen als Adressaten, sondern als öffentliche Theologie zugleich die gesamte akademische Öffentlichkeit und muss auch deren Argumente in ihre Theoriebildung einbeziehen.<sup>18</sup>

#### 4.3 Interreligiöse Verständigungsprozesse über Methoden und Kriterien

Ist es für die christliche Theologie schon seit langem selbstverständlich gewesen, in die eigene Theoriebildung die Anschauungen von säkularen und atheistischen Philosophien und Weltanschauungen einzubeziehen, so ist es eine recht neue Entwicklung, auch in der anderen Religion, insbesondere im Islam, einen Weg zu einer tieferen Erkenntnis der eigenen Wahrheit zu sehen.<sup>19</sup> Denn lange Zeit war der Islam aus christlicher Sicht nur als Häresie oder Konkurrenz sichtbar, so dass die theologische Beschäftigung mit ihm weitgehend von Apologetik und Abgrenzung geprägt war. Hier ist das Theologische Forum Christentum – Islam sicher einer der ersten Orte in Deutschland, an dem systematisch ein anderer Umgang der Vertreterinnen und Vertreter beider Religionen gepflegt wurde. Der hier entwickelte wissenschaftliche Dialog zwischen Muslimen und Christen findet an vielen Stellen aus dem alten Konkurrenzdenken heraus, und es lassen sich einige Ansätze für eine Haltung entdecken, bei der die Beteiligten aus beiden Religionen voneinander lernen und sich wechselseitig bereichern wollen.

---

17 Vgl. *Robert C. Neville*, *On the Scope and Truth of Theology. Theology as Symbolic Engagement*, New York/London 2006, 201 f.

18 Vgl. *James L. Fredericks*, Introduction, in: *Clooney*, *The New Comparative Theology* (s. Anm. 14), IX–XIX, XIII.

19 Man denke nur daran, dass neuerdings der Islam als möglicher *locus alienus* in der Lehre von den *loci theologici* ins Spiel gebracht wird. Vgl. nur *Peter Hünermann*, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003; *Edmund Kee-Fook Chia*, *Is Interfaith Theology Possible?*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 18 (2008), 112–117, 114.

Um diesen Weg wissenschaftlich redlich weitergehen zu können, dürfte es wichtig sein, dass Christen und Muslime ihr jeweiliges theologisches Selbstverständnis reflektieren und sich bemühen, gemeinsame methodische Standards und Kriterien für Theologie an der Universität zu finden. Denn bei aller Verschiedenheit und Heterogenität zwischen Islam und Christentum, aber auch innerhalb beider Religionen ist es wichtig, zumindest auf methodischer und kriterialer Ebene einige gemeinsame Ausgangspunkte zu formulieren, um überhaupt in ein gemeinsames Gespräch und gegebenenfalls auch einen produktiven Streit geraten zu können. Auch hier sind bisher allenfalls erste Schritte gemacht, so dass auf die christlichen und islamischen Theologien in den kommenden Jahren noch sehr viel Arbeit zukommt. Aber nicht zuletzt dank des Theologischen Forums ist der erste Schritt des gegenseitigen Kennenlernens getan, und auch der inhaltliche Austausch der Positionen hat begonnen. Möge von diesem Jubiläumsband der Impuls für noch stärkere Auseinandersetzungen ausgehen, in der beide Seiten noch mehr als bisher versuchen, sich füreinander zu öffnen und voneinander zu lernen.

## 5. Zur gesellschaftlichen Relevanz der Theologie (*Abdelmalek Hibaoui*)

### 5.1 Der öffentliche Charakter islamischer Theologie

Der Islam wendet sich ebenso wie das Christentum als Offenbarungsreligion an alle Menschen sämtlicher Kulturen und Zeiten. Diese Tatsache konnte sich durch die Jahrhunderte nur deshalb bewähren, weil der Islam im Kern seiner Glaubens- und Morallehre transhistorisch und allgemeingültig ist, jedoch in seiner Pflichtenlehre flexible und wandlungsfähige Elemente besitzt. Aus diesem Grunde berücksichtigten bereits die ersten Entwicklungen der islamischen Theologie die sozialen Bedingungen und die kulturellen Besonderheiten auf der Arabischen Halbinsel. Das heißt, die Offenbarung wurde nicht nur vom Himmel herabgesandt, sondern sie wuchs auch vom Boden, vom Geschaffenen her. Gott sprach zu den Arabern nicht nur in ihrer Sprache, sondern bediente sich auch ihrer Kontexte und Denkweisen.<sup>20</sup>

---

20 Vgl. *Fazlur Rahman*, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982. Dieser Grundgedanke wird in Bezug auf gesell-

Religion, Erneuerung und modernes Leben als Themenkomplexe beinhalten notwendigerweise Fragen nach dem Wesen der Theologie und ihrer Beziehung zu Individuum und Gesellschaft. Will man diese Fragen im Kontext des Islams beantworten, so ist es einerseits geradezu unumgänglich, ihren Wert im Glaubensleben, in den Gottesdiensten und in den Moralvorstellungen der Muslime zu untersuchen: formal, inhaltlich und funktional. Andererseits ist die Beziehung der islamischen Theologie zum sozialen Wandel und modernen Leben zu betrachten: Inwiefern wird die islamische Theologie von diesem Wandel beeinflusst? Wie beeinflusst umgekehrt die islamische Theologie diesen Wandel? Wie eng ist sie dem Geltungs- und Konsistenzanspruch der Religion verbunden?

Dabei ist entscheidend, dass die Theologie zum Dienst am Menschen da ist und nicht der Mensch zum Dienst an der Theologie geschaffen wurde. Es ist nicht die Absicht, dass die Theologie zum Götzen wird, dem die Menschen dienen, sondern dass sie ein Bewusstsein ist, dem sich die Menschen öffnen sollen. Indem sie die Menschen dazu bringt, dass sie von unnützen Gedanken gereinigt und zu ihrer göttlichen Bestimmung erhöht werden, steigen sie empor zur Erfüllung des göttlichen Willens und überwinden all die irdischen Hindernisse, die den Verstand begrenzen und das Herz einsperren wollen.<sup>21</sup> »O ihr, die ihr glaubt, erhört Gott und den Gesandten, wenn Er euch zu dem aufruft, was euch Leben gibt.« (Sure 8,24)

Die islamische Theologie möchte in all ihren Inhalten und Vorschriften ein Aufruf zum Leben und zum gesellschaftlichen Engagement sein: ein Aufruf, dass man gemäß der theologischen Botschaft lebt und sich in die weiten Horizonte des Glaubens, in die gottgewollte Freiheit hineinlebt und hineinräumt. Wer daher versucht, gewaltsam die theologische Botschaft nur auf den Tod und was ihm folgt zu beziehen, ist ein Mensch – wie Muhammad Husain Fadlallah sagte –, der die Theologie nicht in ihrer wahren Bedeutung begreift. Der Tod selbst ist im Verständnis des Glaubens nicht das Nichts. Der Tod ist ein »Übergang zwischen zwei Leben«: einem Leben, das Verantwortung trägt, und einem

---

schaftliche Kontexte aufgegriffen von *Benjamin Idriz*, Grüß Gott, Herr Imam! Eine Religion ist angekommen, München 2010, 62.

21 *Muhammad Husain Fadlallah*, Medizinische Ethik und die Ethik des Lebens, in: *Thomas Eich* (Hg.), *Moderne Medizin und Islamische Ethik. Biowissenschaften in der muslimischen Rechtstradition*, Freiburg 2008, 33–37, 34.

Leben, in dem der Mensch die sauren und süßen Früchte seiner getragenen Verantwortung erlangt.<sup>22</sup>

In einem Hadith heißt es: »Gott hat die Versorgung aller Geschöpfe zu seinem Anliegen erhoben. Daher liebt Gott auch den am meisten, der sich seinen Dienern gegenüber am nützlichsten zeigt.«<sup>23</sup> Mit Gott zu leben bedeutet somit, mit den Menschen zu leben, ihr Menschsein zu empfinden und Verantwortung gegenüber den Menschen zu tragen. Das heißt, der gläubige Mensch lebt seine Menschlichkeit in der Menschlichkeit des Anderen. Wir müssen daher eine neue Art von Theologie entwickeln, die ich islamische Theologie der Befreiung und des Zusammenlebens nennen möchte.

## 5.2 Theologie in Begegnung mit Säkularität

Die Begegnung mit säkularem Gedankengut in Deutschland ist für die islamische Theologie eine neue und große Herausforderung. Der Grundgedanke der abendländischen Aufklärung postuliert, die Entwicklung der Humanität in der Gesellschaft ohne jeden theologischen Überbau zu bewerkstelligen. Diese Geisteshaltung läuft jedoch Gefahr, die humanistischen und gesellschaftsentwickelnden Ressourcen theologischen Denkens zu unterschätzen.

Ein historischer Hinweis sei an dieser Stelle gestattet: Anders als im christlichen Europa lebten in Spanien unter muslimischer Herrschaft 750 Jahre lang Muslime, Christen und Juden in friedlicher Koexistenz. Dieses islamische Reich hatte die weltweit höchste Blüte der Humanität entwickelt, unter anderem in der Kunst und Architektur, in der Medizin und Philosophie, im Rechtswesen und in den Naturwissenschaften. Der Islam hat sehr wohl ein gewaltiges Potential, wenn es um die Entwicklung der Humanität geht, auch wenn tragische aktuelle Konflikte in manchen Gegenden der Welt ein düsteres Bild zeichnen.

---

22 Zit. nach ebd. 35.

23 Überliefert von *aṭ-Ṭabarānī*, *al-Muy' ḡam al-kabīr* [Die Große Sammlung], hg. von *Ḥamdī 'Abd al-Maḡīd as-Silafī*, Kairo o. J., Bd. 10, 105 unter der Nummer 10033.

### 5.3 Islamische Theologie in Deutschland in ihren gesellschaftlichen und interreligiösen Dimensionen

In Bezug auf die erwarteten bzw. von Politik und Wissenschaft geforderten Charakteristika der islamischen Theologie in Deutschland plädiere ich für ein dialogorientiertes, interdisziplinäres und traditionskritisches Studium der islamischen Theologie. Bislang liegt die Prämisse zugrunde, dass eine islamische Theologie als Hochschulfach an deutschen Universitäten eingerichtet wird, deren Curricula insbesondere das Studium der klassischen Disziplinen (Koran, Hadith, Sira, Fiqh, Kalam usw.) umfassen, in denen Theologen, Religionslehrer und Imame qualifiziert werden.<sup>24</sup>

Diese Fixierung enthält ein offenkundiges Defizit: Wie wendet sich die islamische Theologie den Herausforderungen der säkularen Gesellschaft und dem in ihr lebenden modernen Menschen zu? Die Entwicklung einer praktischen islamischen Theologie, die auf Grundlage der islamischen Überlieferungen die sozialen Konflikte der Gegenwart kritisch reflektiert, ist unumgänglich. Die theologische Botschaft des Islams ist sehr wohl in der Lage, engagierte Impulse zur Entwicklung der Humanität und der sozialen Kultur unserer Gesellschaft zu leisten, wenn sie sich dem interdisziplinären Diskurs mit den Human- und Sozialwissenschaften (Pädagogik, Psychologie, soziale Arbeit, Anthropologie, Soziologie usw.) stellt.

Der Wandel islamischer Theologie ist ein Prozess der Erneuerung und ein Zeichen der Vitalität,<sup>25</sup> er ist keine Utopie oder abstrakte Theorie, sondern eine erlebte Realität und Welterfahrung. Denn man sieht, wie die Gesellschaft sich ständig verändert und entwickelt. Die ständige Bewegung in der Struktur der menschlichen Lebensumwelt ruft stets auch neue Gedankenmuster, Lebensmodelle und Wertvorstellungen ins Leben.<sup>26</sup>

Theologisch setzt diese Tatsache voraus, dass der Quellentext nicht nur nach lexikalischer Bedeutung und theoretischer Stilistik, sondern auch stets im Bezug auf seine reale Umgebung zu interpretieren ist. Eine

---

24 Vgl. *Yaşar Sarıkaya*, Genese eines neuen Typs Islamischer Theologie in Deutschland, in: *Hikma – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik* 1 (2010), H. 1, 32–43, 34.

25 Der Korandiskurs spricht vom Wandel als Gesetz Gottes (*Sunnat Allah*), das jede Verbesserung und Weiterentwicklung von der Einstellung und Anpassungsfähigkeit der Menschen abhängig macht: »Wahrlich, Gott ändert die Lage der Menschen nicht, bis sie ihr inneres Selbst ändern.« (Sure 13,11)

26 Vgl. *Björn Rohloff*, Medien im Kontext der religiös orientierten Bildungsarbeit. Eine Untersuchung zur Medienbildungsentwicklung seit 1945 unter besonderer Berücksichtigung der audiovisuellen Medien, Berlin 2009, 208.

zweckrationale und menschenorientierte Theologie, die stets auf der Höhe der Zeit bleibt, entsteht aus der Begegnung von Text und Kontext. Nur in der konstruktiven Auseinandersetzung des Textes mit seiner Umwelt kann eine Theologie Gestalt gewinnen, ihr Verständnis neu Fleisch werden lassen und selbst erleuchtet und transformiert werden.<sup>27</sup> Dies sollte mit einer Neuinterpretation des Korans beginnen, wobei nicht die Exegese (*tafsīr*), sondern der Kommentar (*ta'wīl*) zum Tragen kommt. Bei dieser Methode sollte eine Verbindung zwischen der Lehre und der aktuellen Wirklichkeit hergestellt werden, sie sollte eine zeitgemäße Antwort auf die Frage geben, was Gott gemeint hat, statt zu wiederholen, was Gott gesagt hat. Von daher wird sich die islamische Theologie in Deutschland auch im Dialog mit anderen Religionen entwickeln.

Das Theologische Forum Christentum – Islam hat in den letzten zehn Jahren erfolgreich eine Plattform geschaffen, um das Verhältnis von Islam und Christentum, die Beziehung zwischen Koran und Bibel sowie interreligiöse Fragestellungen zu diskutieren. Dadurch lernt man zu akzeptieren, dass andere Menschen andere Meinungen haben. Der Versuch jedoch, Andersgläubige zu bekehren, ist abwegig, weil man sich dann der inspirativen Ressourcen der Unterschiede berauben würde. Ziele des Forums sind der Austausch, das gegenseitige Verständnis und die Vertiefung einer kontinuierlichen Kommunikation, die in eine friedliche Koexistenz und gegenseitige Befruchtung mündet. Das Theologische Forum Christentum – Islam kann sein bestes Potential dann entfalten, wenn sich Christen und Muslime geschwisterlich der größten Herausforderung für religiöse Menschen hierzulande stellen: der säkularen Welt mit all ihren Nöten und Bedürfnissen.

---

27 Vgl. *Torsten Meireis*, *Theologiestudium im Kontext*, Berlin 1997, 33.

VII.

Zehn Jahre

Theologisches Forum –  
eine Auswertung



# Evaluation des Theologischen Forums Christentum – Islam

Gritt Klinkhammer/Tabea Spieß

## 1. Die Evaluation: Ziele und Methoden

Die Evaluation des Theologischen Forums Christentum – Islam stellt insbesondere vor dem Hintergrund der 2011 abgeschlossenen empirischen Studie zu christlich-islamischen Dialoginitiativen in Deutschland (Dialogos-Studie)<sup>1</sup> eine wichtige Ergänzung und Vertiefung dar. Allein aufgrund seiner spezifischen Organisationsform, d. h. seiner Einbindung in einen Tagungsbetrieb, fiel das Theologische Forum aus dem *setting* der in der Dialogos-Studie berücksichtigten Dialoginitiativen heraus, obwohl es mit seiner Ausrichtung auf eine akademisch orientierte, intertheologische Debatte eine höchst bemerkenswerte und auch europaweit einzigartige interreligiöse Dialogplattform ist.

Aufgabe der hier vorgenommenen »summativen Evaluation« des Theologischen Forums sollte es sein,

- Güte und Tauglichkeit angesichts seiner Ziele und Rahmenbedingungen über die vorliegenden Dokumente, die öffentliche Resonanz und die Einschätzung der TeilnehmerInnen festzustellen
- und die gegenwärtige wie die zukünftige Rolle des Forums in der Dialoglandschaft in Deutschland und Europa einzuordnen.

Dabei wurden die Rahmenbedingungen und Zielerreichungen struktureller Art evaluiert, d. h., wir diskutieren im Folgenden die theologischen Inhalte nicht bzw. nur insoweit sie tragend für die Strukturen sind.

Zur Erhebung der Einschätzung der TeilnehmerInnen am »Forum« wurde auf der Tagung 2013 ein Fragebogen an alle TeilnehmerInnen

---

1 Gritt Klinkhammer/Hans-Ludwig Frese/Ayla Satilmis/Tina Seibert (Hg.), *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland: eine quantitative und qualitative Studie*, Bremen 2011 (<http://elib.suub.uni-bremen.de/edocs/00102006-1.pdf>).

verteilt. Von 144 ausgegebenen sind 97 Fragebögen zurückgekommen und ausgewertet worden. Zudem haben wir 14 halboffene Interviews mit TagungsteilnehmerInnen, Gründungsmitgliedern und der Steuerungsgruppe geführt. Die Ergebnisse können in diesem Rahmen nur in der gebotenen Kürze vorgestellt werden. Wir mussten deshalb auf ausführende Deskriptionen, Zitate und Tabellen weitgehend verzichten,<sup>2</sup> dafür werden einige Punkte hoffentlich umso klarer und pointierter herauskommen.

## 2. Rahmenbedingungen des Forum-Dialogs und Einordnung in die Dialoglandschaft

Das Theologische Forum ist in der Zeit nach dem 11. September 2001 entstanden, in der in der deutschen Gesellschaft der Dialog zwischen Christen und Muslimen als neue zivilgesellschaftliche Kraft entdeckt und auch staatlicherseits gefördert wurde. Aus der Dialogos-Studie ist uns bekannt, dass weit über die Hälfte der derzeit existierenden, eigens gegründeten Dialoginitiativen zwischen Christen und Muslimen im Anschluss an den Terrorakt am 11. September 2001 entstanden sind, um der Gefahr eines *Clash of Civilizations* entgegenzuwirken und die gemeinsame Gestaltung der Gesellschaft mithilfe dieser Dialoginitiativen voranzutreiben. Das Theologische Forum ist allerdings von diesen Dialoginitiativen in Deutschland bis heute zu unterscheiden, da seine Arbeitsweise einzigartig ist. Fast alle interreligiösen Dialoginitiativen werden durch Ziele wie: gemeinsame Werte zu fördern, Islamfeindlichkeit entgegenzuwirken und das Zusammenleben vor Ort zu gestalten, getragen; das Theologische Forum zielt überdies auf einen inter-theologischen Austausch auf methodisch-wissenschaftlicher Grundlage mit akademisch ausgebildeten sowie universitären FachkollegInnen aus den christlichen und islamischen Bekenntnissen. Das bedeutet zum einen, dass es dem Theologischen Forum wie allen anderen Dialoginitiativen um strukturelle Ziele wie inter- bzw. transreligiöse Vernetzung, die Schaffung eines geschützten Raumes und einer Dialogsituation auf Augenhöhe geht.<sup>3</sup>

---

2 Die Ergebnisse der Evaluation sind in umfassender Form unter *Gritt Klinkhammer/Tabea Speiß, Dialog als dritter Ort. Zehn Jahre Theologisches Forum Christentum – Islam: eine Evaluation*, Bremen 2014 ([www.religion.uni-bremen.de/de/forschung/virr.html](http://www.religion.uni-bremen.de/de/forschung/virr.html)) einzusehen.

