

KLAUS VON STOSCH

**Lob der Verschiedenheit:
Befruchtende Differenzen zwischen Islam und
Christentum**

Der Islam hat derzeit keine gute Presse. Immer wieder wird in den Medien, aber auch in der Wissenschaft behauptet, dass der Islam Schwierigkeiten hat, sich mit der Demokratie auszusöhnen und die individuelle Religions- und Gewissensfreiheit zu akzeptieren.¹ Während die Christenheit als Trägerin des römischen Rechts und des griechischen Geistes gilt, wird der Islam oft als finstere Außenseite europäischer Kultur dargestellt.² Ja, selbst Kirchenvertreter können mitunter der Gelegenheit nicht widerstehen, sich auf Kosten des Islam zu profilieren.³ Besonders perfide wird die Argumentation dadurch, dass sie sich immer wieder direkt auf das islamische Gottesbild bezieht.⁴ Der Gott der Muslime sei ein anderer Gott als der christliche Gott, was unter der Christen und Muslimen gemeinsamen Annahme, dass es nur einen Gott gibt, nur heißen kann, dass Muslime einen Götzen verehren. Der muslimische Gott dulde keine Andersheit und werde in seiner Absolutheit und Einsheit so sehr vom Menschen weggerückt, dass dem Menschen keine Autonomie und Freiheit zugestanden werden könne. Das Säkulare könne im Islam kein Eigenrecht haben, weil Gott keine Differenz akzeptiere und den Menschen keinen Eigenraum lasse.

¹ Vgl. Lukas Wick, *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?*, Würzburg 2009.

² Vgl. Karl-Heinz Ladeur, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates durch den religiösen Fundamentalismus*. In: Anja Bettenworth u.a. (Hg.), *Herausforderung Islam*, Paderborn u.a. 2011, 17-41.

³ Vgl. *nur die EKD-Handreichung* „Klarheit und gute Nachbarschaft“ oder die viel diskutierte Regensburger Rede von Benedikt XVI. Zur Diskussion vgl. Christoph Dohmen (Hg.), *Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007.

⁴ Im Rest der Einleitung greife ich auf einige Formulierungen aus meinem Aufsatz *Identität durch Abgrenzung? Anmerkungen zur Lage des christlich-muslimischen Dialogs*. In: *Cardo* 6 (2008) 5-10, zurück.

Der Islam fordere die totale Unterwerfung unter Gottes Willen und könne geschöpfliche Autonomie nicht denken. Letzter Grund dieses Defizits sei sein monolithisches Gottesbild, das anders als das trinitarisch-christliche der Andersheit keinen Raum in Gott gebe und deshalb danach strebe, Differenz zu negieren oder abzuschaffen.

Durch dieses Zerrbild wird muslimischer Fundamentalismus nicht mehr als Fehlinterpretation des Islam wahrgenommen, sondern als Extremform orthodoxen muslimischen Glaubens. Der muslimische Bombenleger erscheint so als extremistischer Vollstrecker der schweigenden muslimischen Mehrheit, die sich weder mit dem westlichen Denken noch mit den westlichen Werten aussöhnen könne – eine Interpretation, die der Selbstwahrnehmung dieser Terroristen entsprechen dürfte, aber im christlichen Diskurs viel zu oft unreflektiert übernommen wird. Die ja tatsächlich in der muslimischen Welt auf breiter Front zu beobachtende Skepsis gegenüber dem Westen wird dann nicht mehr politisch erklärt, indem man Fehlformen westlicher Politik und die Interessenlage der Eliten in muslimisch geprägten Ländern identifiziert. An die Stelle politischer Analyse tritt ein pseudo-theologisches Gerede, das die Defizite muslimischen Glaubens aufzählt. Und die Angst vor dem angeblich rückständig-fundamentalistischen Islam geht um.

Dadurch ist ein neuer Typ von Theologen geboren: Der theologische Entwicklungshelfer, der dem angeblich noch im Mittelalter verharrenden Islam helfen soll, endlich in der Moderne anzukommen. Der Islam habe keine Aufklärung durchgemacht und brauche deswegen unsere Hilfe, um endlich aus dem Mittelalter herauszufinden. Der theologische Entwicklungshelfer erklärt dann „dem Islam“, was zu tun ist, um endlich in der Moderne anzukommen: Trennung von Religion und Staat sowie Einführung der Differenz in den Gottesgedanken (am besten durch die Trinitätslehre) – so lautet das Credo. Der gute Muslim ist also der, der so ist wie ich: sein Entwicklungshelfer. Der bes-

te Muslim ist eigentlich der Christ⁵ – und so ist auch der beste Kenner des Islam ein Christ – ein Denkmuster, das nicht nur bei Karl May zu bestaunen ist, sondern auch heute durch solche Islamwissenschaftler wieder zu beobachten ist, die die Muslime getreu der Schleiermacherschen Hermeneutik besser verstehen als diese sich selbst.⁶ Der theologische Entwicklungshelfer weiß, wo die Reise hingehen muss. Und er zeigt dieses Wissen vornehmlich in den Medien des Westens. Dabei inszeniert er seine eigene Aufklärbarkeit.

Angesichts dieser Diskussionslage kann es nicht überraschen, dass sich auf der Gegenseite Stimmen mehren, die die Versöhnung der Religionen predigen und das Feststellen jedweder Differenz zwischen Islam und Christentum als Diskriminierung anprangern. Religionen werden so zu einem „Einheitsbrei“ verrührt, in dem sich alle wohlfühlen. Das Herausfordernde des Fremden in der anderen Religion verschwindet. Das Ringen um die Wahrheit, das Theologie sich eigentlich zur Aufgabe machen sollte, wird so aufgegeben zu Gunsten eines Pluralismus, der immer schon annimmt, dass alle Religionen genauso viel von Gott erkennen.⁷ Die Wahl von Religion verkommt zur Geschmackssache, und unbedingte Geltungsansprüche werden von vornherein eliminiert.