3 Vgl. *Hansjörg Schmid*, Das »Theologische Forum Christentum – Islam«. Kontexte, Anliegen, Ideen, in: *ders./Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), Her-

Zum anderen aber kündigt sich mit dem Theologischen Forum ein radikaler Wandel in der christlich-theologischen Wahrnehmung des Islams an. Theologisch ausgebildete Experten für den (apologetischen) Umgang mit dem Islam in der katholischen wie der evangelischen Kirche gab es schon zuvor. Der Anspruch aber, die eigene theologische Position im Austausch mit und durch die Reflexion des Anderen formulieren zu wollen, ist nicht nur neu, sondern beinhaltet einen echten Perspektivenwechsel: Er setzt die Anerkennung des Anderen als bereits grundsätzlich gleichwertig voraus.<sup>4</sup>

Das erhöhte politische Interesse an der Förderung des christlich-islamischen Dialogs in den Jahren nach 2001 konnte sich das Theologische Forum einerseits zu Nutze machen, indem durch diese Situation eine Förderung des Bundesministerium des Innern (BMI) sicherlich erleichtert wurde. Gleichzeitig hat das Theologische Forum es verstanden, solche integrationspolitischen Diskurse nicht dominieren zu lassen, insbesondere indem es weder thematisch noch medial (durch Ausschluss von Pressevertretern in den ersten Jahren seiner Arbeit) einen Anschluss daran zuließ – eine Situation, die so für die meisten Dialoginitiativen, die näher mit dem gesellschaftlichen Alltag verbunden sind, kaum möglich ist. Für das Theologische Forum bedeutete diese Distanz zum medialen Diskurs und zu konkreten integrationspolitischen Erwartungen die Chance, zum einen andere bzw. theologisch-fachorientierte Themen fokussieren zu können – was sich am Programm der letzten Jahre auch deutlich zeigt – und zum anderen theologische Dissense nicht als (öffentliches) Scheitern eines generellen Miteinanders deuten (lassen) zu müssen. Die Würdigung einer besonderen Diskussionskultur im Theologischen Forum durch die TeilnehmerInnen deutet zumindest auf das Gelingen auch dieses zweiten Aspekts hin.<sup>5</sup>

Gleichwohl wurde durch die einmalige Teilnahme an einer Podiumsdiskussion von Innenminister Schäuble wie auch durch die Förderung durch das Bundesministerium des Innern die Notwendigkeit einer weitergehenden gesellschaftlichen Implementierung des Anspruches des Theologischen Forums deutlich gemacht. TeilnehmerInnen wie beglei-

---

ausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart<sup>2</sup>2005, 9–24.

4 So formuliert durch die Steuerungsgruppe im Interview und in umschriebener Form auch im »Leitbild« des Theologischen Forums zu finden ([www.akademie-rs.de/1318.html](http://www.akademie-rs.de/1318.html); dieses Leitbild wurde 2014 aktualisiert: [www.akademie-rs.de/2127.html](http://www.akademie-rs.de/2127.html)).

5 Siehe dazu u. 3.

tende BeobachterInnen z. B. aus der Religions- und Islamwissenschaft sind sich darüber einig, dass das Theologische Forum für den politischen Schritt der Institutionalisierung einer islamischen Theologie an deutschen Universitäten eine wichtige Rolle gespielt hat. Sie deuten seine Rolle insbesondere als »vertrauensbildendes Vorbild« für die Politik, durch das die Fruchtbarkeit eines Austausches mit einer professionellen islamischen Theologie wie auch die Möglichkeit einer friedlichen religiösen Pluralität auf akademischer »Augenhöhe« in Deutschland vorgelebt worden sei.

Mit diesem Vorgehen hat es das Theologische Forum insgesamt verstanden, wesentliche Bedingungen, die nach den wissenschaftlichen Erkenntnissen des Sozialpsychologen Gordon Allport zur Verbesserung von Intergruppenbeziehungen beitragen, zu erfüllen. Allports »Kontakthypothese« von 1954<sup>6</sup> ist mittlerweile vielfach empirisch überprüft, modifiziert und erweitert worden. Der derzeitige Forschungsstand zu »erfolgreichen« Rahmenbedingungen für Intergruppenkontakte kann in etwa in seinen für den interreligiösen Dialog relevanten Aspekten in den folgenden fünf Punkten zusammengefasst werden:<sup>7</sup>

- (1) Der Kontakt ist freiwillig, findet wiederholt und auf langfristiger Basis statt. Es bestehen gute Möglichkeiten zum persönlichen, nicht nur oberflächlichen Kennenlernen. Der Kontakt wird als angenehm empfunden, Ängste werden abgebaut. Insbesondere dieser erste Punkt wurde im quantitativen Teil der Evaluation des Theologischen Forums abgefragt. An dieser Stelle kann schon einmal zusammengefasst werden, dass er insgesamt positiv ausfällt.<sup>8</sup>
- (2) Ein explizites gemeinsames Ziel wurde formuliert, auf das kooperativ hingearbeitet wird. Das Entdecken von Gemeinsamkeiten zwischen den Mitgliedern der unterschiedlichen Gruppen wird ermöglicht.

---

6 *Gordon Allport*, *The Nature of Prejudice*, Cambridge 1954.

7 Vgl. z. B. *Lisa M. Osbeck/Fatahali M. Moghaddam/Stephane Perreault*, Similarity and Attraction among Majority and Minority Groups in a Multicultural Context, in: *International Journal of Intercultural Relations* 21 (1997), 113–121, und *Thomas F. Pettigrew*, Future Directions for Intergroup Contact Theory and Research, in: *International Journal of Intercultural Relations* 32 (2008), 187–199.

8 Siehe dazu u. 3.

Das gemeinsame Ziel ist im Leitbild des Theologischen Forums formuliert.<sup>9</sup> Das Leitbild ist unter den TeilnehmerInnen bekannt, da es in jeder Tagungsmappe erneut vorliegt. Dies wird in den Interviews, die wir geführt haben, ebenfalls bestätigt – deutlich wurde aber in den Interviews auch, dass sich manche wünschen, das Leitbild grundsätzlich stärker in den Diskurs der Tagungen zu bringen und neu zu überarbeiten.

- (3) Der Kontakt zwischen den Gruppen wird durch Autoritäten und Institutionen unterstützt.

Hierfür kennzeichnend sind sowohl die gelegentliche Einbindung von Religionsvertretern über Grußworte, die Berücksichtigung auch von Vertretern der Mainstream-Theologie für Vorträge sowie die Einladung des Bundesinnenministers. Auch der Beitrag der Eugén-Biser-Stiftung für die jährlich durchgeführte »Studienwoche Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext«, die auch der Nachwuchsförderung für das Theologische Forum dient, und die Verleihung eines Preises durch die Georges-Anawati-Stiftung an NachwuchswissenschaftlerInnen und ihre Arbeiten zum Dialog zwischen MuslimInnen und ChristInnen bilden einen unterstützenden Rahmen der Anerkennung. Als zentral für die öffentliche und formale Anerkennung des Theologischen Forums muss zudem seine Platzierung im Programm der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart genannt werden sowie die Ressourcen, über die es dadurch verfügt: eine hauptamtliche Leitung sowie die Infrastruktur eines Akademiebetriebs.

- (4) Zwischen den Mitgliedern der beteiligten sozialen Gruppen gibt es in der Interaktion keine nennenswerten Statusunterschiede.

Hier ist insbesondere das Bestreben nach bekenntnismäßiger Parität unter den ReferentInnen, der Steuerungsgruppe, der TeilnehmerInnen und der Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses über die seit 2007 jährlich durchgeführte »Studienwoche Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext« zu nennen. Dass dieses Bestreben nicht nur ein Lippenbekenntnis ist, zeigt die aufsteigende Kurve bezüglich der muslimischen TeilnehmerInnen, besonders unter Einbeziehung der letzten Tagung.<sup>10</sup> Aber auch die re-

---

9 Siehe dazu o. Anm. 4.

10 Die intern geführte Statistik der Akademie zeigt an, dass 2005 die Beteiligung von MuslimInnen noch bei nur 13 Prozent lag, sie seit 2008 aber stabil

lativ starke evangelische Beteiligung (mind. 25 Prozent) an einem deutlich katholischen Austragungsort ist keine Selbstverständlichkeit. Bezüglich des Nachwuchses haben sicherlich die nun neu eröffneten islamisch-theologischen Institute, an denen es an Nachwuchs nicht mangelt, dazu geführt, dass derzeit der muslimische Nachwuchs zahlreicher erscheint als der christliche.

- (5) Die Interaktion wird als konstruktiv wahrgenommen (Erfolgserebnisse).

Die Publikationen des Theologischen Forums werden sowohl von den TeilnehmerInnen wie auch von weiteren Fachkreisen wahrgenommen und für die eigene Arbeit genutzt. Zudem konnte der professionelle wissenschaftliche Charakter, den die Auseinandersetzungen auf der Tagung haben, auch hierdurch etabliert werden. Die Publikationen des Theologischen Forums würden zudem für eine Nachhaltigkeit und Vermittelbarkeit der auf der Tagung erfolgreich erfolgten Arbeit sorgen, bestätigen auch die Interviews mit TeilnehmerInnen. Die hohen Teilnahmezahlen von (muslimischen) NachwuchswissenschaftlerInnen sowie letztlich auch die Etablierung der islamisch-theologischen Institute werden von den TeilnehmerInnen als ein Erfolg des Theologischen Forums gesehen.

Darüber hinaus zeigen auch die quantitativen Ergebnisse eine vorwiegend positive Einschätzung der TeilnehmerInnen in Bezug auf die Interaktionsmöglichkeiten auf den Tagungen.

### 3. Das Theologische Forum in der Wahrnehmung der TeilnehmerInnen

Die Einschätzung aller TeilnehmerInnen des Theologischen Forums wurde im Anschluss an die Tagung im Jahr 2013 quantitativ erhoben. Die Befragung war als Vollerhebung angelegt: Es wurde angestrebt, alle TeilnehmerInnen der Tagung zu befragen. Die Fragebögen wurden der Tagungsmappe, die jede/r TagungsteilnehmerIn erhielt, beigelegt. Sie konnten entweder vor Ort ausgefüllt und am Ende der Tagung abgegeben oder mit dem ebenfalls beigelegten frankierten Rückumschlag an die Universität Bremen geschickt werden. 144 Fragebögen wurden ausge-

---

bei 41 bis 46 Prozent liegt, bei einer Gesamtteilnehmerzahl von je 100 bis 140 Personen in diesem Zeitraum.

teilt. Der Rücklauf betrug 97 auswertbare Fragebögen. Die Ausschöpfungsquote liegt also bei 67 Prozent. Um einen möglichst hohen Rücklauf zu erzielen, wurde die Evaluation im Rahmen der Tagung von den Autorinnen vorgestellt. Auch die Tagungsveranstalter haben während der Tagung auf die Evaluation hingewiesen. Zusätzlich wurde nach der Tagung eine Erinnerung per E-Mail an alle TeilnehmerInnen versandt.

Von den Befragten sind 53 männlich und 43 weiblich. Die Mehrzahl der Befragten entstammt der Altersgruppe zwischen 30 und 45 Jahren. Fast die Hälfte der Befragten gibt an, katholisch zu sein (43 Prozent). Etwas mehr als ein Viertel der Befragten, 27 Prozent, ordnet sich dem sunnitischen Islam zu. Evangelische machen 22 Prozent der TeilnehmerInnen aus. 7 Befragte geben eine andere oder keine Konfession an. Hierzu zählen 3 Befragte, die einer evangelischen Freikirche angehören, ein Befragter, der sich der Schia zuordnet, sowie 3 Befragte ohne oder mit einer anderen Konfession. Unter Einbeziehung der internen Statistik der Akademie lässt sich eine Unterrepräsentiertheit der Muslime an der Befragung feststellen.<sup>11</sup>

Der Fragebogen umfasste 6 Seiten. Er beinhaltete Fragenkomplexe zu den Gründen der Teilnahme an den Jahrestagungen des Forums und der Zufriedenheit mit dem Forum insgesamt sowie mit einzelnen Aspekten der Tagung. Des Weiteren wurde gefragt, welche Tagungsthemen für die TeilnehmerInnen von besonderem Interesse sind. Ein weiterer Fragenkomplex zielte darauf ab, die Reichweite des Theologischen Forums über die Tagungen hinaus zu erfragen. Hierzu gehörten auch Fragen zu den Tagungsbänden. Des Weiteren haben wir auf Grundlage der qualitativen Befragungen vermutet, dass das Theologische Forum von muslimischen und christlichen TeilnehmerInnen als Ort einer im wissenschaftlichen Kontext außergewöhnlichen Kommunikationskultur wahrgenommen wird. Dies wurde dementsprechend auch erfragt.

Auffällig in den Ergebnissen ist zunächst eine sehr positive Gesamtbeurteilung des Theologischen Forums.<sup>12</sup> Knapp zwei Drittel der Befragten geben an, dass sie das Forum mit »sehr gut« bewerten (65 Prozent), ein weiteres knappes Drittel antwortete mit »eher gut« (32 Prozent).

---

11 Zur Repräsentativität der Verteilung weiterer Dimensionen wie z. B. christliche Konfession, Alter, Geschlecht oder Bildung können keine Angaben gemacht werden, da entsprechende Informationen über die Grundgesamtheit der TagungsteilnehmerInnen nicht bekannt sind.

12 Die Frage lautete: »Wie beurteilen Sie das Theologische Forum Christentum – Islam insgesamt?« mit den Antwortoptionen »sehr gut«, »eher gut«, »teils/teils«, »eher schlecht«, »sehr schlecht«.

Somit beurteilen knapp 97 Prozent der Befragten das Forum positiv (94 von 97 Befragten). 2 Befragte von den 97 antworteten mit »teils/teils« und eine(r) mit »eher schlecht«. Es sind dabei keine statistisch signifikanten Unterschiede in Bezug auf soziodemographische Aspekte wie Alter oder Geschlecht festzustellen. Unterschiede gibt es aber zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Konfessionen. Katholiken bewerten das Forum positiver als Evangelische, die wiederum häufiger ein positiveres Urteil abgeben als Angehörige des sunnitischen Islams.

Bei vielen TeilnehmerInnen findet sich eine starke Identifizierung mit dem »Theologischen Forum«. Viele haben bereits frühere Tagungen besucht (fast 40 Prozent der Befragten haben auch die Tagung im Vorjahr der Erhebung besucht). Auch die Tagungsbände sind unter den TeilnehmerInnen weit verbreitet: Etwa die Hälfte der TeilnehmerInnen kennt oder besitzt vier oder mehr Tagungsbände, ein weiteres Viertel mehr als einen.

Hinsichtlich der Teilnahmemotivation wird deutlich, inwiefern für viele Teilnehmende mit dem Theologischen Forum ein gesellschaftliches Anliegen verbunden ist. 95 Prozent der Befragten geben an, an dem Forum teilzunehmen, weil ihnen der Austausch zwischen ChristInnen und MuslimInnen ein wichtiges gesellschaftliches Anliegen ist (»trifft voll und ganz zu«, 69 Prozent, und »trifft eher zu«, 26 Prozent, addiert). Eine weitere Teilnahmemotivation, der fast einstimmig zugestimmt wurde, ist die Pflege des theologisch-fachlichen Austauschs zwischen ChristInnen und MuslimInnen. 94 Prozent der Befragten äußern sich hier zustimmend. Aber auch der Aufbau persönlicher Kontakte, die möglicherweise über einen theologisch-fachlichen Austausch hinausgehen, spielen für viele eine große Rolle (85 Prozent). Und auch der Pflege des beruflichen Netzwerks dient das Theologische Forum aus Sicht der meisten Befragten: Aufbau und Vertiefung beruflicher Kontakte geben 82 Prozent als einen Grund der Teilnahme. Gesellschaftspolitische Aspekte, der interreligiöse theologische Austausch und die Kontaktpflege stellen also die wichtigsten Teilnahmemotivationen dar. Diese Aspekte sind für viele entscheidender als das spezifische Thema der Fachtagung.<sup>13</sup>

In welchem Verhältnis stehen nun die Gründe für die Teilnahme und dann die tatsächlich gemachten Erfahrungen zueinander? Die überwie-

---

13 Von den TeilnehmerInnen der Tagung im Jahr 2013 haben 71 Prozent dem Item zugestimmt, dass sie des Themas wegen teilnehmen, während 29 Prozent es eher oder ganz abgelehnt haben. Das bedeutet, dass fast jede/r Dritte angibt, nicht wegen des Themas der Fachtagung teilzunehmen.

gende Mehrheit der Befragten hat die Tagung 2013 als Ort des beruflichen Netzwerkes und privaten Austauschs wahrgenommen. Beim Knüpfen persönlicher Kontakte gibt es einen statistischen Zusammenhang mit der Konfession: Hier antworten christliche und muslimische Befragte unterschiedlich. Christliche Teilnehmende sagen häufiger, dass sie durch das Forum »interessante persönliche Kontakte geknüpft« haben als muslimische. Muslimische Teilnehmende haben jedoch nicht seltener als christliche angegeben, dass Aufbau und Pflege von Kontakten Grund für den Besuch des Forums ist. Die Daten lassen also vermuten, dass hier möglicherweise eine Ursache für die etwas schlechtere Gesamtbewertung des Theologischen Forums durch muslimische Befragte liegt – wobei zu berücksichtigen ist, dass es auch von den muslimischen TeilnehmerInnen überwiegend sehr gut und gut bewertet wurde, aber insgesamt eben etwas weniger positiv als von den christlichen Befragten.

Zwei weitere Ergebnisse weisen auf die Besonderheit des Theologischen Forums hin: Etwa drei Viertel der Befragten sehen sich bei der Tagung in eine religionsübergreifende Gemeinschaft integriert. Und auch eine besondere Diskussionskultur wird gewürdigt: Dass die Diskussionskultur sich deutlich von anderen wissenschaftlichen Tagungen unterscheidet, geben knapp zwei Drittel der Befragten an. Die beiden Aussagen hängen statistisch miteinander zusammen: Wer angibt, dass sich die Diskussionskultur des Theologischen Forums von der Diskussionskultur anderer Tagungen unterscheidet, fühlt sich auch stärker in eine religionsübergreifende Gemeinschaft integriert. Deutlich wird hier, dass für viele Teilnehmende das Theologische Forum nicht nur eine intellektuell-wissenschaftliche Tagung ist, sondern sie sich gleichzeitig in eine interreligiöse Gemeinschaft eingebunden sehen.

Die deutliche Mehrheit der Befragten (84 Prozent) nimmt in den Diskussionen eine Wertschätzung durch die anderen TeilnehmerInnen wahr. Auch die eigene Religion wird von den meisten Befragten als respektiert wahrgenommen.<sup>14</sup>

Positiv bewertet wurde schließlich die thematische Aktualität der Vorträge.<sup>15</sup> Verbesserungspotential besteht, so die Daten, hinsichtlich der

---

14 »Ich muss in den Gesprächen und Diskussionen meine Religion oft verteidigen« lehnen 77 Prozent ab.

15 69 Prozent der Befragten äußern sich hier zustimmend.

inhaltlichen Abstimmung der Vorträge aufeinander und ihrer didaktischen Aufarbeitung.<sup>16</sup>

Des Weiteren wurde gefragt, inwiefern die TeilnehmerInnen ihre eigenen theologischen Überzeugungen in den Vorträgen und/oder Diskussionen wiederfinden. 47 Prozent der Befragten antworteten hier zustimmend, etwa 43 Prozent mit »teils/teils« und 10 Prozent ablehnend. Hier finden sich Unterschiede zwischen den Befragten unterschiedlicher Konfessionen: Die christlichen Teilnehmer stimmen stärker zu als die muslimischen Befragten. Die Gründe hierfür können nur vermutet werden. Möglicherweise sind die theologischen Positionierungen der christlichen TeilnehmerInnen homogener. Möglicherweise, das lässt sich anhand der Daten nicht sagen, äußert sich darin auch der Wunsch muslimischer TeilnehmerInnen nach einer stärkeren Vertretung unterschiedlicher islamisch-theologischer Richtungen in den Vorträgen und Diskussionen. Das Alter und Geschlecht spielen bei der Frage nach dem Wiederfinden der eigenen theologischen Überzeugung keine statistisch signifikante Rolle.

Über Einschätzungen zu den vergangenen Tagungen hinaus wurde gefragt, welche Themen die Befragten als mögliche zukünftige Tagungsthemen interessant finden. Deutlich wird hier wieder, wie eng für die TeilnehmerInnen das Theologische Forum mit gesellschaftlichen und politischen Fragen verknüpft ist: Drei Viertel von ihnen wünschen sich die Beschäftigung mit diesen Themen für zukünftige Tagungen (74 Prozent). Weiteren starken Zuspruch erhalten die Bereiche »Schrift/Exegese«, »Ethik«, »Dogma, Glaubenssätze, Tradition« (jeweils zwischen 53 und 60 Prozent) und »Praxis« (49 Prozent). Ein Drittel der Befragten äußert Interesse an philosophischen Themen, ein gutes Viertel (27 Prozent) an Genderfragen.

Darüber hinaus wurde in einer offenen Frage nach der Funktion gefragt, die das Theologische Forum zukünftig erfüllen könnte. Drei Aspekte sollen hier herausgegriffen werden:

Zum einen haben viele Befragte in den offenen Fragen die Funktion als Forum für Vernetzung und fachlichen Austausch unter TheologInnen genannt.<sup>17</sup> Es wird deutlich, wie wichtig den Befragten die wissenschaftliche Funktion als interreligiöses theologisches Forum ist, aus dem auch

---

16 Dass die Vorträge gut aufeinander abgestimmt waren, sagen 44 Prozent der Befragten; dass sie didaktisch gut aufbereitet waren, sagen 37 Prozent. Die große Mehrheit antwortet hier jeweils »teils/teils«.

17 Wichtig ist zu berücksichtigen, dass diese Frage als offene Frage gestellt war, das heißt nicht, dass diejenigen, die diese Antwort nicht gegeben haben, dies ablehnten.

wissenschaftlich hochwertige Publikationen hervorgehen – also ein Ort, an dem sich FachwissenschaftlerInnen qualifiziert austauschen und NachwuchswissenschaftlerInnen gefördert werden.

Deutlich wurde zum Zweiten, wie sehr das Forum für viele Teilnehmende eine gesellschaftliche Funktion besitzt. In den offenen Fragen wurde dies dann zum Beispiel als »Impulsgeber für die Gesellschaft« bezeichnet oder als »Beitrag der Integration von Christen und Muslimen in Europa«. So sehen einige Befragte das Forum als Schnittstelle oder Brücke, und zwar auf unterschiedlichen Ebenen: zwischen den islamischen Fakultäten und der Gesellschaft, zwischen Wissenschaft und Praxis oder zwischen islamisch-theologischen und christlich-theologischen Institutionen.

Schließlich, drittens, wird eine interreligiöse Funktion geschätzt: das Forum als Ort des Dialogs und der Begegnung. Viele der TeilnehmerInnen sind auch in anderen, auch nichtwissenschaftlichen Dialoginitiativen tätig. Dies kann zum einen ein Indiz dafür sein, dass der interreligiöse Dialog für die TeilnehmerInnen eine große Bedeutung besitzt. Zum anderen kommt hier auch noch einmal der vernetzende Charakter des Theologischen Forums zum Tragen, wenn unter den TeilnehmerInnen möglicherweise (dies wurde nicht erhoben) auch ein Austausch über andere Dialoginitiativen stattfindet.

#### 4. Das Theologische Forum in zehn Jahren: Herausforderungen und Visionen für die Zukunft

In unseren halboffenen Interviews mit TeilnehmerInnen der letzten Forums-Tagung haben wir aber auch gefragt, wie sie sich das Theologische Forum in zehn Jahren vorstellen würden. Gibt es dann das Forum nicht mehr? Oder hat es sich sehr verändert? Aus den Antworten hierzu haben wir insbesondere neue Anregungen explizit herausgefiltert. Es sei zuvor betont, dass keiner der Befragten in Betracht gezogen hat, dass das Theologische Forum sich beispielsweise selbst überflüssig gemacht haben könnte; allerdings wurde durchaus vermerkt, dass es wünschenswert wäre, den Fokus auf Christentum und Islam nun auf alle Religionen auszuweiten. Denn inhaltlich stelle heute beispielsweise *»doch der Buddhismus eine viel größere Herausforderung für die Christen in Zukunft dar«* (In3). Die Zukunft des Forums wurde von jedem Einzelnen eher in Richtung einer Fortsetzung mit gegebenenfalls teilnahmebezogener Ausweitung oder/und thematischer Vertiefung (thematische Schleifen: In2,

In6) oder thematischen bzw. organisatorischen Verschiebungen gedacht – auf drei Richtungen dazu gehen wir exemplarisch hier ein.

(1) Neue thematische Ausrichtung

»Es gälte zusätzlich zu dem, was sie bisher so gemacht haben, sozusagen die gemeinsame Verortung in der säkularen Gesellschaft mit zu thematisieren. Das könnte nochmal eine andere Dynamik hineinbringen in das Forum, weil das ja Fragen sind, die beide Religionsgemeinschaften für sich auch diskutieren müssen und ständig dran arbeiten.« (In2) Der reine theologische »Binnendiskurs« werde »immer mehr an Relevanz abnehmen« (In11) kommentierte ein weiterer Interviewee, der in der Politikberatung arbeitet. Ein Anderer aus ähnlichem Umfeld betonte, dass es schließlich auch Aufgabe der Theologie sei, »zwischen Gesellschaft und Religion zu vermitteln« (In10). Die Konsequenz daraus wurde dann von diesem Interviewer wie von anderen, die ähnlich geantwortet haben, als zukünftig einzubeziehende sozialetische Ausrichtung benannt und beispielhaft auf Themen wie *Säkularität und Religion* im Angesicht von immer mehr Nichtreligion, *Fundamentalismus*, *Pille danach* oder *Bioethik* allgemein bezogen. Diese Themenauswahl trifft sich auch mit den Themenpräferenzen, die im Fragebogen mehrheitlich angekreuzt wurden.

(2) Internationalität als Aufgabe

Das Theologische Forum wird von einigen InterviewpartnerInnen aufgrund der Teilnahme von VertreterInnen v. a. aus dem europäischen Ausland nicht nur als deutsches, sondern als internationales Forum wahrgenommen. Die interviewten TeilnehmerInnen aus dem Ausland nehmen das Forum allerdings als international zu gering ausstrahlend wahr. Sie betonen die »Einzigartigkeit des Forums in Europa« (In5) und die Notwendigkeit einer konsequenteren internationalen Ausweitung des Theologischen Forums. Als Maßnahmen zur weiteren Internationalisierung wurden drei Vorgehensweisen vorgeschlagen: (a) »dass es eine Art Filiale des Forums gibt, in Sarajewo, in Warschau und anderen Orten, v. a. derjenigen, die an diesem Forum beteiligt sind« (In6). Der Interviewee begründet dies damit, dass zukünftig »mehr und mehr Muslime« und »mehr und mehr junge Leute« kommen würden, die insgesamt globalisierter leben und argumentieren. Darauf müsse man reagieren. Das hieße zudem auch, dass (b) das Theologische Forum »Internetkommunikation« (In5) stärker in den Austausch integrieren sollte und es

wünschenswert sei, (c) die »Tagungsbände auch ins Englische zu übersetzen« (In5).

(3) Professionalisierung der islamischen Theologie

Besonders von muslimischen Befragten wurde betont, dass die islamische Theologie auch durch das Forum einen Professionalisierungsschub bekommen hat. Allein die Texte von islamischen WissenschaftlerInnen, die durch das Forum nun in deutscher Sprache vorliegen, regten nicht nur die deutschlandweite Diskussion an, sondern dienten auch der Weiterentwicklung einer deutschsprachigen islamischen Theologie an den neuen Instituten. Auch hier würden diese Texte zur Lehre genutzt. Allerdings gab es auch Kritik an der Ausrichtung der muslimischen ReferentInnen: Diese sei zu sehr kulturwissenschaftlich und zu wenig islamisch-theologisch orientiert. Hier würde es noch einer weiteren Besinnung und Professionalisierung bedürfen. Ein Vorschlag eines nichtmuslimischen Interviewees war es, langfristig eine eigene islamische Akademie nach dem christlichen Vorbild aufzubauen, da sich dann die islamische Theologie und ihr Beitrag zum Dialog noch einmal differenzierter und ›islamischer‹ entwickeln könnte. Andere Themen würden dann möglicherweise in den Vordergrund gerückt.

Gleichzeitig wurde aber von muslimischer Seite betont, dass die Qualität der Tagungen und der Publikationen des Forums so hoch seien, wie das eine islamische Theologie derzeit von sich aus – wohl noch für einige Jahre – und von den personellen Ressourcen her nicht umsetzen könnte. Insofern habe das Theologische Forum – so wie es derzeit arbeitet – zukünftig weiterhin die Aufgabe, »Dialog auf einem professionellen theologischen Niveau zu fördern. Die Leute aus den islamischen Zentren werden auch gerne weiterhin dazu kommen, weil das hier schon etwas anderes ist, als wenn man mit den eigenen christlichen Haustheologen mal eine Vorlesung macht« (In2), wie ein Nicht-Muslim und Nicht-Theologe formulierte.

Insgesamt hat sich, wie im Fragebogen auch, in den Interviews eine sehr positive Einschätzung zur Arbeitsweise und Qualität des Theologischen Forums bei den TeilnehmerInnen gezeigt. Unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit oder Eingebundenheit in die Arbeit des Theologischen Forums wurde es als zukunftsweisend für ein gutes Zusammenleben zwischen MuslimInnen und ChristInnen bewertet und seine Fortschreibung in der einen oder anderen Weise als – gesellschaftlich wie theologisch – unverzichtbar erachtet. Jenseits einer objektiven Eva-

luation der Wirksamkeit zeigen solche Äußerungen doch die starke Verbundenheit der Befragten mit der Arbeit und den Zielen des Forums und darin auch einen Erfolg des Forums.

# Theologische Auswertung und Reflexion der Tagungsbände des Theologischen Forums Christentum – Islam

Arnulf von Scheliha/Hamideh Mohagheghi/  
Michael Bongardt/Mohammad Gharaibeh

Auch bei einem so dynamischen Projekt wie dem interreligiösen Dialog zwischen Muslimen und Christen schleichen sich mit der Zeit Routinen ein, welche eine kritische Selbstreflektion verstellen können. Damit eine innovative und produktive Dynamik bewahrt werden kann, bedarf es daher gelegentlich einer Auswertung, Reflexion und kritischen Betrachtung dessen, was bereits gelaufen ist und geleistet wurde. Für das Theologische Forum Christentum – Islam ist nach zehn Jahren des Bestehens ein solcher Punkt erreicht. Der vorliegende Beitrag soll daher die bisherigen Themen und Methoden theologisch reflektieren und Vorschläge für die künftige Programmatik unterbreiten. Das geschieht unter dem Vorzeichen der ausdrücklichen Anerkennung des hohen Niveaus und des fachlichen Gewichts der Veröffentlichungsreihe.

Die angemessene Würdigung der einzelnen Beiträge und Bände der mittlerweile schon stattlichen Buchreihe des Theologischen Forums ist im hier gegebenen Rahmen unmöglich. Daher wird die Auswertung zum einen ausgewählte Bände besprechen. Dabei lag ein unter der Leitung von Anja Middelbeck-Varwick erstellter Katalog von Fragehinsichten zugrunde, die in die Rubriken »Themen«, »Hermeneutik/Methodik«, »Einsichten« und »Ausblick« eingeteilt wurden. Zum anderen wird versucht, unter drei Fragestellungen einen Blick auf die gesamte Reihe und ihre Entwicklung zu werfen. Konkrete Belege werden überwiegend den Bänden entnommen. Beide Formen der Reflexion werden jeweils einmal aus christlicher und einmal aus muslimischer Sicht unternommen, so dass der Beitrag aus vier Einzeltexten besteht.

## 1. Positionenvielfalt und Asymmetrien (*Arnulf von Scheliha*)

Die neun Bände, die aus den Tagungen des Theologischen Forums Christentum – Islam hervorgegangen sind, sind mit ihrem innovativen Anspruch, ihrer thematischen Breite und vom theologischen Niveau her singular im deutschen Sprachraum. Unabhängig davon, was im Detail über gelegentliche Einseitigkeiten, Asymmetrien oder Missverständnisse gesagt werden kann, so ist zuvörderst der Mut des Herausgeberteams zu betonen, die Vorträge der Tagungen rasch zu publizieren und die Autorinnen und Autoren bei der Endfassung der Beiträge energisch zu begleiten. Damit haben die wechselnden Herausgeberteams Pionierarbeit geleistet, deren Bedeutung weit über den Zweck der Dokumentation der Tagungen hinausreicht. Die Nutzung der Bücher in akademischen Lehrveranstaltungen ermöglicht es zum Beispiel, mit den Studierenden beider Theologien den *state of the art* im christlich-islamischen Dialog zu erarbeiten. Bei der Lektüre der Bücher sind die Studierenden, die ja oft nur über Grundkenntnisse von der anderen Religion verfügen, regelmäßig herausgefordert von dem akademischen Niveau, auf dem die Themen verhandelt werden, und überrascht von der Vielfalt der Positionen, die auf beiden Seiten erkannt werden kann. Die Bücher ermöglichen es, die jeweils andere Glaubensweise von innen her kennenzulernen. Sie sind theologisch offen genug, um Gemeinsamkeiten festzustellen, und verfügen über die notwendige Souveränität, um Unterschiede zu notieren und respektvoll stehenzulassen. Vorab kann somit festgestellt werden, dass die Tagungsbände die Nachhaltigkeit der auf dem Forum erarbeiteten Ergebnisse sichern. Insbesondere hervorzuheben sind die Schlussbeiträge, bei denen Andreas Renz sehr oft als Co-Autor fungiert hat. Sie fassen den jeweiligen Stand der Diskussion sehr gekonnt zusammen. Schon das ist eine große Leistung, denn es gilt viel Disparates in den Blick zu nehmen und miteinander zu verknüpfen. Von besonderer Delikatesse sind die weiterführenden Gedanken, die jeweils angeschlossen werden. Hier zeigt sich Theologie von ihrer besten Seite, weil durch mitunter riskante Kombinationen neue Perspektiven erschlossen und der dialogische Horizont noch einmal erweitert wird. Es scheint so, dass diese christlich-islamischen Autorentams den Dialog auf dem Forum besser verstanden haben als die Dialogpartner sich selbst. Darin besteht nach den Grundsätzen der klassischen Hermeneutik das Ziel des Verstehens, das hier in geglückter Weise erreicht wird.

## 1.1 »Prüfung oder Preis der Freiheit?«

Ein besonderes Highlight ist der Band »Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam«<sup>1</sup>. Er ist es deshalb, weil das Thema anthropologisch »geerdet« ist. Das existenzielle Fragen nach dem Sinn von Leid bildet den gemeinsamen Ausgangspunkt für die theologischen Überlegungen, die dann sehr unterschiedlich ausfallen, wie das Buch gründlich dokumentiert.

Hier wie in den anderen Bänden erweist es sich als hilfreich, dass den theologischen Beiträgen aus Christentum und Islam eine *religionswissenschaftliche* Überblicksdarstellung vorangeht. In diesem Band ist es Peter Antes, der im Vergleich mit Hinduismus und Buddhismus nachweist, dass die Frage nach der Leidbewältigung vor allem ein Problem der monotheistischen Religionen ist.<sup>2</sup> Als Türöffner zum Dialog fungiert seine These, nach der sich die Theodizee »weder aus der Bibel noch aus dem Koran heraus als legitime Fragestellung begründen« lässt, sondern »ein philosophisches Problem«<sup>3</sup> ist. Muslimischerseits wird diese These durch Tahsin Görgün<sup>4</sup> bestätigt, der in seinem Beitrag nachweist, dass die Fragen nach Leidbewältigung und Theodizee nicht genuin koranisch sind. Der Koran biete eher eine Phänomenologie des Menschlichen, in der Gutes und Böses, Freude und Leid zwar vorkommen, aber nicht theoretisch durchdrungen werden. Christlicherseits ist man grundsätzlich anderer Meinung. Selbst wenn »Theodizee« kein religiöser, sondern ein philosophischer Begriff ist, so müssen auch philosophische Fragen theologisch beantwortet werden und werden es auch. Daher vertritt Stefan Schreiner in seiner Erwiderung auf Görgün die These, dass die »Theodizeefrage [...] im Islam nicht anders als im Judentum und Christentum zu allen Zeiten eine zentrale [...] Frage gewesen [...] ist«<sup>5</sup>. Er belegt dies anhand der koranischen Gestalt des *Ayyūb* (Hiob) sowie mit einer Vielzahl von Belegen aus der gelehrten Literatur des Mittelalters. Die Drama-

---

1 Vgl. *Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber/Abdullah Takım* (Hg.), Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam, Regensburg 2008.