Angesichts dieser aufgeladenen Diskussionslage zwischen Stigmatisierung des Islam als dem Anderen Europas und seiner pluralistischen Vereinnahmung möchte ich mit diesem Beitrag

⁵ Auffällig ist hier die Parallele zur bereits bei Paulus grundgelegten Tendenz, dass der Jude nur gut ist als Christ (vgl. Jean François Lyotard, *Von einem Bindestrich*. In: ders. / Eberhard Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘*, Düsseldorf-Bonn 1995, 27-51, hier 44). Überhaupt ist es erstaunlich, wie viele klassische Topoi des Antijudaismus in der gegenwärtigen Islamkritik wiederkehren.

⁶ Vgl. zur Darstellung und Kritik dieser Form von Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 188-201, bes. 195f.

⁷ Vgl. etwa John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996. Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit der pluralistischen Theologie der Religionen vgl. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 22-61.

ein wenig Differenzierungsarbeit leisten. Ich will mich dabei – getreu der aus King Lear geborgten Maxime des späten Wittgenstein „I'll teach you differences“⁸ – auf Unterschiede zwischen dem Islam und dem Christentum konzentrieren. Dabei versuche ich zu zeigen, dass gerade diese Unterschiede eine Bereicherung für das Christentum darstellen, so dass Verschiedenheit Anlass für Lernprozesse bieten kann, statt Trennung und Abgrenzung zur Folge zu haben. Es geht mir also um ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen beider Religionen, und ich greife dafür zum einen ausführlicher Diskussionskomplexe um die Einheit und Eigenschaften Gottes auf (1. und 2.) und wende mich zum anderen wenigstens kurz der Frage nach der Bedeutung der Scharia zu (3.). Dabei ist es an keiner Stelle mein Anspruch, *den* Islam mit *dem* Christentum zu vergleichen. Ein solcher Versuch scheint mir gänzlich zum Scheitern verurteilt zu sein, weil beide Religionen so heterogen interpretiert werden, dass man sie unmöglich als Ganze vergleichen kann. Vielmehr wähle ich bestimmte Lesarten und Interpretationen des Islam aus, die mir besonders einleuchtend zu sein scheinen. So wie ich auch in der christlichen Theologie Theorien herausgreife, die mich überzeugen und die mir das Christentum in einem guten Licht erscheinen lassen, behandle ich auch den Islam – entsprechend dem hermeneutischen Grundsatz des Thomas von Aquin – in der Haltung des *principium caritatis*, also mit liebevoller Aufmerksamkeit. Oder anders gewendet: Ich versuche den Islam so stark wie möglich zu machen und merke, dass er bei diesem Versuch eine Gestalt gewinnt, die sich merklich von dem unterscheidet, was mich am Christentum fasziniert und gerade in dieser Verschiedenheit meine christliche Theologie bereichert und herausfordert.

1: Die Einheit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes

Das zentrale Bekenntnis des Islam besteht in dem Prinzip des *Tauhid*, also im Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes. So heißt es in Sure 112 „Sprich: ‚Er ist Gott, der Eine, Gott, der

⁸ Vgl. Ray Monk, Ludwig Wittgenstein: The duty of genius, New York 1990, 536f.

Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.⁹ Ist der erste Vers ein deutliches Zitat des jüdischen Glaubensbekenntnisses aus Dtn 6,4, so scheint Vers 3 eine Polemik gegen das nicänische Bekenntnis zu Jesus Christus als dem von Gott gezeugten Wort Gottes zu sein.¹⁰ Ob sich diese scheinbar antichristologische Spitze allerdings tatsächlich auf das Christentum der Großkirchen bezieht, ist umstritten und bedarf einer näheren Untersuchung, die ich hier in diesem Artikel nicht leisten kann.¹¹ Stattdessen will ich mich auf die hier und an vielen Stellen gegebene Ausbuchstabierung der Einheit Gottes im Koran konzentrieren und überlegen, wie dieser eine Gott im Koran näher charakterisiert wird.

Gerade für von der Bibel her vorgeprägte Leserinnen und Leser fällt auf, dass es die Barmherzigkeit Gottes ist, die ganz offenkundig die wichtigste Eigenschaft Gottes im Koran darstellt. Schon rein quantitativ wird sie mit Abstand am häufigsten erwähnt.¹² Zudem ist Barmherzigkeit im Koran die einzige Eigenschaft, zu der sich Gott selbst verpflichtet und der er sich rückhaltlos verschreibt (vgl. Q 6:12 und 6:54). Es gibt einige Koranstellen und Überlieferungen, die islamische Theologen wie den Münsteraner Kollegen Mouhanad Khorchide zu der Ansicht bringen, dass es sich bei dieser Eigenschaft nicht nur um ein Attribut neben anderen, sondern um die entscheidende

⁹ Q 112,1-4. Ich folge jeweils der Koranübersetzung von Hartmut Bobzin und zitiere den Koran jeweils mit dem vorangestellten Sigel Q im Fließtext, gefolgt von Suren- und Versangabe.

¹⁰ Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Qur'ān – islamisches Erbe und spätantikes Vermächtnis an Europa*. In: Mouhanad Khorchide / Klaus von Stosch (Hg.), *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe*, Freiburg-Basel-Wien 2012, 31-49, hier 45f.

¹¹ Viel spricht dafür, dass der Koran eher monophysitische oder zumindest monotheletische Formen der Christologie kritisiert als die sich später in den Großkirchen durchsetzenden Formen. Vgl. *zur ausführlichen Begründung dieser These und zur Frage nach der Möglichkeit einer koranischen Christologie demnächst Klaus von Stosch, Jesus im Koran. Ansätze und Stolpersteine einer koranischen Christologie*. In: ders. (Hg.), *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, Paderborn u.a. 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 11).

¹² Mohammed Ali Shomali (Hg.), *God: Existence and attributes*, London 2008 (Islamic Reference Series; 1), 19.

Wesenseigenschaft Gottes handelt.¹³ So wird beispielsweise in Sure 17:110 der Name Gottes als ebenso anrufungswürdig dargestellt wie die Bezeichnung als absolut barmherzig. Und in Sure 7:56 verwendet der Koran ein Adjektiv im Maskulinum, um sich auf die Barmherzigkeit Gottes zu beziehen, die eigentlich im Femininum bezeichnet werden müsste.¹⁴ Da Gott aber im Arabischen oft als „Er“ bezeichnet wird, spricht hier viel dafür, dass die Barmherzigkeit Gottes und „Er“, also Gott, als austauschbar und damit weitgehend synonym verstanden werden. Zumindest scheint es also in der mittelmekkanischen Periode der Verkündigung Muhammads eine Phase gegeben zu haben, in der die Barmherzigkeit Gottes der entscheidende Name Gottes gewesen ist.¹⁵

Die fürsorgliche Barmherzigkeit Gottes zeigt sich auch schon in der Schöpfungsordnung, genauerhin in der Erschaffung der Natur für den Menschen.¹⁶ Gott rüstet den Menschen mit dem aus, was er für ein gutes Leben braucht. In diesem Zusammenhang muss man auch die Barmherzigkeit verstehen, die Gott ausübt, wenn er uns Propheten schickt.¹⁷ Barmherzigkeit zeigt sich insbesondere in Gottes Rechtleitung für den Menschen (vgl. Q 16:64; 44:2-6; 45:20). Von daher kann der Koran insgesamt als Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit gewertet werden.

In einem Hadith des Propheten Muhammad heißt es: „Gott hat seine Barmherzigkeit in 100 Teile geteilt, auf die Erde hat er

¹³ Im Rest dieses Abschnitts nehme ich einige Formulierungen aus meinem Aufsatz *Gott und Befreiung – eine Theologie der Barmherzigkeit und eine Theologie der Befreiung im muslimisch-christlichen Gespräch*. In: Cibedo-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 7 (2012) 58-65, auf.

¹⁴ Vgl. zu diesem und ähnlichen Beispielen Mouhanad Khorchide, *Das Jenseits als Ort der Transformation statt des Gerichts – Eine andere Lesart der islamischen Eschatologie*. In: Jürgen Werbick / Sven Kalisch / Klaus von Stosch (Hg.), *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 37-48, hier 38.

¹⁵ Neuwirth spricht deshalb sogar programmatisch von dieser Zeit der Verkündigung als *der Rahman-Zeit*. Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 371.

¹⁶ Vgl. Fazlur Rahman, *Major themes of the Qur'an*, Chicago 1980, 6.

¹⁷ Vgl. ebd., 8f.

nur einen Teil davon geschickt, das ist der Teil, der seinen Ausdruck in der Liebe zwischen Eltern und ihren Kindern sowie in der zwischenmenschlichen Liebe findet, die anderen 99 Teile hat er für den Tag der Wiederauferstehung aufgehoben.¹⁸ Die auf der Erde erfahrbare Barmherzigkeit ist also nur ein Bruchteil dessen, was dem Menschen eschatologisch begegnen wird, so dass man fast versucht sein könnte, von einem Leben und Sterben im Vertrauen auf die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes zu sprechen.

Bei einer solchen Qualifizierung muss man allerdings vorsichtig sein. Die Barmherzigkeit Gottes wird im Koran nicht als bedingungslose Zuschreibung verstanden, die alle anderen Eigenschaften Gottes aufhebt. Selbst in Sure 6:54, einer der zentralen Belegstellen für Gottes Barmherzigkeit im Koran heißt es: „Euer Herr hat sich selber der Barmherzigkeit verschrieben, dass er nämlich dann, wenn jemand von Euch Böses aus Unwissenheit tat, hinterher jedoch umkehrte und gedeihlich handelte, dass er dann bereit ist zu vergeben, barmherzig.“ Offensichtlich will Gott uns nicht mit seiner Barmherzigkeit überschütten, sondern wartet auf unsere Umkehr. Die Barmherzigkeit ist uns versprochen und fest zugesagt. Aber sie gilt uns nicht, wenn wir uns ihr nicht öffnen und sie nicht für uns erbitten.

An dieser Stelle kann es vielleicht auch weiterhelfen, Gott in seiner Allbarmherzigkeit (ar-Rahman) von Gott in seiner Barmherzigkeit (ar-Rahim) zu unterscheiden. Nach dem Korankommentar von Yusuf Ali meint ar-Rahman Gott in seiner Barmherzigkeit als Grundversorgung jedes Menschen, ohne die Leben gar nicht möglich ist. Diese Form der Barmherzigkeit wäre dann zumindest in diesem Leben unverlierbar und unbedingte. Dagegen wäre die Rede von ar-Rahim Gott in seiner Barmherzigkeit, wie sie konkret für Menschen erfahrbar wird, die sich ihm bewusst zuwenden.¹⁹ Diese Unterscheidung würde es erlauben, doch eine unbedingte und bleibende Barmherzigkeit Gottes für

¹⁸ Khorchide, a.a.O., 44.