2 Vgl. *Peter Antes*, »Warum gerade ich?« Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild, in: ebd. 21–30.

3 Ebd. 30.

4 Vgl. *Tahsin Görgün*, Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizee-Problem aus islamischer Perspektive?, in: ebd. 31–48.

5 *Stefan Schreiner*, Der Prophet Ayyūb und das Theodizee-Problem im Islam. Eine Erwiderung auf Tahsin Görgün, in: ebd. 49–63, 63.

tik der Theodizee wird in christlicher Perspektive von Anja Middelbeck<sup>6</sup> (in systematischer Hinsicht) und Karl Federsmidt<sup>7</sup> (in seelsorgerlicher Perspektive) herausgearbeitet. Dagegen betonen die muslimischen Beiträger (Ucar, Inam, Hodžić und Özsoy<sup>8</sup>) in methodischen und inhaltlichen Variationen, dass Muslime Leiderfahrungen unmittelbar mit Gottes Vorsehung in Verbindung bringen: Ergebung statt Verstehen, Schicksalsergebenheit statt Geduld, Dank statt Anklage Gottes. Özsoy entnimmt der Erfahrung von Leid zwar eine ethische Weisung, die zum Widerstand gegen das Leid dort aufruft, wo Widerstand geleistet werden kann. Aber die Ethisierung der Leiderfahrung hat Grenzen, denn kein Mensch reicht durch gutes Handeln an die Gerechtigkeit Gottes heran und kann seine Pläne durchschauen. Der Erkenntnisgewinn dieses Buches ist deutlich: Die christologische Interpretation des göttlichen Willens führt im Christentum zu einer anderen Deutung von Leiderfahrung. Untergründig wird übrigens deutlich, *warum* für christliche Theologen die Erfahrung von Leid so schnell unter die Regie der Theodizee gerät. Gottes Gerechtigkeit wird hinterfragt, weil dem aufgeklärten Christen die buchstäbliche Jenseitshoffnung weggebrochen ist. Diese half bis in das 18. Jahrhundert hinein, das irdische Leid zu ertragen, weil die ewige Seligkeit bei Gott jenseitige Vergeltung verhieß. Mentalitätsgeschichtliche Veränderungen, d. h. der Fortschrittsglaube und die präsentische Eschatologie, scheinen das künftige Reich Gottes als Quelle zur Leidverarbeitung ersetzt zu haben. Aus diesem Befund leitet sich ein Vorschlag für ein Thema ab, das auf dem Forum künftig einmal bearbeitet werden könnte: die Hoffnung oder – lehrtechnisch ausgedrückt – die Eschatologie.

---

6 Vgl. *Anja Middelbeck-Varwick*, Das Problem der »Rechtfertigung Gottes«. Eine christlich-theologische Reflektion im Gespräch mit dem Islam, in: ebd. 212–227.

7 Vgl. *Karl Federsmidt*, Der Umgang mit Leid im Alltag von Christen. Praktische Erfahrungen und Konzeptionen, in: ebd. 99–111.

8 Vgl. *Bülent Ucar*, Zwischen Ergebung und Erduldung – Die muslimische Grundhaltung im Umgang mit Leid. Eine Erwiderung auf Arnulf von Sche-liha, in: ebd. 80–84; *Hüseyin Inam*, Reflexionen des Leids bei Muslimen. Zwischen Alltagserfahrungen und Theologie, in: ebd. 87–98; *Dževad Hodžić*, Muslimische Auffassungen der Geschichte des Islam und die Erfahrung des Leids, in: ebd. 112–118; *Ömer Özsoy*, »Gottes Hilfe ist ja nahe!« (Sure 2,214). Die Theodizeeproblematik auf der Grundlage des koranischen Geschichts- und Menschenbildes, in: ebd. 199–211.

## 1.2 »Zeugnis, Einladung, Bekehrung«

Inhaltlich weniger ergiebig ist der Band »Mission in Christentum und Islam«<sup>9</sup>. Das Thema ist wegen der gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Kulturkreisen und wegen der Kolonialgeschichte historisch stark belastet. Auch liegen die tragenden Begriffe »Mission« und »da'wa« auf unterschiedlichen Ebenen und erweisen sich als schwer vergleichbar. Überdies ist die Sorge der Muslime spürbar, dass selbst dort, wo Christen den Begriff »Mission« durch den der »Gastfreundschaft« ersetzen, subkutane Überwältigungsstrategien wirksam sind. Hier macht sich das Gefälle zwischen Mehrheits- und Minderheitsreligion bemerkbar. Methodisch kann man die belastete Geschichte wohl nur durch (selbst)kritische Analysen fest umrissener historischer Konstellationen aufarbeiten. Das kann durch das Forum allerdings nicht geleistet werden. In dem Band dominiert daher eine normativ orientierte Begriffsarbeit, die freilich etwas disparat bleibt. Die durchgängige Orientierung am prekären christlichen Missionsbegriff konstruiert in diesem Band viel Fremdheit. Aber die Ergebnisse der Begriffs-Anstrengungen sind am Ende auch ermutigend. Hamideh Mohagheghi<sup>10</sup> und Ömer Özsoy<sup>11</sup> auf muslimischer Seite sowie Henning Wrogemann<sup>12</sup> und Friedemann Eißler<sup>13</sup> auf christlicher Seite klären die Leitbegriffe mit dem Ergebnis, dass ihnen in normativer Hinsicht die Merkmale Wahrheitsgewissheit, Freiheit, Pluralismusfähigkeit und Gewaltfreiheit zugeschrieben werden. Sie können nun kritisch auf religiöse Konstellationen und Praktiken bezogen werden, die diesen Normen widersprechen bzw. in der Geschichte wider-

---

9 Vgl. *Hansjörg Schmid/Ayşe Başol-Gürdal/Anja Middelbeck-Varwick/Bülent Ucar* (Hg.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam*, Regensburg 2011.

10 Vgl. *Hamideh Mohagheghi*, »Und so richte dein Gesicht standhaft zu dem Glauben hin ...« (Sure 10,106) – Gemeinsam für Mission als »Rechenschaft vom Glauben«. Eine Erwiderung auf Christine Lienemann-Perrin, in: ebd. 82–87.

11 Vgl. *Ömer Özsoy*, *Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag. Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht*, in: ebd. 88–100.

12 Vgl. *Henning Wrogemann*, *Ehrlichkeit und Selbstkritik. Zum Dialog von Muslimen und Christen über ihr Glaubenszeugnis in Geschichte und Gegenwart*, in: ebd. 23–41.

13 Vgl. *Friedemann Eißler*, *Hermeneutik und Ethik der Mission. Eine Erwiderung auf Ömer Özsoy*, in: ebd. 101–106.

sprochen haben. Das muss indes für beide Seiten gelten, was in den Beiträgen leider nicht durchgehend ausgesprochen wird.

### 1.3 »Kirche und Umma«

In dem Band »Kirche und Umma«<sup>14</sup> ist die Wirkung des vergleichenden Verstehens am wenigsten sichtbar. Für Christen bleibt der Begriff »Umma« recht abstrakt und vermittelt sich nur schwer mit den sehr unterschiedlichen, vor allem ethnisch geprägten, empirischen Gestalten von muslimischen Gemeinschaften. Umgekehrt erweisen sich für Muslime die verschiedenen Ebenen im Kirchenbegriff (Versammlungsgebäude, dogmatische Heilsanstalt, Hierarchie des Amtes) und seine konfessionell sehr unterschiedliche Auslegung (sichtbare – unsichtbare Kirche) als schwer zugänglich. Lediglich bei Gharaibeh<sup>15</sup> und bei Mohagheghi<sup>16</sup> gibt es ausgeführte Bezüge zwischen »Umma« und »Kirche«. Hilfreich auch in diesem Band ist der religionswissenschaftliche Grundlagenbeitrag von Bochinger.<sup>17</sup> Er ist hinreichend allgemein, um Inhalt und Funktion von »Kirche« und »Umma« nicht nur umfassend zu bestimmen, sondern auch um den Wandel in modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften zu berücksichtigen. Bochingers Vorgaben wirken sich allerdings nur wenig auf die anderen Beiträge des Bandes aus. *Methodisch* dominieren in diesem Band zwei Vorgehensweisen. Neben der historischen Perspektive ist es vor allem der Versuch, den Vergleich über ausgewählte Bezüge aufzubauen. Das gelingt nur bedingt. Es zeigt sich, dass die Zugänge zu den Kontextgrößen »Israel«, »Politik«, »Verfassungsstaat« und »Globalisierung« so unterschiedlich sind, dass wenig Vergleichbares herausgefiltert werden kann. Immerhin wird das breite Spektrum der Möglichkeiten, Kirche und Umma zu verstehen, deutlich. Ergiebiger wäre es eventuell, wenn man das Thema von der *praktisch-theologischen* Seite religiöser Gemeinschaft erschließen würde. Dabei könnte man vergleichend fragen, ob und inwiefern die Gemeinde vor Ort in all ihren Voll-

---

14 Vgl. Hansjörg Schmid/Amir Dziri/Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick (Hg.), Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaften in Christentum und Islam, Regensburg 2014.

15 Vgl. Mohammad Gharaibeh, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: ebd. 60–77.

16 Vgl. Hamideh Mohagheghi, Beobachterbericht zum Forum: Glaubensgemeinschaft zwischen Vielfalt und dem Ideal der Einheit, in: ebd. 143–148.

17 Vgl. Christoph Bochinger, Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen. Eine religionswissenschaftliche Außensicht, in: ebd. 23–41.

zügen (wie gemeinsamem Gebet, Gottesdienst, Unterricht, Seelsorge, Gruppe) die »Kirche« oder »Umma« repräsentiert und wie die Bezüge zu ihren Umwelten (Kommune, andere Gemeinden, andere religiöse Gruppen) zu beschreiben sind.

#### 1.4 »Nahe ist dir das Wort ...«

Abschließend sei der Band über die Schriftauslegung hervorgehoben.<sup>18</sup> In ihm wird dem unterschiedlichen Stellenwert der Heiligen Schriften in Islam und Christentum dadurch Rechnung getragen, dass »die Rezeptionssituation der Texte«<sup>19</sup> fokussiert wird. Auf diese Weise werden sie vergleichbar, und die methodische und inhaltliche Vielfalt in »Auslegung und Aktualisierung der Schriften«<sup>20</sup> kann in den Blick genommen werden. Der Begriff der Hermeneutik wird in diesem Band zum »Generalschlüssel«<sup>21</sup>. Er ermöglicht komplexe exegetische Theoriebildung und erlaubt die historische Erschließung des Textes und die Berücksichtigung der Situation des Auslegers. Zwar gibt es auch in diesem Band einige Asymmetrien. So hätte an Ömer Özsoys<sup>22</sup> Rekonstruktion einer performativ-mündlichen Urbotschaft des Korans ein formgeschichtliches Pendant aus der neutestamentlichen Exegese angeschlossen werden können. Eine weitere Asymmetrie findet sich bei Klaus von Stosch<sup>23</sup>, der mit seiner ästhetischen Rekonstruktion des koranischen Offenbarungsbegriffs und der Kritik seiner ethischen Interpretation faktisch einen imperialen Ausgriff auf die islamische Theologie unternimmt. Aber in den anderen Beiträgen wird das Spannungsverhältnis zwischen der Vorgegebenheit der Texte und der kontextbedingten Subjektivität seiner Auslegung luzide herausgearbeitet. Gemeinsam werden Interpretations*monopole* kritisiert und als gemeinsame Aufgabe die Vermittlung von Normativität und

---

18 Vgl. *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Bülent Ucar* (Hg.), »Nahe ist dir das Wort ...«. Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010.

19 *Hansjörg Schmid/Bülent Ucar*, Christen und Muslime als Leser heiliger Schriften, in: ebd. 11–20, 13.

20 Ebd.

21 *Serdar Günes*, Hermeneutik als Generalschlüssel. Zum Verlauf einer Verschiebung vom Rand in die Mitte des theologischen Diskurses, in: ebd. 205–214, 213.

22 Vgl. *Ömer Özsoy*, Vom Übersetzen zum Dolmetschen. Ein koranhermeneutischer Beitrag zur innerislamischen tarğama al-*qur'ân*-Debatte, in: ebd. 111–120.

23 Vgl. *Klaus von Stosch*, Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens heiliger Schriften, in: ebd. 244–260.

Pluralität der Auslegung bestimmt. Das Ziel der Auslegung ist in ethischer Hinsicht der Frieden (Karić)<sup>24</sup> und in religiöser Hinsicht der Glaube, wie er in den Glaubensgemeinschaften gelebt wird (Renz, Takım)<sup>25</sup>. Vor allem in den Beiträgen zur feministischen Bibelexegese (Kapitel III.) werden Interdependenzen sichtbar, denn auf islamischer Seite ist die Rezeption christlich-feministischer Hermeneutik unverkennbar. Eigene methodische Fragen stellen sich muslimischerseits bezüglich eines feministischen *iğtihād*. Deutlich wird, dass der emanzipatorische Zugriff die üblichen »konfessionellen« Denkmuster einebnen. Dieses Kapitel bietet ein gutes Beispiel für ein komparatives Vorgehen, das Alterität abbaut und gemeinsame Anliegen betont. Für die weitere dialog-orientierte Arbeit kann das Stichwort »Intertextualität« von Bedeutung sein, das in vielen Beiträgen dieses Bandes eine wichtige Rolle spielt. Dadurch können Verbindungen zwischen den Heiligen Schriften hergestellt werden, von denen die historische Kritik eine von vielen anderen sein kann, die theoriegeleitet erschlossen werden können.

Trotz der Tatsache, dass Christen mehr über den Koran sagen als Muslime über die Bibel, erscheint in diesem Band die angestrebte Symmetrie im Dialog annähernd erreicht, weil deutlich wird, dass durch hermeneutische Theoriebildung der garstige Graben (Lessing) zwischen Text und Gegenwart überwunden werden kann und immer schon überwunden worden ist. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass diese gemeinsame Einsicht auch für das Verhältnis von Christentum und Islam insgesamt gilt.

---

24 Vgl. *Enes Karić*, Eine gemeinsame Hermeneutik der Verständigung für unsere gegenwärtige Zeit, in: ebd. 235–243.

25 Vgl. *Andreas Renz/Abdullah Takım*, Schriftauslegung in Christentum und Islam. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen, in: ebd. 261–275.

## 2. Dialog aus christlicher Perspektive? (*Hamideh Mohagheghi*)

Als die Idee der Etablierung dieses Forums durch die Initiative der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart bei der ersten Begegnung vorgestellt wurde, war meine Freude über dieses Unterfangen von zwei Sorgen begleitet. Zum einen gab es noch keine Lehrstühle für islamische Theologie an den Hochschulen, so dass sich die Frage stellte, wer die muslimischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer sein könnten, die authentisch und wissenschaftlich fundiert islamische Theologie in der deutschen Sprache vermitteln können. Zum anderen bestand die Befürchtung, dass die Themen eine zu starke christlich-theologische Ausrichtung haben könnten. Beide Sorgen zeigten sich allerdings als unbegründet. Denn sowohl die Zahl als auch die Kompetenz der muslimischen Theologinnen und Theologen stieg in den letzten Jahren kontinuierlich. Und auch die Wahl der Themen war ausgeglichen, auch wenn muslimische Teilnehmer zuweilen das Gefühl hatten, dass gewisse Themen durch christlich-theologische Konnotationen geprägt sind. So z. B. die Themen »Leid und Prüfung«, das stark mit der Frage der Theodizee verbunden ist, und das Thema der Schriftauslegung, bei dem sich die Frage auftat, ob Bibel und Koran miteinander vergleichbar sind. Die Bände des Theologischen Forums dokumentieren jedoch, dass Theodizee auch ein Thema der islamischen Theologie ist<sup>26</sup> und dass trotz unterschiedlicher Offenbarungsverständnisse beide Religionen bei der Übersetzung und Interpretation der Schriften mit ähnlichen Problemen zu ringen haben<sup>27</sup>. Im Folgenden werden drei Bände besprochen, um die Stärken des Theologischen Forums hervorzuheben und eventuelle Problemfelder für die Zukunft zu benennen.

### 2.1 »Kirche und Umma«

Im Jahr 2013 befasste sich das Forum mit Kirche und Umma als Gemeinschaft in Christentum und Islam. Auch bei diesem Thema war die Frage, ob Kirche als verfasste, formale und sichtbare Gemeinschaft mit der Umma verglichen werden kann. Denn zwischen ihnen herrschen sowohl in der Bedeutung als auch in der Verfasstheitsform Unterschiede: »Die beiden Begriffe sind unterschiedlich geprägt und werden auch in

---

26 Vgl. *Renz* u. a., Prüfung (s. Anm. 1).

27 Vgl. *Schmid* u. a., »Nahe ist dir das Wort ...« (s. Anm. 18).

gegenwärtigen Diskursen mit unterschiedlichen Erwartungen und Zuschreibungen verbunden.«<sup>28</sup> Um dennoch das Reden von Kirche und Umma möglich zu machen, zeigte die religionswissenschaftliche Perspektive – als nahezu einziger Beitrag in diesem Band – eine verbindende Komponente zwischen Kirche und Umma auf und betonte, »[...] dass Religionen maßgeblich von einer sozialen Komponente bestimmt sind. [...] Ohne Gemeinschaft gibt es keine religiöse Tradierung, kein Ritual und keine Theologie.«<sup>29</sup> Der Beitrag appelliert mit Blick auf die deutsche Situation, nicht die theologischen Konzepte in den Vordergrund zu stellen, sondern mit Blick auf die »veränderten Bedingungen des Zusammenlebens« über die Verfasstheitsformen nachzudenken, damit die Religionen künftig ihren Platz in der Gesellschaft haben können.<sup>30</sup> Dieser Ansatz impliziert meines Erachtens den Gedanken, der Umma eine verfasste Form zu geben, um in Deutschland gesellschaftspolitisch weiterzukommen. Damit wird der Umma Begriff auf eine zweckgebundene Institutionalisierung beschränkt, so dass für Muslime vermutlich der Begriff an spiritueller Bedeutung verliert.

Die Problematik der Begriffe zeigt sich ebenfalls am in der Einführung benutzten Begriff »Ummatologie«, der als Pendant zu Ekklesiologie angeboten wird. Obwohl »Ummatologie« als Wortneuschöpfung vermutlich erst noch mit Bedeutung belegt werden muss, sind inhaltliche Konnotationen des Begriffes Ekklesiologie unvermeidlich. Dadurch werden Bedeutungen auf das muslimische Ummakonzept projiziert, die ursprünglich nicht vorgesehen waren. In keinem muslimischen Beitrag findet dieser Begriff Anklang. Stattdessen wird ein pluralistisches Ummaverständnis nachgezeichnet.