¹⁹ Diesen Hinweis verdanke ich Muna Tatari.

alle Menschen zu behaupten, die sich dann noch einmal von seiner liebend-barmherzigen Antwort auf die sich ihm zuwendenden Menschen unterscheidet.

Jedenfalls darf man die Rede von der Barmherzigkeit Gottes im Koran nicht von der Betonung seiner Gerechtigkeit lösen. Immer wieder werden im Koran Gottes Barmherzigkeit und seine Strenge im Strafen unvermittelt nebeneinander gestellt (vgl. Q 5:98). Im Denken der traditionellen Schultheologie hat das dazu geführt, dass die Barmherzigkeit nicht mehr als verlässliche Wesenseigenschaft Gottes gedacht wird, sondern als Attribut, das den Menschen immer erreichen kann, wenn Gott es will, auf das man sich aber niemals verlassen darf. Letztlich ist es in diesem Ansatz reine Willkür Gottes, ob er uns seine Barmherzigkeit zuwendet oder uns straft.

Erst in der neueren islamischen Theologie ist hier eine Öffnung für den Gedanken zu beobachten, dass man die Barmherzigkeit als Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes verstehen und damit als Schlüssel für die Gott-Welt-Beziehung ansehen könnte. Entsprechend wird dann auch der Gedanke des Gerichts von seinen Strafaspekten gereinigt und auf eine Transformation des Menschen hin umgedeutet.²⁰ Auf der anderen Seite wird auch in der neueren Islamischen Theologie immer wieder der Aspekt der Gerechtigkeit in der Charakterisierung Gottes betont.

Gegen allzu liberale theologische Traditionen gibt deshalb etwa der südafrikanische Befreiungstheologe Farid Esack zu bedenken, dass die Rede von der Freiheit des Menschen und der bedingungslosen Barmherzigkeit Gottes leicht dazu führen kann, die Interessen der Starken zu bedienen. Er warnt vor einer Theologie der Anpassung, die herrschendes Unrecht hinnimmt und die es allen recht machen will, und plädiert für eine Theologie, die aneckt und die parteiisch für die Interessen der

²⁰ So beispielsweise bei Khorchide, a.a.O., 44-47.

Marginalisierten eintritt.²¹ In einer Welt faktischer Ungleichheit kann Gerechtigkeit seiner Theologie zufolge nur verwirklicht werden, wenn theologisch die in den Mittelpunkt gestellt werden, die sonst an den Rand gedrängt werden. Die für die Befreiungstheologie charakteristische vorrangige Option für die Marginalisierten wäre also karikiert, wenn man in ihr eine ausschließliche Konzentration auf eine Minderheit sehen würde. Vielmehr geht es darum, eine Gruppe in den Blick zu rücken, die sonst vernachlässigt wird. Eben in dieser exemplarischen, Gerechtigkeit herstellenden Weise handelt Gott auch im Koran, so dass es Esack zufolge als leichtfertig erscheint, Gott einfach nur auf seine Barmherzigkeit zu reduzieren.

Als hermeneutische Leitkategorie zur Interpretation des Koran sieht er deshalb eher die Gerechtigkeit an als die Barmherzigkeit. Denn Barmherzigkeit könne zu leicht dazu führen, Unrechtsstrukturen bestehen zu lassen. In diesem Sinne argwöhnt der zu Farid Esack arbeitende muslimische Befreiungstheologe Shadaab Rahemtulla:

Während Barmherzigkeit ein Diskurs der Starken bleibt, die aus Wohlwollen Geld an die Armen spenden, welche als Empfänger dieser Freundlichkeit passive Objekte bleiben, bringt die Befreiungstheologie *Widerstand* durch Solidarität mit den Unterdrückten mit sich, die die Subjekte ihrer Geschichte werden und sich nehmen, was ihnen rechtmäßig zusteht.²²

Der Begriff der Barmherzigkeit – so nicht nur die Kritik bei Rahemtulla, sondern auch schon in der Philosophie der Aufklärung – ist in dieser Lesart zutiefst problematisch, weil er das asymmetrische Verhältnis zwischen dem, der barmherzig ist, und dem, der die barmherzige Gabe empfängt, unangetastet lässt. Der Koran wolle aber – so Rahemtulla und Esack – nicht

²¹ Vgl. Farid Esack, *Qur'an, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, Oxford 1997. künftig im Fließtext angegeben durch Sigel QLP und Seitenzahl.

²² Shadaab Rahemtulla, *Im Schatten des Christentums? Die Herausforderung einer Islamischen Befreiungstheologie*. In: Klaus von Stosch / Muna Tatari (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5), 46-65, hier 48.

nur Almosen für die Armen, sondern eine gerechte Gesellschaftsordnung, die keine falschen Kompromisse mit den Mächtigen eingeht. Von daher zielt er auf mehr ab als auf Barmherzigkeit und es sei theologisch nicht gerechtfertigt, Gott unterschiedslos als barmherzig zu charakterisieren.

Esack warnt deshalb immer wieder vor der Gefahr eines theologischen Liberalismus, der letztlich zu einer bürgerlichen Ideologie verkomme, die Unrechtsstrukturen unangetastet lasse. Barmherzigkeit könne in diesem Kontext zur Ideologie der Sieger der Geschichte werden. Wie der Kampf gegen das Apartheid-Regime gezeigt habe, gebe es eine berechtigte Ablehnung gegen einen ungerechten Frieden, die gerade keine allumfassende Barmherzigkeit dulde. Auch in Deutschland sei es deswegen nicht die primäre Aufgabe Islamischer Theologie, im Mainstream des Landes anzukommen und einfach nur eine gleichberechtigte Teilhabe der Muslime einzufordern. Vielmehr gehe es darum, dass die Muslime in Deutschland sich für alle Marginalisierten dieser Gesellschaft einsetzen und ihre Theologie mit ihnen und in ihrem Interesse entwickeln. Nur wenn der Islam auf diese Weise als befreiende Botschaft für alle Marginalisierten erfahrbare Wirklichkeit werde, sei überhaupt der Koran erst richtig verständlich. Das Handeln Gottes dürfe also nicht so sehr in der Verwirklichung einer Haltung der Barmherzigkeit gesehen werden, sondern werde erst Wirklichkeit in einer Praxis der Gerechtigkeit.

Zentrales Prinzip dieser Rede von Gott ist dann die Beachtung seiner Einheit und Einzigkeit, also das oben erwähnte Prinzip des *Tauhid*. Ähnlich wie andere islamische Befreiungstheologen versteht auch Esack *Tauhid* als Forderung nach einem ungeteilten Gott für eine ungeteilte Menschheit (vgl. QLP 90-94). Dieser Einsatz Gottes für das Lebensrecht aller führe dazu, sich auf die Seite derer zu schlagen, deren Rechte eingeschränkt werden. Sie zwingt gewissermaßen zur vorrangigen Option für die Marginalisierten, damit alle das ihnen von Gott her zustehende gleiche Recht und die gleiche Würde verwirklichen können. Denn weil Gott die Einheit aller will, ist er

parteilich für diejenigen, deren Möglichkeit eingeschränkt wird, an dieser Einheit zu partizipieren.

Subjekt des Kampfes um diese gleiche Würde für alle ist für Esack das Volk. Nicht nur die Propheten, sondern alle Menschen werden hier als Statthalter Gottes gewürdigt und in den Befreiungskampf für die Marginalisierten verstrickt. Esacks Theologie bietet an dieser Stelle eine Art Legitimation eines basisdemokratischen Aufbruchs, in dem alle Menschen in ihrer Verantwortung angesprochen werden, den guten Willen Gottes in der Welt Wirklichkeit werden zu lassen (vgl. QLP 94-97). Und natürlich geht es dabei darum, die Unterdrückten dieser Erde im Blick zu behalten und ihre besondere Perspektive hermeneutisch für die Theologie fruchtbar zu machen (vgl. QLP 98-103). Entsprechend unmissverständlich betont Esack das Prinzip der Gerechtigkeit, *ʿadl* und *qist*. Religion ist in seiner Perspektive dazu da, Gerechtigkeit herzustellen (vgl. QLP 103-106).

Natürlich kann an dieser Stelle die Frage Khorchides aufkommen, wie diese Gerechtigkeit näher bestimmt ist und ob sie wirklich als Gerechtigkeit aller gedacht wird, wenn Gott hier zum Parteigänger der Marginalisierten wird. Immerhin gibt es bei Esack an dieser Stelle aber durch das Prinzip des *Tauhid* ein hermeneutisches Hilfsmittel, das allzu schnellen Vereinfachungen vorbeugt. Wenn es immer um die Einheit und Unteilbarkeit Gottes und der Menschheit geht, dann kann ein solches Denken nicht zum bloßen Klassenkampf werden, sondern setzt sich für die Subjektwerdung aller ein.²³ Auch der schuldhaft in Marginalisierungsprozesse Verstrickte wird dann weiter in seiner Würde gesehen und dennoch wirksam an seinem Unterdrückungshandeln gehindert.

²³ Vgl. auch den in eine ähnliche Richtung weisenden Ansatz der neueren politischen Theologie im Christentum etwa bei Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 5. Aufl., Nachdr. der 4. Aufl. 1984 mit einem neuen Vorw. des Autors, Mainz 1992, 80-83.

Ähnlich wie der biblische Monotheismus sich in seinen Ursprüngen als Waffe der Marginalisierten entwickelt hat²⁴ und entsprechend zu Recht auch so durch die Befreiungstheologie rezipiert wird, kann also auch das islamische Denken des *Tauhid* verwendet werden, um die Befreiungstheologie hermeneutisch zu orientieren. *Tauhid* könnte auf diese Weise einen Weg anzeigen, der entschiedenes Engagement für die Einheit aller Menschen und der ihnen von Gott verliehenen Würde mit dem Respekt vor ihrer ebenfalls von Gott verbürgten Vielfaltigkeit verbindet. Allerdings bedarf es dazu einer eigenen theologischen Reflexion, die nicht selbst daran zu messen ist, ob sie aus einem Befreiungskampf entstanden ist, sondern daran, ob sie die Einheit und Einzigkeit Gottes, der Menschheit und der Wirklichkeit angemessen zu würdigen vermag. Denn insbesondere das Verhältnis der Einheit zur Differenz und die damit verbundene Würdigung menschlicher Freiheit und Individualität scheint mir eigene theoretische Denkanstrengungen zu erfordern, die bei Esack noch nicht in allen Details gelungen sind. Von daher scheint es mir äußerst bedeutsam zu sein, Khorchides Theologie der Barmherzigkeit und Esacks Theologie der Gerechtigkeit nicht gegeneinander auszuspielen, sondern jeweils in ihren Stärken fruchtbar zu machen und durch ihre Ausrichtung am Prinzip des *Tauhid* zu orientieren.²⁵

Kann man eine islamische Theologie der Barmherzigkeit, wie Mouhanad Khorchide sie entwickelt, noch gut christlich einhegen, merkt man angesichts der kantigen und anstößigen Betonung der Gerechtigkeit Gottes in der Befreiungstheologie Farid Esacks, wie gerade die hier oft verstörende Verschiedenheit des islamischen Einheitsdenkens herausfordert. Ebenso wie der biblische Monotheismus ist auch der koranische ein Mono-

²⁴ Vgl. dazu meinen Beitrag Vollendungsgewissheit und Gewalt. In: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus von Stosch (Hg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 105-116.