Freilich sind durch dieses Forum neue Erkenntnisse von der Kirche für Muslime und von der Umma für Christen entstanden. Jedoch bleibt Umma vor allem für Christen weiterhin abstrakt. Unklar ist auch, ob die muslimischen Gemeinschaften und Moschee-Gemeinden in Deutschland als verfasste Umma zu sehen sind, so dass Umma in dieser Form in Zusammenarbeit und Zusammenwirken mit den Kirchen eintreten kann.

---

28 Hansjörg Schmid/Serdar Güneş/Anja Middelbeck-Varwick, Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam, in: Schmid u. a., Kirche und Umma (s. Anm. 14), 11–20, 11.

29 Christoph Bochinger, Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen. Eine religionswissenschaftliche Außensicht, in: Schmid u. a., Kirche und Umma (s. Anm. 14), 23–41, 23.

30 Ebd. 41.

Auffallend ist bei diesem Band leider, dass trotz der breiten Pluralität der verschiedenen Ummakonzepte eine Darstellung aus schiitischer Perspektive fehlt. Von Scheliha hat Ähnliches mit Blick zum reformatorischen Kirchenbegriff angemerkt.

## 2.2 »Der stets größere Gott«

Nach sieben Jahren des Bestehens wagte das Forum das schwierige Thema der »Gottesvorstellung in Christentum und Islam« anzugehen, das nach wie vor von vielen Missverständnissen geprägt ist. Es ist daher umso mehr zu bedauern, dass die christlichen und islamischen Beiträge auch hier größtenteils nur wenig interreligiöse Bezüge aufweisen. Es besteht eine deutliche Zurückhaltung, sich der Perspektive der Anderen anzunähern und sie zu reflektieren. Nur im Beitrag von Rahmati wird erwähnt, dass die Mystik eine brückenbauende Funktion haben kann, leider aber ohne konkrete Hinweise, wie dies aussehen könnte.<sup>31</sup>

Mit Blick auf das Thema »Gott und Gewalt« ist in diesem Band die Rede von »Gottes dunklen Seiten«. Dabei bezieht sich der christliche Beitrag konkret auf biblische Texte. Statt auf koranische Stellen hinzuweisen und diese zu thematisieren, diskutiert der muslimische Beitrag das Leid des Menschen und setzt die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in Beziehung zur ambivalenten Natur des Menschen.<sup>32</sup> Dadurch wird der Eindruck gewonnen, dass schwierige Themen trotz geschütztem Raum unangesprochen bleiben.

Stets eine Herausforderung ist es, sich zu Themen zu positionieren, die in der eigenen Religion entweder nur marginal oder gar keine Rolle spielen. Im Kapitel »Theologische und hermeneutische Grundlagen« sind einige Ansätze zu erkennen, die mit Bezug auf Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit versuchen, eine Brücke zwischen Gottesvorstellung im Christentum und Islam zu bauen und damit die eigene Religion zu über-

---

31 Vgl. *Fateme Rahmati*, Fern oder doch ganz nah? Gottesschau – Gotteserfahrung in islamischer und christlicher Mystik am Beispiel von Ibn 'Arabi und Meister Eckhart, in: *Andreas Renz/Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick/Bülent Ucar* (Hg.), »Der stets größere Gott«. Gottesvorstellungen in Christentum und Islam, Regensburg 2012, 101–110.

32 Vgl. *Ulrike Bechmann*, Gottes dunkle Seiten. Gewalt in biblischen Texten, in: ebd. 187–198; *Kemal Ataman*, Anmerkungen zum Verständnis der »dunklen« Seite Gottes. Eine islamische Perspektive, in: ebd. 199–210.

denken.<sup>33</sup> Dieser Versuch ist jedoch sehr vorsichtig und bedacht. Die Trinität im Christentum ist weiterhin ein Mysterium, über das die Muslime sich nicht gerne äußern. Auch in diesem Band ist eine muslimische kritische Stimme zu diesem Thema nicht deutlich vorhanden.

## 2.3 »Identität durch Differenz?«

Wo Identitäten betont werden, sind Abgrenzungen nicht weit. Daher beschäftigten sich einige Beiträge des Bandes mit den koranischen, biblischen und den historischen Ursprüngen von Abgrenzung sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Dabei ist ein bemerkenswerter Aspekt des Bandes, dass in einigen Beiträgen sowohl von christlicher als auch muslimischer Seite darauf hingewiesen wird, dass die Fremdheit und Differenzen als Bereicherung zu sehen sind. Die Fremdheit kann in einer globalen Welt anregen, von anderen Kulturen und Religionen zu lernen und sie besser zu verstehen.<sup>34</sup> Positiv zu verzeichnen ist, dass die koranische und biblische Abgrenzung und ihre Wirkungsgeschichte sowie die Beispiele für historische Abgrenzungen und ebenso die aktuellen fundamentalistischen Abgrenzungsdiskurse im Christentum und Islam offen thematisiert werden. Die zum Teil erkennbaren Zugeständnisse beiderseits sind mutige Schritte, die eigenen Quellen und eigene Geschichte kritisch zu reflektieren. Der weiterführende Schritt ist der hermeneutische Zugang zu abgrenzenden und ausschließenden Aussagen in den Quellen und das Hinterfragen, ob es in diesem Anliegen gemeinsame Deutungsmuster geben kann. In einigen Beiträgen wird die Historizität dieser Stellen z. B. im Koran besonders hervorgehoben und damit die Überzeitlichkeit dieser Verse relativiert. Die Frage bleibt unbeantwortet, wie dies diejenigen überzeugen kann, die den Koran insgesamt als überzeitliche normative Botschaft Gottes verstehen und die Abgrenzung im Koran als Grundlage für den alleinigen Wahrheitsanspruch des Islams verstehen. In einem Beitrag wird festgehalten, dass »neben strukturellen

---

33 Vgl. *Ulrike Bechmann*, »Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel« (Jes 45,7). Zentrale Aspekte der Gottesbeziehung in der Bibel, in: ebd. 49–67; *Mouhanad Khorchide*, »Ich bin dem Menschen näher als seine Halschlagader« (Sure 50,16). Gott und Mensch im Dialog, in: ebd. 72–90.

34 Vgl. *Andreas Renz/Klaus Hock/Abdullah Takim*, Identität durch Anerkennung von Differenz. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber/Duran Terzi* (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 254–260.

Gemeinsamkeiten auch religions- und konfessionsspezifische Unterschiede zu notieren«<sup>35</sup> sind. Für das Forum ist von enormer Bedeutung, dass sowohl die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten ihren Platz haben und kein Versuch unternommen wird, in allem das »Gleiche« zu sehen, sondern die Differenzen wertschätzend als Anregung für das Kennenlernen und Verstehen wahrnehmen.

## 2.4 Ausblick

In allen bisherigen Foren ist eine Asymmetrie der gegenseitigen Wahrnehmung festzustellen. Während es für die christlichen Teilnehmer selbstverständlich ist, über die islamische Theologie zu sprechen, ist die muslimische Stimme zur christlichen Theologie kaum hörbar. Es mag daran liegen, dass unter den Christen zahlreiche Expertinnen und Experten zu finden sind, die durch das Studium der Islamwissenschaft den Islam aus dieser Perspektive kennen, während bei Muslimen kaum Expertinnen und Experten aus einem analogen Studium der »Christentumwissenschaft« aufzufinden sind. Nach zehn Jahren Forum ist jedoch zu erwarten, dass zukünftig auch Muslime sich über christliche Themen intensiver äußern. Das Forum bietet einen vertrauten Raum, kritische Anfragen zu stellen und dadurch das Nachdenken und Reflektieren zu ermöglichen.

Ein Ziel des Forums ist es, durch intensive Zusammenarbeit in die Theologie der Anderen eintauchen zu können. Die ausdrückliche und akribische Vorbereitung und die Fertigstellung der Publikationen ermöglichen den Teilnehmern, sich sowohl im Vorfeld der Tagung als auch nachhaltig mit dem Thema zu beschäftigen. Es ist allerdings zu wünschen, dass sich die Beiträger stärker aufeinander beziehen, was eine sorgfältige Vorbereitung und Beschäftigung mit der Sicht der anderen Religion voraussetzt. Dazu gehört aber auch, theologische Begriffe und Konzepte schärfer zu definieren, um die Missverständnisse zu reduzieren. Gerade in der Übersetzung der Begriffe aus dem Arabischen sind Genauigkeit, Sorgfalt und Prägnanz gefragt. Eine vorschnelle Übersetzung verursacht Bedeutungsverschiebungen, die theologisch teils nur schwer vertretbar sind. Ein Beispiel aus der Publikation *Schriftenauslegung* soll dies verdeutlichen. Im Band »Nahe ist dir das Wort ...« wird

---

35 *Arnulf von Scheliha*, Beobachterbericht zum Forum: Fundamentalistische Abgrenzungsdiskurse im Christentum und im Islam, in: *Schmid* u. a., *Identität durch Differenz?* (s. Anm. 34), 220–226, 220.

der Begriff *maḏāhib* vom Burhanettin Tatar mit Sekte übersetzt.<sup>36</sup> Sekte bezieht sich in der christlichen Tradition auf Gruppierungen, die sich durch ihre Lehre von vorherrschenden Überzeugungen der eigenen Religion abgespalten haben und meistens in Konflikt mit ihnen stehen. Die islamischen *maḏāhib* stehen aber in der islamischen Tradition und sind entstanden aus der Kultur der Ambiguität, die vielfältige Deutungen und Meinungen über die Praxis des Glaubens zulassen. Der Begriff Sekte hat innerhalb einer Religion eine ausschließende und abwertende Bedeutung, und seine Verwendung für *maḏāhib* ist nicht zulässig. Das Forum hat meines Erachtens auch die Aufgabe, die Sensibilität für die Theologie der Anderen gleichsam über die Sprache und Begriffe zu entwickeln. Dafür ist es notwendig, sich auch mit diesem Thema auseinanderzusetzen.

Ein nächster Schritt könnte sein, von der Theologie des Nebeneinanders zu einer Theologie des Miteinanders zu gelangen. Es wäre spannend zu überprüfen, wie es möglich ist, die christliche und islamische Theologie auch methodisch in Verbindung miteinander zu setzen. Auch sollte die Frage stärker in den Vordergrund gestellt werden, was die christliche Theologie von der islamischen Theologie und umgekehrt die islamische Theologie von der christlichen Theologie lernen und womöglich wechselseitige Methoden für die eigene Theologie fruchtbar machen kann. Dafür ist es notwendig, mutiger und bewusster in die Theologie des jeweils Anderen einzutreten, als es bis jetzt geschehen ist. Dies bedarf zuerst fundierter und tiefer Kenntnisse von der eigenen Theologie und das Verstehen der Theologie der Anderen sowie die Bereitschaft, seinen eigenen Standpunkt für einen Moment zu verlassen, um den Anderen besser zu verstehen. Dies ist nur möglich, wenn man in der eigenen Theologie feststeht und sicher ist, dass der Glaube nicht dadurch erschüttert wird. Ich wünsche mir und uns für die Zukunft des Forums, mehr Themen zu finden, die uns in diesem Sinne weiterbringen.

---

36 *Burhanettin Tatar*, Die Relevanz der Koranhermeneutik für das heutige muslimische Leben, in: *Schmid* u. a., »Nahe ist dir das Wort ...« (s. Anm. 18), 73–89, 82.

### 3. Ein Mosaik von Positionen (*Michael Bongardt*)

#### 3.1 Nebeneinander oder miteinander

Die durchgängig hohe Qualität der Beiträge, von denen viele als herausragend gelten dürfen, ist für die Gattung »Sammelbände« keineswegs selbstverständlich. Sie ist den Autorinnen und Autoren, aber auch der freundlich-hartnäckigen Redaktion zu danken. Angesichts der Tatsache, dass es sich hier um eine Reihe handelt, die dem Dialog verpflichtet ist, fällt allerdings auf, dass die muslimischen wie die christlichen Beiträge meist auf die je eigene Religion bezogen, ja begrenzt bleiben. Immer wieder wird die Pluralität der eigenen Glaubenstradition thematisiert,<sup>37</sup> ganz selten nur die Aufnahme von Gedanken der anderen Religion gewagt. So entsteht zwar ein sehr farbiges und keineswegs uninteressantes Mosaik von Darstellungen und Positionen. Doch wie es einem Mosaik entspricht, liegen die einzelnen, oft glänzenden Steine nebeneinander, ihr Miteinander wird erst dem Blick von außen erkennbar, wird in den Steinen selbst nicht sichtbar.

Diese weitgehende Beschränkung auf ein Nebeneinander hat zweifellos ihre wichtigen Gründe. Sie dürfte vor allem der wissenschaftlichen Redlichkeit geschuldet sein, der sich die Autorinnen und Autoren verpflichtet wissen. Zu gut begründeten Thesen, zu ausreichend differenzierten Überblicken kommt man nun einmal zuerst und vor allem innerhalb des Feldes, in dem man groß wurde und sich zuhause fühlt – und Theologin oder Theologe ist man in der Regel innerhalb nur einer Religion. Die Gelegenheiten aber, im wechselseitigen Austausch von den je Anderen so viel zu lernen, dass man sich befähigt und befugt weiß, etwas über die Anderen zu sagen, gehören selbst unter den Mitgliedern des Theologischen Forums keineswegs für alle zum Arbeits- und Lebensalltag. Für viele ist auch dieser Alltag stärker vom Nebeneinander als vom Miteinander bestimmt. Insofern ist das eben verwendete Bild des »Mosaiks« ein durchaus getreues Abbild der aktuellen Dialog-Situation.

Drei Beobachtungen in den vorliegenden Bänden lassen aber erkennen, dass es bei diesem Status quo nicht bleiben muss, dass es Veränderungen sogar schon gibt.

---

37 Vgl. die konträren Positionen von Körner und Bernhardt: *Reinhold Bernhardt*, Die Gottesbeziehung in der Sicht des christlichen Glaubens, in: *Renz u. a.*, »Der stets größere Gott« (s. Anm. 31), 217–230, sowie *Felix Körner*, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Das Bekenntnis der Dreifaltigkeit, in: ebd. 129–139.

Da sind zum einen die Religionswissenschaftler, die zu den Tagungen und Bänden immer wieder Wesentliches beigetragen haben.<sup>38</sup> Ihr Geschäft ist immer schon der Überblick, der Vergleich, die Identifikation von Unterschieden und Gemeinsamkeiten. Sie bringen durch ihre Erkenntnisse – auch wenn sie auf Widerspruch stoßen – das Gespräch miteinander in Gang. Gleiches gilt für die, die auf einen so reichen Schatz an Dialogerfahrungen verfügen, dass sie sich in ihren Beiträgen frei und sicher in beiden Religionen bewegen können.<sup>39</sup>

Zu den besonders weiterführenden Texten gehören außerdem die so genannten »Beobachterberichte« aus den thematischen Foren, die ein fester Bestandteil der Tagungen sind. Wann immer diese Berichte darüber hinausgehen, die beiden einleitenden Kurzreferate zusammenzufassen, geben sie ein beredtes Zeugnis von den Mühen und Erfolgen des wechselseitigen Verstehens und der Suche nach einer für den Dialog geeigneten Sprache.

Schließlich ist erkennbar, dass auch in den Haupttexten die Bezüge auf die jeweils andere Religion im Lauf der Jahre zunehmen. Das bestätigt die oben aufgestellte These, dass die Beschränkung auf die eigene Tradition in dem Maße überwunden werden kann, in dem das Wissen voneinander zunimmt. Die genannte Veränderung der Beiträge zum Theologischen Forum darf wohl nicht zuletzt auf genau dieses Forum zurückgeführt werden: Die langjährige Einübung des Sprechens miteinander, die große Kontinuität der Teilnehmergruppe, die sich Veränderungen aber nicht verschließt, und nicht zuletzt die Sicherheit einer bewährten Form machen es möglich, heute anders miteinander zu sprechen als vor zehn Jahren.

---

38 Vgl. *Jacques Waardenburg*, Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: *Schmid u. a.*, »Identität durch Differenz« (s. Anm. 34), 21–40; *Peter Antes*, »Warum gerade ich?« Leid als Herausforderung für das monotheistische Gottesbild, in: *Renz u. a.*, Prüfung oder Preis der Freiheit (s. Anm. 1), 21–30; *Klaus Hock*, »Wenn das Beten was nützen würde ...«. Gott-Mensch-Beziehung im Spiegel des Gebets: Christliche und muslimische Perspektiven zwischen Intimität und Öffentlichkeit, in: *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber* (Hg.), »Im Namen Gottes ...«. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 167–180.

39 Vgl. *Kenneth Cragg*, Mit Muslimen über das Gebet nachdenken. Theologie als Vorhof der Anbetung, in: *Schmid u. a.*, »Im Namen Gottes ...« (s. Anm. 38), 21–35.

## 3.2 Gott oder die Religionen

Wie nicht anders zu erwarten, werden angesichts aller in den Bänden diskutierten Themen Gemeinsamkeiten zwischen muslimischen und christlichen Vorstellungen ebenso deutlich wie Differenzen und Gegensätze. Doch zeigt sich bezüglich der Reichweite gemeinsamer Glaubensüberzeugungen eine deutliche Abhängigkeit von den jeweils behandelten Themen.

Wo immer es um die Ausrichtung der Gläubigen auf den einen, unfassbaren Gott geht, der den Menschen sein Wort gegeben hat, sind die Parallelen und Übereinstimmungen zwischen beiden Religionen groß. Im Band zu den Gottesvorstellungen wird deutlich, dass jenseits »dogmatischer« Auseinandersetzungen die Formen und Formeln, in denen die Transzendenz Gottes betont wird, fast identisch sind. Dass die Propheten von Gott gesandt sind, dass ihre zentrale Aufgabe besteht, auf Gott zu verweisen, ist vollkommen unumstritten. Dass Menschen von Gott in die Pflicht genommen sind, dass es ihre Bestimmung ist, seinen Willen zu tun, steht ebenfalls für beide Traditionen außer Frage. Auch der Blick auf mystische Bewegungen in Islam und Christentum lässt deutliche Gemeinsamkeiten erkennen. Zwar geht die in der pluralistischen Religions-theologie häufig vertretene These, die Mystik sei der Ausgangs- und Einheitspunkt aller Religionen, im Blick auf die in ihrer konkreten Ausgestaltung durchaus unterschiedlichen Bewegungen wohl zu weit. Doch der Respekt der Mystik vor der umfassenden Größe Gottes, die selbst von der mystischen Erfahrung nicht umfassen wird, eint die Mystikerinnen und Mystiker in Islam und Christentum.<sup>40</sup> Kurz gesagt: Christen und Muslime sind sich umso einiger, je mehr sie vom Unsagbaren sprechen, wenn es also um die Wirklichkeit Gottes, an den sie glauben, geht.