²⁵ Vgl. den in dieser Richtung wegweisenden Beitrag von Muna Tatari, Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer Positionsbestimmung, Diss. Paderborn 2013 (bisher unveröffentlicht).

theismus, der Gott als Störenfried in eine Gesellschaftsordnung einführt, in der Wohlstand durch das Leid der Marginalisierten erkaufte wird. Damit erscheint die christliche Kritik am islamischen Monotheismus noch einmal in einem neuen Licht. Das eigentlich richtige und wichtige trinitätstheologische Beharren auf der Differenz im Gottesgedanken²⁶ kann auch dazu führen, den kämpferisch-widerständigen Grundimpuls des Monotheismus stillzustellen und so die humanisierende Kraft von Religion zu verkürzen. Sicher muss das nicht geschehen, und ich meine nach wie vor, dass die Trinitätstheologie schon allein auf spekulativer Ebene so viele Vorteile bietet, dass man auch aus argumentativer Hinsicht als Christ auf keinen Fall auf sie verzichten darf. Aber nichtsdestotrotz muss ich bekennen, dass mir die Befreiungstheologie Farid Esacks nachhaltiger als entsprechende christliche Ansätze die Bedeutung des Monotheismus für humanisierende und emanzipatorische Prozesse in unserer Gesellschaft vor Augen geführt hat.²⁷ Von daher scheint mir das kompromisslose und oftmals allzu schroffe Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes, auf dem Juden und Muslime bis heute beharren, gerade in einer Zeit, die immer offener mit dem Polytheismus liebäugelt²⁸, auch für Christen von bleibender Bedeutung zu sein.

2: Die Schönheit und der Schrecken Gottes²⁹

Gerade wenn man die Einheit und Einzigkeit Gottes und das spannungsreiche Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtig-

²⁶ Vgl. Muna Tatar / Klaus von Stosch (Hg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn u.a. 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 7).

²⁷ Vgl. meine entsprechende Replik auf die bekannten Vorwürfe Jan Assmanns in *Vollendungsgewissheit und Gewalt*. In: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus von Stosch (Hg.), *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 105-116.

²⁸ Vgl. nur Odo Marquard, *Lob des Polytheismus: über Monomythie und Polymythie*, Berlin-New York 1979.

²⁹ Dieses Kapitel übernimmt einige Passagen aus meinem Beitrag *Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani*. In: Michael Hofmann / Klaus von Stosch (Hg.), *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 4), 267-278.

keit in ihm so sehr betont, fragt sich, wie dieser eine Gott mich erreichen und zu mir sprechen kann, wie er mich für sich einnehmen und mich zum liebenden Vertrauen einladen kann. Lange Zeit war für mich die hier Antwort gebende muslimische Rede von Offenbarung besonders unverständlich. Ich konnte und kann nicht verstehen, dass ein Engel einem Propheten bestimmte Mitteilungen macht und der auf diese Weise ein Wissen erhält, das sonst niemand besitzt.

a: Die Schönheit Gottes

An dieser Stelle hat mir die Dissertation des Kölner Islamwissenschaftlers und Schriftstellers Navid Kermani eine hochinteressante, für mich persönlich völlig unerwartete Antwort gegeben, indem sie die Bedeutung der ästhetischen Seite des Korans betont. Ästhetisch meint hierbei ganz im Sinne der umfassenden Bedeutung des Wortes *aisthesis* bei Baumgarten und Kant jede Form von sinnlicher Wahrnehmung³⁰ und verdeutlicht somit, dass der Koran mehr anspricht als den Verstand.

Kermani verweist darauf, dass die Idee der ästhetischen Besonderheit des Korans erst im Laufe der Überlieferung entstanden ist, dass aber spätestens seit dem 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung der Glaube zu den identitätsstiftenden Elementen der muslimischen Gemeinden gehört, dass es niemand geschafft hat, dem Koran etwas Schöneres, Besseres und Hinreißenderes entgegenzusetzen.³¹ Jedenfalls ist es auffällig, dass von keinem anderen Text der Geschichte derart viele und in der geschilderten Intensität extreme Zeugnisse seiner Rezeption bekannt sind.³² Hinzu kommt, dass der

³⁰ Vgl. Navid Kermani, Appelliert Gott an den Verstand? Eine Randbemerkung zum koranischen Begriff *aq/* und seiner Paretschen Übersetzung. In: Lutz Edzard / Christian Szyska (Hg.), *Encounters of Words and Texts*. FS S. Wild, Hildesheim-Zürich-New York 1997 (Arabistische Texte und Studien; 10), 43-66, hier 56f.

³¹ Vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön*. Das ästhetische Erleben des Koran, München 1999, 19. Die nachfolgenden Überlegungen sind eng angelehnt an den Schluss von Klaus von Stosch, *Wahrheit und Methode*. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens Heiliger Schriften. In: Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Bülent Ucar (Hg.), "Nahe ist dir das Wort ..." Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010 (Theologisches Forum Christentum – Islam), 244-260.

³² Vgl. Kermani, *Gott ist schön*, 73.

Normwandel, der durch den Koran auf einem gewaltigen geographischen Gebiet in einem umfassenden, gerade auch die Dimension der Sprache und der ästhetischen Normen einschließenden Sinn verursacht wurde, ... singulär [ist]. Er ist, wie Bernard Lewis einmal bemerkte, das eigentliche Wunder der arabischen Expansion.³³

Der Koran ist den Arabern „der sprachliche Himmel auf Erden“; in ihm ist die Menschheitsutopie von der vollkommenen Sprache verwirklicht.³⁴

Zur Logik dieser Art der Begründungsstrategie gehört nicht nur, dass

die Araber den Koran aufgrund seiner stilistischen Vollkommenheit als göttliches Werk anerkannt haben, sondern auch, daß diese Araber das Dichtervolk schlechthin und gerade sie es waren, welche das Sprachwunder eingestehen mußten, dasjenige Volk also, das die Kunst der Beredsamkeit über alles schätzte und nur durch ein sprachliches Wunder überzeugt werden konnte³⁵.

Vielleicht könnte man insofern die Eigenart der muslimischen Offenbarung in einem personal-dialogischen Verhältnis Gottes zu Muhammad und seinem Volk sehen. Gott teilt sich den Muslimen in einer ästhetisch vermittelten Weise mit, weil er von diesem Volk gerade so verstanden zu werden hofft. Wenn Gott nicht blinden Gehorsam, sondern verstehende Anerkennung will, muss er einem an dieser Stelle empfänglichen Volk auf ästhetische Weise begeben.

Denn – so zumindest die These von Navid Kermani – das religiöse Erkennen ist im Islam ästhetisch vermittelt „als ein Schauer erregendes, Gänsehaut verursachendes Hören einer

³³ Ebd., 113.

³⁴ Ebd., 165. Entsprechend sei es auffällig, dass schon in früheren Zeiten die Holprigkeit der Sprache zu den ersten Mängeln gehörte, welche man theologischen Gegnern und insbesondere sogenannten Ketzern vorzuhalten pflegte (vgl. ebd., 117), während es in der christlichen Tradition ungleich stärker auf die Wahrheit des Logos und nicht auf seine Ästhetik ankommt. Nicht umsonst gilt die Sprachgelehrsamkeit als wichtigster Zweig der Wissenschaften in der arabischen Welt (vgl. ebd.), während sie im Westen keine vergleichbare Rolle einnimmt.

³⁵ Ebd., 23.

als schön bezeichneten Rede, ... eine/ Schönheitserfahrung³⁶. Wie genau diese ästhetische Besonderheit zu fassen ist, ist natürlich ohne Kenntnisse des Arabischen unmöglich. Al-Gurğani würde sagen, dass die Besonderheit eben in der Struktur der Verse, in der sinnvollen Verknüpfung von Wortzeichen zur Übermittlung einer Intention liege, dass alles eben einfach genau an seinem Platz sei. Vers für Vers gebe es kein Wort, das angemessener oder passender ersetzt werden könnte.³⁷

Auch wenn wir in diesem Zusammenhang solche Behauptungen nicht prüfen können, so bieten sie doch Anknüpfungsmöglichkeiten für eine historisch-kritische Bearbeitung der muslimischen Offenbarungsbehauptung, die durchaus in ähnlicher Stoßrichtung verlaufen könnte wie die entsprechenden Bewährungen der Gottessohnschaft Jesu. Sollte ein solcher primär ästhetisch begründeter Geltungsaufweis möglich sein, wäre es möglich, den muslimischen Offenbarungsanspruch mit Mitteln der Vernunft zu verantworten, ohne ihn in ein Konkurrenzverhältnis zum Christentum zu setzen. Die bei dieser Überlegung behauptete besondere ästhetische Qualität des Korans scheint mir jedenfalls bei dessen Rezitation auch für Menschen, die nicht des Arabischen mächtig sind, unmittelbar nachvollziehbar zu sein, und sie kann auch einen Zugang zum islamischen Offenbarungsverständnis bieten. Offenbar kann man den Koran so verstehen, dass in ihm und durch ihn die Schönheit Gottes erfahrbare Wirklichkeit wird. Gott erweist sich als „der Freund bzw. der Vertraute der Gläubigen“ (Q 3:68), der „das Innere der Herzen“ (Q 35:38) kennt, indem er sich von seiner schönsten Seite zeigt. Von eben dieser Schönheit werden Muslime berührt, die die Rezitation des Koran hören, und diese Schönheit war es wohl schon, die Muhammad selbst verzaubert hat, als ihm die Worte des Koran zufielen. Ich stelle ihn mir dabei wie einen Dichter vor, der auf einmal spürt, wie nicht mehr er schreibt, sondern sich die kreative Energie, aus der er ein Werk heraus hervorbringt, verselbständigt. Ähnlich wie manchen alt-

³⁶ Ebd., 25f.

³⁷ Vgl. ebd., 256.

testamentlichen Propheten wird ihm auf einmal eine Botschaft deutlich, die er auch in ihrer ästhetischen Gestalt nicht durch eigene Kraft hervorbringt, sondern die sich ihm zuschickt. Und diese Botschaft hat neben ihrer inhaltlichen Überzeugungskraft offensichtlich einen ästhetischen Reiz, den zumindest westliche Christen in der Bibel nicht suchen. Während Gottes Wort im Koran also insbesondere im Klang der Rezitation des Koran Schönheitereignis wird, ist Gottes Wort in Jesus von Nazaret eine personale Anrede, die sich in der Vielfalt personaler Zeugnisse in der Bibel widerspiegelt.