Korrespondierend zu dieser Beobachtung lässt sich erkennen, dass die Differenzen und damit auch die wechselseitigen Verständnisschwierigkeiten in dem Maße wachsen, in dem es, zugespitzt formuliert, nicht um Gott, sondern um die Religion geht.<sup>41</sup> Denn hier stehen all die Riten, Handlungsweisungen und formulierten Glaubenssätze zur Debatte, in

---

40 Vgl. *Fateme Rahmati*, Fern oder doch ganz nah? Gottesschau – Gotteserfahrung in islamischer und christlicher Mystik am Beispiel von Ibn 'Arabī und Meister Eckhart, in: *Renz* u. a., »Der stets größere Gott« (s. Anm. 31), 101–110; *Hildegund Keul*, Gottesferne – ganz nah. Christliche Mystik an den Grenzen der Sprache, in: ebd. 111–119.

41 Vgl. zu dieser Unterscheidung *Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich<sup>4</sup>1948, § 17.

denen Menschen ihre Ausrichtung auf Gott zu konkretisieren und zu leben versuchen. All diese Formen sind von Menschen gestaltet, stehen unter historischen und kulturellen Bedingungen – unbeschadet der Tatsache, dass die Gläubigen diese Formen meist in der Überzeugung entwickeln, dass diese ihnen in genau dieser Gestalt von Gott gegeben oder vorgegeben sind. Hier liegt die Quelle unzähliger Konflikte, Missverständnisse und Unverständnisse nicht nur zwischen den Religionen, sondern auch innerhalb ihrer je eigenen Grenzen. So fällt es etwa der christlichen Theologie nicht leicht, deutlich zu machen, dass der Inkarnationsglaube und die Trinitätslehre nicht im Gegensatz zur Transzendenz des einen Gottes stehen, sondern dem Glauben an ihn eine angemessene Form geben.<sup>42</sup> Die Frage, ob und wie es möglich ist, bei aller gemeinsamen Wertschätzung des Gebets auch gemeinsam zu beten, ist, wie der diesem Thema gewidmete Band eindrücklich zeigt, schwer zu beantworten.<sup>43</sup> Über die Aufgabe der von Gott gesandten und begnadeten Propheten ist Einigkeit zu schwer zu erreichen – dies zeigt sich besonders, aber keineswegs ausschließlich in den so unterschiedlichen Bewertungen, die an Jesus und Muhammad in Islam und Christen herangetragen werden.<sup>44</sup> Die Unterschiede in den Vorstellungen, welche Riten und Lebensformen dem Willen Gottes entsprechen, schließlich sind unüberschaubar zahlreich – wenngleich wichtige ethische Grundprinzipien von den Gläubigen beider Religionen geteilt werden.

Die hier herausgestellte Themenabhängigkeit von Gemeinsamkeiten und Unterschieden wird besonders plastisch im Vergleich der beiden Bände zur Theodizee auf der einen und der Umma/Kirche auf der anderen Seite. Am Anfang der Beschäftigung mit der Theodizeefrage steht der scheinbare Gegensatz zwischen der hohen Bedeutung, die diese in der christlichen Theologie hat, und dem koranischen Verbot, sich mit dieser Frage überhaupt zu befassen. Doch sehr schnell wird deutlich, wie

---

42 Vgl. *Körner*, Vater, Sohn und Heiliger Geist (s. Anm. 37), 129–139.

43 Vgl. *Martin Bauschke*, Gemeinsam vor Gott. Beobachtungen und Überlegungen zum gemeinsamen Beten von Juden, Christen und Muslimen, in: *Schmid* u. a., »Im Namen Gottes ...« (s. Anm. 38), 203–215; *Friedmann Eißler*, Gemeinsam beten? Eine Anfrage an das interreligiöse Gebet unter dem Vorzeichen abrahamischer Ökumene, in: ebd. 216–226.

44 Vgl. *Bertram Schmitz*, Muhammad und Christus als Propheten? Eine religionswissenschaftliche und eine christlich-theologische Perspektive, in: *Anja Mittelbeck-Varwick/Mohammad Gharaibeh/Hansjörg Schmid/Aysun Yaşar* (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013, 49–62; *Hartmut Bobzin*, »Das Siegel der Propheten«. Anmerkungen zum Verständnis von Muhammads Prophetentum, in: ebd. 23–36.

nah sich die scheinbar so unterschiedlichen Zugänge sind, wie vergleichbar das Bekenntnis, auf die Theodizeefrage als Mensch keine Antwort finden zu können. Denn sie zielt ins Innere des Wesens und Willens Gottes. Ganz anders der Versuch, christliche Ekklesiologie und muslimische Vorstellungen von der Umma ins Gespräch miteinander zu bringen: Hier werden die Differenzen umso sichtbarer und fundamentaler, je weiter das Gespräch fortschreitet.

### 3.3 Toleranz oder Anerkennung

Es ist wahrhaftig nicht überraschend, dass es zwischen Islam und Christentum Trennendes und Verbindendes gibt; genauso erwartbar ist es gewesen, dass dieser Befund auch in den Büchern zu finden ist, die zehn Jahre intensiver Gespräche dokumentieren. Entscheidend aber ist – nicht zuletzt für die Zukunft des Theologischen Forums –, welche Konsequenzen die Teilnehmenden am christlich-muslimischen Dialog aus diesem Ergebnis ihrer Gespräche ziehen.

Eine erste Konsequenz stellt sich als moralische, aber auch religiös begründbare Forderung dar: im Gebot der Toleranz. Sie fordert – nach der philosophisch breit akzeptierten Definition von Rainer Forst – die Duldung einer Handlung oder Haltung, d. h. auch die Duldung einer Religion, die ich aus eigener Perspektive mit guten Gründen für falsch halte.<sup>45</sup> Sie ist auf das Gespräch zwischen Christen und Muslimen durchaus anwendbar: Denn beide Seiten finden in ihrer eigenen religiösen Überzeugung durchaus gute Gründe, theologische oder ethische Aussagen der je anderen Religion für falsch zu halten. Eine Haltung der Toleranz hat die Gespräche in Stuttgart von Anfang an geprägt. Und sie war häufig mehr als eine mehr oder weniger bereitwillige Duldung. Im Lauf der Jahre wurde sie immer mehr durch den Respekt voreinander geprägt,<sup>46</sup> der aus dem vertieften wechselseitigen Kennenlernen wuchs. Doch wenn es allein dabei bleibt, besteht die Gefahr, dass der Dialog versiegt. Denn daraus könnten wenig hilfreiche implizite Gesprächsregeln folgen. Im Fall von Gemeinsamkeiten würde es dann heißen: »Das verbindet uns – darüber brauchen wir nicht mehr zu sprechen«; im Fall von Differenzen: »Das trennt uns – darüber reden wir besser nicht«. Bei einer solch friedlich-schiedlichen Trennung sollte es nicht bleiben. Auf

---

45 Vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenstand eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 31.

46 Zum Respekt als einer Form und Begründung von Toleranz vgl. ebd. 45 f.

der anderen Seite kann aber auch eine Verwischung oder Leugnung der erkannten Unterschiede und Gegensätze, kann eine wie immer geartete »Einheitsreligion« nicht das Ziel sein.

Wünschenswert – und in vielen entstandenen Kooperationen und Freundschaften schon erreicht – ist die deutlich über der Toleranz stehende Anerkennung: die Anerkennung der je anderen Religion als einen gewollten, ernsthaften und angemessenen Weg, vor Gott zu leben. Eine solche Anerkennung ist nicht nur für das jeweilige Gegenüber von Bedeutung, sondern auch für das eigene Selbstverständnis. Die Anerkennung eines Anderen verändert auch mich selbst, im Fall des Religionsdialogs meine eigene Glaubenshaltung und religiöse Identität. Die Frage, wie die Anerkennung der anderen Religion die Gestalt des eigenen Glaubens verändert, ohne dass er seine Identität verliert, wird voraussichtlich in der Fortführung des Forums immer wichtiger werden. Im Blick auf die hier vor allem interessierenden Dokumentationen der Tagungen schließt sich daran die Frage an, wie solche Transformationsprozesse, die sich ja zunächst eher in der Form des Gesprächs und Umgangs miteinander ereignen, so zu verschriftlichen sind, dass sie nicht nur den Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmern, sondern auch denen erfahrbar werden, die die Bücher lesen.

Schließen möchte ich diesen Überblick mit einer thematischen Anregung: Es wird meines Erachtens höchste Zeit, miteinander ins Gespräch zu kommen über den Umgang mit dem Unglauben. Konkreter: mit den Menschen, die sich dazu bekennen, nicht glauben zu können oder nicht glauben zu wollen. So gewönne das Gespräch eine weitere Perspektive, aus der auch die bisher erreichten Ergebnisse nochmals neu zu betrachten wären.

#### 4. Gegenseitige Beeinflussungen und kontextuelle Prägungen (*Mohammad Gharaibeh*)

Neben der Qualität der Sammelbände muss eine Evaluation derselben vor allem ein besonderes Merkmal dieser hervorheben: Sie gehen weit über die Dokumentation der vorangegangenen Tagungen hinaus. Vielmehr stellen sie eine Behandlung eines Themas aus interreligiöser Perspektive dar, wobei die Verfasser sich meist aus ihrer Tradition heraus dem Thema nähern. Zwar mag der Eindruck begründet sein, dass in einigen Beiträgen der Bezug zur jeweils anderen Religion fehlt, die Beiträge folglich auch für sich hätten abgedruckt werden können, jedoch liegt der

Gewinn der Sammelbände nicht ausschließlich in der Qualität der Einzelbeiträge, sondern auch in der Eigenschaft der *Sammelbände*, diese Beiträge *gesammelt* zu veröffentlichen. In keinem anderen Medium in deutscher Sprache finden sich in einer nun zehnjährigen Kontinuität Beiträge zu Themen wie Mission – Da‘wa, Kirche – Umma, Gottesvorstellung, Schriftauslegung etc. auf einem akademischen Niveau gesammelt.

#### 4.1 Von »Face-to-Face« zu »Side-by-Side«

Größtenteils der Ausrichtung des Forums in seiner ersten zehnjährigen Phase ist die Gestalt der Sammelbände geschuldet. Die sicher teils berechtigte Kritik, die Beiträge stünden eher nebeneinander und seien nicht miteinander verfasst, hat seine Ursache in zwei Gründen: Die gewählten Themen behandeln grundsätzliche theologische Fragen, für die es zunächst nötig ist, die Positionen dazu aus den einzelnen Traditionen heraus darzulegen. Die Sammelbände zeigen dabei deutlich die herrschende Pluralität innerhalb einer Tradition, aber auch die Schwierigkeiten einer interreligiös angelegten Behandlung eines Themas. Bestimmte Phänomene werden in den beiden Religionen anders gedacht und daher sind Dissonanzen unumgänglich. Dass sich die christlichen Beiträge dabei oft dem Thema dem Eindruck nach »treffender« nähern, ist dem Umstand geschuldet, dass die Wahl der Themen in einer Sprache erfolgt, die überwiegend von der christlichen Tradition geprägt ist, auch wenn im Rahmen des Theologischen Forums bei der Auswahl der Themen auf Parität geachtet und ein hohes Maß an Ausgeglichenheit angestrebt wird. Folglich ist dem Eindruck Mohagheghis zuzustimmen, dass die verwendeten Begriffe und Konzepte, denen man sich interreligiös annähern möchte, mit christlichen Konnotationen belegt sind. Die größte Disparität wurde bei dem Band »Kirche und Umma« festgestellt. Zwar trägt der Titel bereits den Versuch, die beiden Konzepte getrennt voneinander zu denken, jedoch lädt eben die Nennung der beiden Begriffe in einem Satz und mit der Konjunktion »und« verbunden dazu ein, Merkmale des einen in dem anderen zu suchen. Nicht dass dies in gewisser Hinsicht nicht möglich ist; der religionswissenschaftliche Beitrag demonstriert hier mögliche Zugänge zu solch einem Unterfangen,<sup>47</sup> jedoch bleibt der

---

47 Vgl. *Christoph Bochinger*, Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen. Eine religionswissenschaftliche Außensicht, in: *Schmid* u. a., Kirche und Umma (s. Anm. 14), 23–41.

überwiegende Eindruck, dass die beiden Entitäten doch zu unterschiedlich sind, um miteinander verglichen zu werden. Dabei wird allerdings vergessen, dass es an dieser Stelle nicht um einen symmetrischen Vergleich geht. Wenn die Teilnehmer der Tagung und auch der Leser des Bandes zu dem Urteil kommen, dass hier Äpfel mit Birnen verglichen werden, dann hat das Theologische Forum Christentum – Islam bereits etwas geleistet, was vorher vielleicht vorausgesehen, aber nicht dokumentiert wurde. Gleiches lässt sich über alle Themen der Bände sagen. Dort, wo Ähnlichkeiten ins Auge fallen, wie z. B. in der Vorstellung der Transzendenz Gottes oder der Rolle der Mystik in den beiden Religionen, erfreut dies in den meisten Fällen die Gläubigen der jeweiligen Religionen und weckt Sympathien, jedoch wurde auch in diesen Fällen in den Beiträgen deutlich, dass ähnliche Phänomene doch religionspezifisch ausbuchstabiert werden.<sup>48</sup>

Der zweite Grund für den Eindruck, die Beiträge stünden eher nebeneinander, ist wohl bei den Referentinnen und Referenten und den Autorinnen und Autoren zu suchen. Das Alleinstellungsmerkmal des Forums, im deutschsprachigen Raum das erste und fast einzige Forum zu sein, das auf wissenschaftlichem Niveau eine kontinuierliche interreligiöse Begegnung ermöglicht, ist hierbei gleichzeitig die eigentliche Ursache dafür. Das Forum bringt Theologinnen und Theologen aus beiden Religionen zusammen, die in vielen Fällen vorher kaum oder nur sporadisch miteinander im Gespräch standen. Die meisten Referentinnen und Referenten betreten folglich mit ihren Beiträgen und der dialogischen Konstellation Neuland. Es ist daher mehr als verständlich, wenn sich die Autorinnen und Autoren zunächst auf ihre eigene Tradition fokussieren und lediglich an einigen Stellen einen interreligiösen Bezug herstellen. Für die Leserinnen und Leser jedoch, die in der Lage sind, das »Mosaik« (um mit Bongardt zu sprechen) zu betrachten, sind deren Beiträge eine Grundlage, auf der weiter aufgebaut werden kann.

---

48 Vgl. hierzu *Fateme Rahmati*, Fern oder doch ganz nah? Gottesschau – Gotteserfahrung in islamischer und christlicher Mystik am Beispiel von Ibn 'Arabi und Meister Eckhart, in: *Renz* u. a., »Der stets größere Gott« (s. Anm. 31), 101–110; *Hildegund Keul*, Gottesferne – ganz nah. Christliche Mystik an den Grenzen der Sprache, in: ebd. 111–119. Dort kommen einige Parallelen zum Vorschein. Vgl. auch die kritischen Anfragen im Schlussbeitrag von *Andreas Renz/Mohammad Gharaibeh*, »Der stets größere Gott« als der sich barmherzig zuwendende Gott. Zusammenfassende und weiterführende Reflexionen, in: ebd. 241–255.

## 4.2 Ein Wandel der kollektiven Identität?

Über den inhaltlichen Mehrwert hinaus geben die Bände noch Aufschluss auf weitere Aspekte sowohl des interreligiösen als auch des innerreligiösen Bereichs. Ein Blick in die Bände zeigt z. B., dass muslimische Autorinnen und Autoren in den ersten Jahren des Forums weitaus häufiger als in den jüngeren Bänden darauf bedacht waren, Konzepte aus der klassisch-islamischen Tradition einzuführen, zu erläutern und an manchen Stellen auch neu zu deuten. Dies zeigt sich an der Häufigkeit der arabischen Schlüsselbegriffe in den Beiträgen, welche in den ersten Jahren noch sehr zahlreich waren.<sup>49</sup> In den jüngeren Bänden ist allerdings ein deutlicher Trend erkennbar, auf arabische Termini und damit teilweise auch klassische Konzepte zu verzichten.<sup>50</sup> Stattdessen stützten sich die Autorinnen und Autoren öfter auch auf Ansätze aus verschiedenen Disziplinen, wie der Religionspädagogik, der Philosophie oder gar der katholischen und evangelischen Theologie. Hier ist natürlich immer von Thema zu Thema zu differenzieren, und die Übernahme von Konzepten und Ansätzen geschieht jeweils nur in einem gewissen Rahmen. Dennoch kann dies ein Indikator dafür sein, dass muslimische Theologinnen und Theologen ein Selbstverständnis entwickeln, in dem andere intellektuelle Strömungen ein Teil sind oder zumindest aus ihnen *selbstverständlich* geschöpft wird. Dass muslimische Theologinnen und Theologen ihre Identität, die mit der klassisch-islamischen Theologie unmittelbar verbunden ist, nicht aufgeben, sondern vielmehr mit einbinden und neue

---

49 Vgl. dazu exemplarisch die Beiträge von: *Ömer Öszo*y, Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag. Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht, in: *Schmid* u. a., Zeugnis, Einladung, Bekehrung (s. Anm. 9), 88–100; *Hüseyin Inam*, Tablîğ, da‘wa, irşād – islamische Missionsarbeit im Spannungsfeld zwischen drängenden Ansprüchen und Grundsätzen der Religionsfreiheit, in: ebd. 177–190; *Abd el-Halim Ragab*, Gott zwischen Transzendenz und Immanenz. Zum Gottesbild aus islamischer Perspektive, in: *Renz* u. a., »Der stets größere Gott« (s. Anm. 31), 140–150. Dort fallen relativ zahlreiche arabische Begriffe und islamische Konzepte ins Auge.

50 Vgl. dazu exemplarisch der Beitrag von Marc Chalîl Bodenstern, bei dem kaum Bezüge zu klassisch-islamischen Konzepten fehlen und der stattdessen auf Camus und Foucault Bezug nimmt: *Mark Chalîl Bodenstern*, Der Prophet in der Revolte, in: *Middelbeck-Varwick* u. a., Die Boten Gottes (s. Anm. 44), 223–235.

Außerdem verfolgt Tuba İşik einen religionspädagogischen Ansatz: *Tuba İşik*, Die Berufsszenarien der Propheten Mose und Muhammad – ein Streifzug in islamischer Perspektive, in: ebd. 111–124.

hybride Identitäten schaffen, die mit dem Islam nicht im Widerspruch stehen, ist dabei eine große Leistung der Theologinnen und Theologen sowie ein Alleinstellungsmerkmal des Islams im Allgemeinen.

In diesem Prozess spielt das Theologische Forum eine herausragende Rolle. In seinem zehnjährigen Bestehen hat es Vertreter beider Religionen unter einem thematischen Fokus zusammengeführt und damit dazu beigetragen, dass sich muslimische und christliche Theologen über einen Sachverhalt austauschen. Dabei ist es unumgänglich, dass sich Theologen beider Religionen gegenseitig beeinflussen und es zur Übernahme von Ideen, Gedanken und Konzepten kommt, die wiederum das Überdenken der und das Denken in der eigenen Tradition beeinflussen. Daher gewinnen die Bände nicht nur aufgrund der in ihnen enthaltenen inhaltlichen Diskussionen an Wert. Sie können zudem als Grundlage weiterer Studien dienen, um die Entwicklung des christlich-muslimischen Dialogs im Allgemeinen und der islamischen Theologie in Deutschland im Besonderen zu studieren.

#### 4.3 Die Zukunft des Theologischen Forums – eine Generationenfrage?

Die Evaluation der Tagungsbände brachte einen weiteren interessanten Aspekt hervor. Muslimische Autorinnen und Autoren der Bände sind im Durchschnitt jüngerer Alters. Vor allem ihre Sozialisation in Deutschland als »Minderheit« in einer christlich geprägten Gesellschaft – wenn man das noch angesichts der immer weiter steigenden Zahl an nicht-religiösen Lebensentwürfen so sagen kann – mag auch ein Grund sein, warum sich muslimische Autorinnen und Autoren öfter christlicher Terminologien und Konzepte bedienen, als es bei den christlichen Fachvertretern im Blick auf islamische Terminologien und Konzepte der Fall war. Dieser Befund mag symptomatisch für die Gesellschaft sein, in der islamisch-theologische Konzepte im gesellschaftlichen Diskurs kaum präsent sind.

Ebenfalls fällt in der Evaluation der Bände auf, dass sich einige Autorinnen und Autoren gleich in mehreren Bänden wiederfinden lassen. Im Falle der muslimischen Autorinnen und Autoren hat dies sicher den Grund, dass die Auswahl an Gesprächspartnern für einen akademisch-theologischen Dialog vor der Gründung der Zentren für Islamische Theologie gering war. Mit Blick auf die christlichen Autorinnen und Autoren mag eine Erklärung sein, dass der christlich-islamische Dialog nicht für

jeden Fachvertreter Thema war und ist und sich daher die Auswahl ebenfalls beschränkt.

Ein möglicher Ansatz in der zukünftigen Arbeit des Forums könnte sein, Gesprächspartner zu finden, die nicht nur akademisch-theologisch auf Augenhöhe miteinander ins Gespräch kommen, sondern bei der Auswahl der Referentinnen und Referenten auch den Blick auf demographische und soziale Aspekte zu richten. Hier verspricht eine kommende Generation von Theologinnen und Theologen Spannendes. Nicht nur ist der akademisch-interreligiöse Austausch an den heutigen Instituten, sowohl christliche wie islamische, weitaus höher als in der Vergangenheit. Angehende Akademiker aus beiden Disziplinen teilen nicht selten auch die gleichen sozialen Netzwerke und gehen daher mit einem ganz anderen Selbstverständnis an den Dialog heran. Es ist daher mit Spannung zu erwarten, welche Entwicklung das Theologische Forum und die Tagungsbände in den nächsten Jahren nehmen werden.

# Glaube und Wissenschaft

## Zusammenfassende Perspektiven

Mohammad Gharaibeh/Christian Ströbele

Die Ansprüche an die Theologien sind enorm. Teile der Gesellschaft und andere wissenschaftliche Disziplinen erwarten von Theologien, sich als »Wissenschaft« auszuweisen – wobei die unterschiedlichsten Wissenschaftsverständnisse Anwendung finden. Dies stellt die Theologien vor die Aufgabe, sich mit ihrer eigenen Vergangenheit »wissenschaftlich« auseinanderzusetzen und die historische Bedingtheit religiöser Konventionen offenzulegen, ohne dabei von eigenen Glaubensvoraussetzungen geleitet zu werden. Aber auch aus inneren Gründen müssen die Theologien ihre eigene Geschichte und ihre Glaubensgrundsätze in nachvollziehbarer Weise bearbeiten, um sie nach innen und nach außen vermitteln zu können. Zu alledem tritt die wohl größte Herausforderung der letzten Jahre an die Theologie, nämlich der interreligiöse Dialog. Nicht selten werden dabei Ergebnisse historischer und theologischer Entwicklungen einer Religion auf die andere projiziert, um dann festzustellen, dass die andere Religion diese nicht vorweisen kann. Nichtsdestotrotz soll eine klärende und selbstkritische Aufarbeitung der gemeinsamen, vielfach belasteten Vergangenheit unternommen werden, die sicher auch religionsinterne Ursachen hat, aber auch in machtpolitischen und ökonomischen Interessen und Kontexten begründet ist. Und schließlich soll der Dialog den Erwartungen der Gesellschaft gerecht werden und seine Früchte der Gesellschaft zukommen lassen. So sinnvoll diese Forderungen auch sein mögen, so schwierig ist es, ihnen Rechnung zu tragen. Das gilt zumal in einem wissenschaftlichen Kontext. Denn die Religionen blicken auf teils unterschiedliche historische, kulturelle, geographische, sozial- und geistesgeschichtliche Kontexte und sie finden sich in einer stetig verändernden Gesellschaft wieder.

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf einige dieser Herausforderungen ein und beantworten damit verbundene Fragen. Dabei zeigen sie, dass Glaube und Wissenschaft keine unaufhebbaren Gegensätze sind,

und stellen sich der Aufgabe, im gegenwärtigen Wissenschaftskontext begrifflich und methodisch darüber Auskunft zu geben, was die *Wissenschaftlichkeit* von Theologie, sei es christlicher, sei es islamischer, charakterisiert und was ihre *Eigenständigkeit* gegenüber anderen Perspektiven auf Religion ausmacht, etwa religionswissenschaftlich-deskriptiver.

## 1. Historische und methodologische Grundlegungsfragen von Theologie

Begriffe, Fundamente und maßgebliche Bezüge von Theologie wurden in den Tagungsbeiträgen zwar mit unterschiedlichen Nuancierungen, aber doch mit mehrfachen Entsprechungen beschrieben. Das gilt vorausliegend für ein Verständnis von Theologie als Wissenschaft an Schnittstellen: Sie operiert, wie es auch der Tagungstitel zum Ausdruck bringt, zwischen »Glaube« bzw. religiöser Praxis einerseits und wissenschaftlicher Reflexion andererseits. So kann man von Theologie sprechen als »wissenschaftliche[r] Reflexion von Glaubenserfahrung und Glaubensüberlieferung« (*Sautermeister*), als einer »intellektuellen Rechenschaft, die die Inhalte des jeweiligen Glaubens und damit das Proprium ihres jeweiligen religiösen Selbstverständnisses abbilde[t]« (*Schreiner*), oder als Unternehmen, »Frömmigkeitsglauben« bzw. »gelebte Religion« einerseits und »gelehrte Religion« andererseits zu vermitteln (*Dziri*) oder »religiöse Gehalte systematisch zu rekonstruieren« (*El Kaisy-Friemuth*). Darüber hinaus kann sich Theologie verschiedener Theorien und Methoden bedienen (*Dziri, Großhans*), die ihr helfen, die eng verwobene Vergangenheit von Christentum und Islam zu verstehen (*Schreiner, Schwöbel*), die eigene Tradition zu reflektieren (*Bakker, Kattan, Ghaffar*), von Offenbarung und Übernatürlichem zu sprechen (*Karimi/Bernhardt*) und zu vermitteln zwischen Gesellschaft und individueller religiöser Biographie (*Badawia, Sautermeister*).

## 2. Verhältnisbestimmungen von religiösem Glauben und philosophischer Vernunft

Versteht man Theologie als Form wissenschaftlicher Reflexion und Rekonstruktion, so ist insbesondere näher zu bestimmen, wie es um ihr Verhältnis zur Philosophie steht, also zu Vernunftanstrengungen ohne Bezug auf religiösen Glauben und Offenbarung. Von einem ersten Prin-

zip, von Gott und von Übernatürlichem sprachen bereits die unterschiedlichsten antiken Philosophenschulen. Darf und sollte die Theologie deren Begriffe und Argumente einfachhin übernehmen?

Nach wie vor finden sich Plädoyers für eine Theologie als strikt philosophisches Unternehmen. Als »natürliche Theologie«<sup>1</sup> wäre sie unabhängig von geschichtlich-kulturellen Vorbedingungen, insbesondere von Glauben und Offenbarung. Dies würde auch »Gottesbeweise« einschließen (so z. B. *Bakker*). Dem stehen von Seiten der Philosophie Bedenken bezüglich eines voraussetzungsfreien Vernunftideals gegenüber.

Theologischerseits wird auf der anderen Seite nicht selten eine Beweisbarkeit Gottes für undurchführbar und sogar schädlich gehalten: Sie würde die Freiheit des Glaubensaktes zerstören. Allzu leichtfertige Übernahmen aus der Philosophie würden zudem die Eigenbedeutung religiöser Gehalte reduzieren, überformen und verfremden.

Zwischen beiden Positionen werden mannigfache Mittelwege beschritten, beispielsweise unter dem Sammelbegriff eines »kritischen Rationalismus«: Glaubenssysteme könnten und müssten demnach »rational kritisiert und beurteilt werden«<sup>2</sup>. Abschließende Beweise wären aber weder möglich noch nötig. Auch die klassischen »Gottesbeweise« lassen sich in diesem Sinne lesen: Sie wären demnach nicht Beweisgänge im modernen Sinne.<sup>3</sup> Aber sie machten zumindest »Minimalbedingungen« der Gottesrede geltend.<sup>4</sup>

In jedem Fall hängt in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft alles daran, welcher Begriff von Rationalität bzw. Vernunft vorausgesetzt wird (*Karimi*). Entsprechend unterschiedliche Gewichtungen ergeben sich etwa für die Frage, inwieweit die Vernunft im Rahmen der Theologie selbstverwaltet, »autonom« verfährt oder aber von ge-

---

1 Überblicksdarstellungen finden sich in: *Russell Re Manning* (Hg.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*, Oxford 2013, vgl. dort besonders den Artikel von *Robert G. Morrison*, *Islamic Perspectives on Natural Theology*, 151–165. Im vorliegenden Band vgl. den Beitrag von *Großhans* mit Bezugnahme auf Varro/Augustinus, dies auch in Ergänzung zum Beitrag von *Bakker*.

2 Siehe *Cafer S. Yaran*, *Islamic Thought on the Existence of God*, Washington D.C. 2003, 5; *Ayman Shihadeh*, *The Existence of God*, in: *Tim Winter* (Hg.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge 2008, 197–217.

3 Vgl. *Johannes Hirschberger*, *Gottesbeweise. Vergängliches – Unvergängliches*, in: *ders./J. G. Deninger* (Hg.), *Denkender Glaube*, Frankfurt 1966, 101–149.

4 *Wolfhart Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 120.

schichtlich-kontingenten Voraussetzungen zehrt, welcher Stellenwert ästhetischen Momente (*Bernhardt, Karimi*) zukommt oder inwieweit Theologie als wesentlich »hermeneutische Wissenschaft« (*Großhans*) zu verstehen ist.

### 3. Geltungsvoraussetzungen und »Autoritäten« theologischer Methodik

Theologie ist jedenfalls offenkundig nicht nur rationale Metaphysik, sondern auch Text- und Interpretationswissenschaft. Macht sie sich daher abhängig von Autoritäten, so dass dies ihren Charakter als autonome Wissenschaft gefährdet? Die theologische Tradition hat dieses Moment ganz anders gewertet: Die Theologie reflektiert gerade die unübergehbaren Voraussetzungen unserer Verstehensversuche. Keineswegs erschöpfen diese sich etwa in formalen Vernunftschlüssen. Wie auch in anderen lebensweltlichen und wissenschaftlichen Zusammenhängen ist zu reflektieren, von woher wir theoretische und praktische Gewissheit gewinnen. Die Voraussetzungen unserer Vernunftanstrengungen können wir nämlich allenfalls in Spezialkontexten garantieren. Wir stehen vielmehr immer schon in Zusammenhängen der Interaktion, Kommunikation und vertrauenden Kooperation sowohl mit der Gegenwart wie der Vergangenheit, was ein Bezug auf die Tradition und ihre kritische Reflexion voraussetzt. Daher können selbst Instrumentarien wie die der aristotelischen Logik nicht von vornherein als theologisch neutral gelten (*Dziri*).

Freilich hat die Bezogenheit der Theologie auf autoritative Ausgangspunkte eigentümlichen Charakter. Denn ihren Ausgangstexten (Bibel/Koran) kommt formal unbedingte Geltung zu. Ihr materialer Bedeutungsgehalt ist unausschöpfbar. Versuche, diesen Gehalt zu erschließen, orientieren sich zudem an weiteren priorisierten Texten (zuvorderst apostolische bzw. prophetische Tradition) und autoritativen theologischen Systematisierungen (*Großhans, Bakker*). Nicht nur müssen dazu die Bezugstexte kanonisiert und ein Minimalbestand an Glaubensinhalten abgegrenzt werden.<sup>5</sup> Um abweichende Lesarten auszuschließen, werden

---

5 Greifbar wird dies in der »Selbstdefinition« christlicher Theologie gleichsprüchlich zur Absetzung vom »Gnostizismus«. Letzterer wird dabei zugleich mitkonstruiert; vgl. *Johann Ev. Hafner*, Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg u. a. 2003. Vgl. für islamische Kontexte: *Ahmed el Shamsy*, The Social Construction of Orthodoxy, in: *Tim Winter* (Hg.), The Cam-

auch personalisierte Autorisierungen etabliert.<sup>6</sup> *Dziri* sieht sogar zeitübergreifend in der »Evidenzhaftigkeit der Autorität von Personen« »das zentrale Instrumentarium« muslimischer Gelehrtenkultur noch vor »formal-technischen Beweisverfahren« oder »hermeneutischen Auslegungen«.

Die Professionalisierung der Theologie im 9. bis 11. (Islam) bzw. 13. Jh. (Christentum) schreibt diese Priorisierungen, unter Ausbildung sich differenzierender Schultraditionen, fort (*Dziri, Bakker, Schreiner*). Was fortan als »klassisch« gilt, sind spezifische Terminologien, »Argumentations- und Beweisstrukturen« und eine »Systematisierung« tradierter »Wissensbestände« (*Dziri*) einschließlich der relativen Autorisierung bestimmter Texte und Personen. Die frühneuzeitliche christliche Theologie markiert sie dann nach einem gestuften Raster als theologische Erkenntnis-»Orte« und konstatiert zugleich, dass darunter auch solche fallen, die nicht allein der Theologie eigentümlich sind: Philosophie, »Natur« und »Geschichte«. Insbesondere Letztere bestimmen das theologische Selbstverständnis eminent: Sie können für Irritationen sorgen (etwa im Zuge der Aristoteles-Rezeption), aber auch für Engführungen (gegen welche etwa Theologen wie al-Ġazālī oder des christlichen Humanismus aufbegehren) und schroffe Abgrenzungen (etwa der Ḥanbalīya, *Dziri*).<sup>7</sup>

#### 4. Theologie und Traditionskritik

Gerade wegen der konstitutiven Funktion ihrer Traditionen stehen die Theologien aber oft vor der Notwendigkeit, diese kritisch zu sichten. Traditionskritik ist ein wesentliches Moment von Traditionshermeneutik, denn es bewahrt Religion davor zu erstarren: Tradition – sei es als Schrift oder als Ereignis – ist Quelle von lebendiger Religion, solange sie sich

---

bridge Companion to Classical Islamic Theology, Cambridge 2008, 97–120.

6 Frappante Parallelen bestehen zwischen christlichen, großkirchlichen, dann katholischen Autorisierungsformen und Legitimationsformen der islamischen »Gelehrtenumma«. Vgl. *Mohammad Gharaibeh*, Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: *Hansjörg Schmid/Amir Dziri/ders./Anja Middelbeck-Varwick* (Hg.), Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam, Regensburg 2014, 60–77.

7 Vgl. *Frank Griffel*, Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophie, Leiden 2000.

Menschen aus ihren jeweiligen, geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens- und Glaubenserfahrungen heraus aneignen. Wenn Tradition festgeschrieben wird auf einen vermeintlich eindeutigen, unhinterfragten Bezugspunkt, erstarrt sie. Sie droht dann, nicht mehr verstanden zu werden, keinen Platz mehr im Leben der Gläubigen zu finden. Lebendige, auf die jeweiligen Lebensumstände hin erschlossene Tradition ermöglicht eine Bewältigung der Kontingenzen des Lebens. Dieses Potential geht verloren, wenn die kreativen Strategien der Tradition enggeführt werden auf einen starren Maßstab des rechten Glaubens.

Zur kritischen Reflektion von Tradition liefern Ansätze aus anderen Disziplinen nützliche Werkzeuge. Dies fängt – bei aller Strittigkeit (*Kattan, Ghaffar*) – bei der historisch kritischen Methode an,<sup>8</sup> umfasst Themen wie die Kanonisierungsprozesse von Textsorten<sup>9</sup> und geht bis hin zur Hinterfragung der Rolle von Religionsgemeinschaften in den beiden Religionen<sup>10</sup>. Solche Perspektiven erfordern eine methodische Abstraktion von Glaubensvoraussetzungen. Hätte diese Abstraktion das letzte Wort, drohte Religion als bloßes historisches und soziales Konstrukt zu erscheinen. Keineswegs aber sollte die Theologie solche Wissenschaftsformate deshalb ignorieren. Sie kann sie vielmehr nutzen, um die eigene Tradition genauer zu studieren – und auf dieser Grundlage zu fragen: Was sind die gegenwartsrelevanten Kerngehalte der Tradition? Inwiefern stellen sie vielleicht heutige vermeintliche Selbstverständlichkeiten in Frage? Inwiefern lassen sie aber auch heutige Formulierungen als im Erfahrungsschatz der eigenen Überlieferung wohlbegründet erscheinen? Eine solche Entsprechung (islamisch: Konsens, *iǧmāʿ*) zwischen historischer und gegenwärtiger Gemeinschaft (insbesondere der Religionsgelehrten) ist ein entscheidendes Kriterium für alle Versuche, Glaubensinhalte zu bestimmen.<sup>11</sup> Traditionskritik muss folglich Glaube und Wissenschaft einbeziehen, da sie sonst entweder zu weit oder nicht weit genug geht.

---

8 Vgl. dazu exemplarisch *Helmut Utzschneider/Stefan Ark Nitsche*, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloh 32001. Unter jüngeren Plädoyers, die traditionelle Vielfalt an Auslegungsweisen wieder zu erschließen, vgl. exemplarisch *Joseph Ratzinger* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg u. a. 1989; *Robert Louis Wilken*, In Defense of Allegory, in: *Modern Theology* 14 (1998), 197–212.

9 Vgl. *Jonathan Brown*, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*, Leiden 2011.

10 Vgl. dazu *Schmid* u. a., *Kirche und Umma* (s. Anm. 6).

11 Vgl. *Gharaibeh*, *Umma* (s. Anm. 6).

## 5. Interdependenzen christlicher und islamischer Theologie

In grundlegenden Methodenfragen stehen islamische und christliche Theologie vor parallelen Herausforderungen. Das galt im mittelalterlichen Kontext für das Verhältnis von »ratio« und »auctoritas«, und es gilt heute umso mehr für Positionierungen zu Deutungsperspektiven anderer Wissenschaften und Weltanschauungen. Schon in historischer Perspektive geht es dabei sogar um mehr als Parallelen: Die Text-, Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichten sind religionsübergreifend verflochten. Für die Konstitution von islamischer, jüdischer und christlicher Scholastik (*'ilm al-kalām*) ist dies besonders gut dokumentiert. Aber auch an anderen Konstellationen lässt sich verfolgen, dass jede der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam »den beiden anderen ebenso voraus[geht], wie sie sich als Antwort auf die jeweils beiden anderen erweist« (*Schreiner*). Eine solche Perspektive reiht sich ein in vielversprechende Forschungsprogramme, welche weniger (wie z. B. stellenweise *Bakker*) daran interessiert sind, welcher für sich betrachteten Religion ein Primat für bestimmte Begriffe oder Ideen zuzusprechen wäre. Stattdessen schlägt z. B. Jacques Waardenburg vor, Religionen als »Subsysteme« mit einem gemeinsamen Kern symbolischer Elemente zu betrachten.<sup>12</sup> Ähnliches gilt für synoptische Inblicknahmen religionsübergreifender Debattenlandschaften, wie sie Angelika Neuwirth anstößt und wie dies auch im Gefolge der »Wissenschaft des Judentums« verfolgt wurde.<sup>13</sup> Der Nachvollzug<sup>14</sup> solcher »Interdependenz« (*Schreiner*) legt jedenfalls nahe, dass auch gegenwärtig keineswegs nur äußere Gründe eine interreligiöse Vernetzung theologischer Anstrengungen motivieren. Vielmehr hat dies »innere religiöse Motiv[e]« und setzt eine gemeinsame Begriffs-, Gesprächs- und Problemgeschichte fort; ein genuin »theologische[s] Interesse am interreligiösen Dialog« (*Hodžić*) drängt sich daher bereits theologiegeschichtlich bzw. historisch-theologisch auf.

---

12 Vgl. *Jacques Waardenburg*, *Muslims and Others. Relations in Context*, Berlin/New York 2003, 76 ff. und passim.

13 Vgl. u. a. *Harry A. Wolfson*, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/London 1976, 58 ff. und passim; *Morris S. Seale*, *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London 1964.

14 Eine umfassende Dokumentation bieten *David Thomas/Barbara Roggema* (Hg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, bislang 6 Bände [600–1600], Leiden/Boston 2009–2014. Ein kompakter Erstüberblick z. B. bei *Hugh Goddard*, *A History of Christian-Muslim Relations*, Edinburgh 2000.

## 6. Theologie im Gegenüber pluraler Identitäten und Gesellschaften

Erheblich herausgefordert sind die Theologien durch die heutigen religionspluralen und säkularen Kontexte. Man wird heute nicht mehr wie Varro/Augustinus »politische« und wissenschaftlich-»natürliche« Theologie auf unterschiedliche Ort verteilen können (*Großhans*). Vielmehr hat Theologie heute umso deutlicher zu machen, inwiefern sie einer »Religion für das Alltagsleben« (*El Kaisy-Friemuth*) aufruft. Der »gesellschaftsbezogene« (*dies.*) bzw. »öffentliche Charakter von Theologie« (*Tietz*), auch wenn man ihn erst als hinzukommenden Rahmen nach dem primären »Ausgang von heiligen Texten und Traditionen« (*El Kaisy-Friemuth*) versteht, prägt gegenwärtige Aufgabenstellungen: Dies betrifft nicht nur die Kommunikation mit akademischen Nachbardisziplinen einschließlich der Suche nach einer »theologischen Antwort auf die Herausforderungen der modernen wissenschaftstechnologischen Beherrschung unserer geschichtlichen, kulturellen, geistigen und sozialen Realität« (*Hodžić*). Dieser öffentliche Charakter schließt auch die ggf. selbstkritische Orientierung am »Wohl dieser Welt« (*Tietz*) ein, aber auch das Erfordernis, »ideologiekritisch über die Gesellschaft zu reflektieren« (*Özsoy*). Dabei muss Theologie »die produktiven und humanisierenden Kräfte von Religion auch über die Grenzen von Religion hinaus fruchtbar und verständlich [...] machen« (*von Stosch*). Ein solcher Akzent trifft sich mit Ergebnissen von Teilnehmerbefragungen, wonach etwa drei Viertel ein besonderes Interesse an gesellschaftlichen und politischen Fragen bekunden sowie die gemeinsame Vermittlungsfunktion christlicher und islamischer Theologie »zwischen Gesellschaft und Religion« (*Klinkhammer*).

Die plurale Gesellschaft fordert von den Theologien die Vermittlung zwischen Religion(en) und Gesellschaft. Der Öffentlichkeitscharakter der Religion bedeutet aber auch, nach der »Gesellschaft in der Religion« zu fragen: Wie viel von der pluralen Gesellschaft steckt dann in der Religion? Diese Perspektive setzt an bei den pluralen bzw. hybriden Identitäten, die aus einer pluralen Gesellschaft resultieren. Denn die Menschen, die in einer pluralen und immer stärker auch nicht-religiösen Gesellschaft sozialisiert sind, erleben Pluralität positiv und nehmen die »produktiven und humanisierenden Kräfte der Religion« (*von Stosch*) vielleicht nicht in erster Linie als religiös wahr. Gleichzeitig muss sogar gefragt werden, ob diese Kräfte in die Gesellschaft vermittelt werden müssen oder ob sie nicht bereits durch die Gesellschaft in die Religion hineingedeutet wur-

den. Denn »[i]n der Wechselwirkung von Identitätsbildung als Prozess der Selbst-Reflexion und Theologie als Prozess der Reflexion über die Religion und ihre Quellen entstehen zwangsläufig neue Lesarten der religiösen Quellen sowie eine klare Erwartung der Gläubigen, ihrem Alltag angemessene Deutungsmuster zu bekommen« (*Badawia*). So sind die Deutungsmuster das Ergebnis der Lebenserfahrung. Dies gilt vor allem für theologisch zu interpretierende Texte oder Ereignisse. Denn der Prozess der Interpretation vollzieht sich im Spannungsfeld von Selbstbestimmung und Verstehen der Quellen (*Badawia*) und stößt damit einen Wandlungsprozess sowohl im Interpreten als auch im Ergebnis der Interpretation an. Durch den »Bezug auf konkrete Glaubenserfahrungen und -überlieferungen wie auch Glaubenspraxis« (*Sautermeister*) gibt es Theologie folglich genauso plural wie die Gesellschaft. Die interkontextuell, also intersubjektiv, interkulturell und besonders auch interreligiös relevanten Abstraktionen von lebensweltlichen Erfahrungs- und Deutungsmustern (*Sautermeister*) werden aber teils bereits von der pluralen Gesellschaft selbst geleistet. Der erfahrungsgesättigte lebensweltliche Verstehenskontext (»dichte Theologie«) besteht dann nicht nur in »Lebenswelt und [...] Erfahrung von gläubigen« (*Sautermeister*), sondern zwangsläufig auch nicht-gläubigen Menschen. An dieser Stelle kommt der Theologie eine besondere Rolle zu. Mit einem kritischen Blick sowohl auf die Tradition als auch auf die Gesellschaft kann sie zwischen beiden vermitteln und dafür sorgen, dass Religion ihre gesellschaftliche Funktion wahrnehmen kann und dass sie zu einem gewissen Grad von der Gesellschaft mitgestaltet wird, ohne dabei ihre Autonomie zu verlieren. Theologie in Verbindung von Glaube und Wissenschaft ermöglicht ein Zusammen von Gesellschaft und Religion, von dem beide profitieren.

## 7. Theologie: Glaube und Wissenschaft

Worin besteht nun eigentlich die *Wissenschaftlichkeit* von Theologie, und wie definiert sich ihre *Eigenständigkeit* von anderen Ansätzen? Die Antwort auf diese beiden Fragen liegt in der Summe der verschiedenen Beiträge dieses Bandes. Theologie wagt den Balanceakt zwischen Glauben und Wissenschaft durch eine Verbindung der selbigen. Glaube und Wissenschaft sind keine unaufhebbaeren Gegensätze. Im Gegenteil: Theologie ist in der vorteilhaften Situation, Methoden aus verschiedenen Disziplinen zu nutzen, zu kombinieren, anzupassen und weiterzuentwickeln, um sich selbst zu verstehen, aber auch um sich anderen mitzuteilen und

zu erklären. Dazu schöpft sie aus dem Methodenreichtum anderer Perspektiven auf Religion, etwa der Religionswissenschaft, der Islamwissenschaft, der Kulturwissenschaften, der Religionssoziologie, der Soziologie, der Literaturwissenschaften und der Geschichtswissenschaften.

Doch anders als die genannten wissenschaftlichen Disziplinen kann – und muss – Theologie einen Schritt weitergehen: Sie muss nicht dort stehenbleiben, wo andere Disziplinen ihre Grenze erkennen. Diesen Grenzüberschritt markiert der Begriff religiösen Glaubens. Der Theologie stehen damit reichhaltigere Möglichkeiten offen, mit den Kontingenzen des Alltags umzugehen und auf gesellschaftliche Probleme zu reagieren. Durch den Bezug der Theologie auf Tradition, auch wenn oder gerade weil dies kritisch geschieht, greift sie auf menschliche Erfahrungen auf eine Art und Weise zu, wie es anderen Disziplinen nicht möglich ist. Sie kann auf Dimensionen einer letzten Hoffnung verweisen, wo andere Disziplinen aufhören, weil solche Gehalte nicht mehr objektivierbar, messbar und konzeptionalisierbar sind.

Theologie arbeitet an der Übersetzung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, an der Schnittstelle von Übernatürlichem und Natürlichem. Es geht der Theologie um das Verhältnis aller Verstehensvollzüge zum letzten Grund von Verstehen überhaupt. Damit ist Theologie heute – und kann sie nur sein – Glaube *und* Wissenschaft.



## Autorinnen und Autoren

*Hakki Arslan* M. A., Wiss. Mitarbeiter in der Postdoc-Gruppe »Religiöse Normen in der Moderne. Zum wandelbaren und statischen Teil des Islam« im Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück

*Tarek Badawia*, Dr. phil., Leiter der Nachwuchsgruppe »Norm, Normativität und Normenwandel« am Department für Islamisch-Religiöse Studien der Universität Erlangen-Nürnberg

*Jens Bakker*, Dr. phil., Wiss. Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück

*Ensaf Begic* M. A., Wiss. Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück

*Reinhold Bernhardt*, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie (Dogmatik) an der Theologischen Fakultät der Universität Basel

*Michael Bongardt*, Dr. theol., Professor für Vergleichende Ethik an der Freien Universität Berlin

*Amir Dziri* M. A., Wiss. Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster

*Maha El Kaisy-Friemuth*, Dr., Professorin für Islamisch-Religiöse Studien mit Praktischem Schwerpunkt an der Universität Erlangen-Nürnberg

*Zishan Ahmad Ghaffar* M. A., Wiss. Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie in Münster, Kollegiat des Graduiertenkollegs Islamische Theologie

*Mohammad Gharaibeh*, Dr. phil., Wiss. Mitarbeiter am Annemarie Schimmel Kolleg »Geschichte und Kultur der Mamlukenzeit 1250–1517« an der Universität Bonn

*Hans-Peter Großhans*, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

*Abdelmalek Hibaoui*, Dr. phil., Wiss. Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Tübingen

*Dževad Hodžić*, Dr., Professor für Ethik an der Fakultät für islamische Wissenschaften der Universität Sarajevo

*Hureyre Kam M. A.*, Wiss. Mitarbeiter an der Universität Frankfurt, Kollegiat des Graduiertenkollegs Islamische Theologie

*Milad Karimi*, Dr. phil., Vertretungsprofessor für Kalām, islamische Philosophie und Mystik an der Universität Münster

*Assaad Elias Kattan*, Dr. theol., Professor für Orthodoxe Theologie an der Universität Münster

*Gritt Klinkhammer*, Dr. phil., Professorin für Geschichte und Theorie der Religionen an der Universität Bremen

*Dunja el Missiri*, Dozentin für Islamische Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten

*Hamideh Mohagheghi M. A.*, Wiss. Mitarbeiterin am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn

*Ömer Özsoy*, Dr., Professor für Koranexegese an der Universität Frankfurt a. M.

*Douglas Pratt*, PhD DTheol., Professor für Religionswissenschaft an der Universität Waikato/Neuseeland und außerordentlicher Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Bern

*Jochen Sautermeister*, Dr. theol. Dr. rer. soc., Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München

*Hansjörg Schmid*, Dr. theol., Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Universität München

*Stefan Schreiner*, Dr. theol., Professor für Religionswissenschaft und Judaistik an der Universität Tübingen

*Christoph Schwöbel*, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen

*Christian Ströbele*, Dr. theol., Wiss. Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen

*Tabea Spieß* M. A., Wiss. Mitarbeiterin am Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland und Wiss. Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Bremen

*Christiane Tietz*, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

*Katrin Visse* M. A., Referentin für Islam und Theologie an der Katholischen Akademie in Berlin

*Arnulf von Scheliha*, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie der Evangelischen Theologie an der Universität Osnabrück

*Klaus von Stosch*, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Universität Paderborn, Vorstand des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften

## **Zur Reihe**

Die Reihe ›Theologisches Forum Christentum – Islam‹ bietet eine neuartige Diskussionsplattform mit dem Ziel einer theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam.

## **Zum Buch**

In Christentum und Islam gibt es unterschiedliche Wege und Traditionen, den Glauben theologisch-wissenschaftlich zu reflektieren. Der gegenwärtige Aufbau islamischer Theologie in Deutschland und der zehnte Band der Buchreihe ›Theologisches Forum Christentum – Islam‹ geben Anlass, in einem dialogischen Rahmen neu über Theologie nachzudenken. Dabei sind sowohl geschichtliche Wechselwirkungen als auch gemeinsame Herausforderungen in der Gegenwart prägend. Wie kann Theologie Offenbarung und religiöse Erfahrungen denken und interpretieren? Welche kritische Funktion kommt ihr im Blick auf die Gesellschaft zu? Welche Rolle spielen dabei interreligiöse Fragen und Perspektiven?

## **Die Herausgeber**

Mohammad Gharaibeh, Dr. phil., Wissenschaftlicher Koordinator des Annemarie Schimmel Kollegs ›Kultur und Geschichte der Mamlukenzeit 1250–1517‹ der Universität Bonn

Esnaf Begic, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück

Hansjörg Schmid, Dr. theol., Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Universität München

Christian Ströbele, Dr. theol., Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen

# Theologisches Forum Christentum – Islam im Verlag Friedrich Pustet

Hansjörg Schmid/Amir Dziri/  
Anja Middelbeck-Varwick/  
Mohammad Gharaibeh (Hg.)

## **Kirche und Umma Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2014 (Pustet)  
296 S., 22,00 €  
ISBN 978-3-7917-2583-3



Auch als E-Book (pdf-Format) erhältlich:  
16,99 €, ISBN 978-3-7917-7038-3

Mit Beiträgen von Matthias Blum, Christoph Bochinger, Raida Chbib, Ulrich Dehn, Amir Dziri, Maha El Kaisy-Friemuth, Mohammad Gharaibeh, Serdar Güneş, Timo Güzelmansur, Assem Hefny, Silvia Horsch-Al Saad, Mouhanad Khorchide, Isabel Lang, Anja Middelbeck-Varwick, Hamideh Mohagheghi, Mohammed Nekroumi, Christian Polke, Johanna Rahner, Andreas Renz, Ertuğrul Şahin, Hans-Joachim Sander, Hansjörg Schmid, Simone Sinn, Tobias Specker, Ludger Weckel, Catherina Wenzel.

**Bestellung: Verlag Friedrich Pustet, [www.pustet.de](http://www.pustet.de), Tel.: 0941 92022-0**

# Theologisches Forum Christentum – Islam im Verlag Friedrich Pustet

Andreas Renz/Hansjörg Schmid/  
Jutta Sperber/Abdullah Takim (Hg.)

## **Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2008 (Pustet), 2013 (E-Book)  
280 S., E-Book (pdf-Format)  
15,99 €, ISBN 978-3-7917-7040-6



Hansjörg Schmid/Andreas Renz/  
Ucar Bülent

## **„Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2010 (Pustet), 2014 (E-Book)  
280 S., E-Book (pdf-Format)  
15,99 €, ISBN 978-3-7917-7045-1



Hansjörg Schmid/Andreas Renz/  
Abdullah Takim/Bülent Ucar (Hg.)

## **Verantwortung für das Leben Ethik in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2008 (Pustet), 2014 (E-Book)  
280 S., E-Book (pdf-Format)  
15,99 €, ISBN 978-3-7917-7046-8



Hansjörg Schmid/Andreas Renz/  
Jutta Sperber (Hg.)

## **„Im Namen Gottes ...“ Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2006 (Pustet), 2014 (E-Book)  
248 S., E-Book (pdf-Format)  
15,99 €, ISBN 978-3-7917-7047-5



**Bestellung: Verlag Friedrich Pustet, [www.pustet.de](http://www.pustet.de), Tel.: 0941 92022-0**

# Theologisches Forum Christentum – Islam im Verlag Friedrich Pustet

Anja Middelbeck-Varwick/Mohammad Gharaibeh/  
Hansjörg Schmid/Aysun Yasar (Hg.)

## **Die Boten Gottes Prophetie in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2013 (Pustet)  
264 S., 19,90 €, ISBN 978-3-7917-2484-3



Andreas Renz/ Mohammad Gharaibeh/  
Anja Middelbeck-Varwick/Bülent Ucar (Hg.)

## **„Der stets größere Gott“ Gottesvorstellungen in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2012 (Pustet)  
262 S., 19,90 €, ISBN 978-3-7917-2427-0



Hansjörg Schmid/Ayşe Başol-Gürdal/  
Anja Middelbeck-Varwick /Bülent Ucar (Hg.)

## **Zeugnis, Einladung, Bekehrung Mission in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2011(Pustet)  
294 S., 22,00 €, ISBN 978-3-7917-2322-8



Hansjörg Schmid/Andreas Renz/  
Jutta Sperber/Duran Terzi (Hg.)

## **Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam**

Theologisches Forum Christentum – Islam  
Regensburg 2007 (Pustet)  
264 S., 19,90 €, ISBN 978-3-7917-2065-4



**Bestellung: Verlag Friedrich Pustet, [www.pustet.de](http://www.pustet.de), Tel.: 0941 92022-0**