Natürlich darf die Unterscheidung zwischen einer ästhetischen Gegebenheitsweise der Offenbarung im Koran und einer personalen im Christentum nicht dazu führen, die jeweiligen Religionen auf diese ihre primären Gegebenheitsweisen festzulegen. Auch im Christentum spielen ästhetische Vermittlungsfiguren eine große Rolle, und es wäre eine eigene Untersuchung wert, warum diese Art der Vermittlung gerade in den orthodoxen Kirchen so ausgeprägt ist und gerade in den Kirchen der Reformation so sehr vernachlässigt wird bzw. so stark in die Musik ausgewandert ist. Ebenso ist gerade der Blick auf die Gestalt Christi ein wichtiges ästhetisches Ereignis, das allerdings eher in der Weise des Sehens als des Hörens beheimatet ist. Umgekehrt stellt auch der Koran kognitiv-propositionale Ansprüche, die nicht in das ästhetische Hörerlebnis aufgelöst werden dürfen, sondern gerade in ihm erst angemessen erfasst werden. Genauso wie die Gestalt Christi erst vor dem Hintergrund seiner Geschichte und der personalen Begegnung mit ihm richtig erfasst wird. Und auch für das Verstehen des Korans hat die personale Vermittlung in der Sunna des Propheten entscheidende Bedeutung. Eben diese Überlappungen könnten ein entscheidender Grund dafür sein, warum sich Christentum und Islam so sehr in einer Konkurrenzsituation wahrnehmen.

Es kann also nicht darum gehen, im Islam eine rein ästhetische Weise der Offenbarung zu sehen und diese von einer rein personal-leiblich-sakramentalen Gegebenheitsweise im Christentum abzusetzen. Verzichtet man auf solche einseitigen Pau-

schalurteile, scheint mir für das interreligiöse Gespräch dennoch die Wahrnehmung hilfreich zu sein, dass der Modus der Offenbarung im Islam offensichtlich in erster Linie im Hören zugänglich ist und dabei nicht ohne ästhetische Elemente auskommt. Schon Muhammad selbst bekommt kein Schriftstück ausgehändigt, sondern hört die Offenbarung vom Erzengel Gabriel.³⁸ Bis heute ist der Koran ein Vortragstext und gewissermaßen die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes. „Gott spricht, wenn der Koran rezitiert wird, sein Wort kann man genaunommen nicht lesen, man kann es nur hören.“³⁹ Entsprechend ist im Islam nicht das Darstellen und Berühren, sondern das Hören im Mittelpunkt des liturgischen Vollzuges: Sein zentraler Kult ist „das Hören oder Aufsagen der göttlichen Rede, die *ṣalāt*, das täglich drei- bis fünfmalige Ritualgebet“⁴⁰. Das Erleben der Nähe Gottes scheint im Islam durch die Begegnung mit seinem Wort vermittelt zu sein, so dass das Hören des Korans als sakramentale Handlung verstanden werden kann.⁴¹

Selbst rationalistische muslimische Theologen geben zu, dass Gott in der Rezitation so zu einem spricht wie zu Mose auf dem Berg Sinai⁴², und selbst die Gegner der ästhetischen Unnachahmlichkeit des Koran nehmen den Koran als Literaturdenkmal sehr ernst⁴³ – so wie auch von Nichtchristen Jesus wegen seiner Menschlichkeit bewundert wird. Die Rede von der Unnachahmlichkeit des Korans (*iğaz*) ist zwar eine apologetische Theorie, die in den Theologenstuben geboren wurde, aber erzeugt wurde sie von den Koranrezitatoren und ihren Zuhörern⁴⁴, und entsprechend kann sie auch historisch-kritisch befragt werden.

³⁸ Vgl. ebd. 172.

³⁹ Ebd., 173; vgl. ebd.189: „Unmöglich sei es, zitiert Lamyā' al-Faruqī einen Azhar-Absolventen, den Koran bloß zu lesen. Eine korrekte Wiedergabe der Worte und Phrasen erzwingt eine musikalische Ausgestaltung.“

⁴⁰ Ebd., 217.

⁴¹ Vgl. ebd., 218.

⁴² Vgl. ebd., 222.

⁴³ Vgl. ebd., 304.

⁴⁴ Ebd., 313.

Das Verstehen und die Erkenntnis des Korans braucht also unbedingt „die akustische, damit die sinnliche Wahrnehmung, denn der Koran übt seine Wirkung unabhängig vom Willen und den intellektuellen Voraussetzungen des Hörenden aus – sofern Gott das will“⁴⁵. Es geht beim Verstehen des Korans also immer auch um die Aufnahme der künstlerischen Struktur des Textes.⁴⁶ Das bedeutet gerade nicht, dass man die Vernunft bei der Rezeption des Korans Kermani zufolge ausschalten darf. Glaube ist für ihn kein blinder Sprung, sondern geschieht aufgrund von nachvollziehbaren Argumenten. Doch diese Argumente gründen zumindest auch im sinnlichen Erkennen der Schönheit Gottes⁴⁷; sie rekurren also auf Wahrnehmung.

Appelliert Gott an den Verstand? ... ja, auch. ... Aber es ist eben nicht nur der Verstand, mit dem der Mensch die Zeichen erkennen kann, und es ist auch nicht das moderne, auf der Polarität von Sinnlichkeit und Verstand beruhende Verstand-Konzept, das im Koran vorliegt ... Der Mensch wird beständig aufgefordert, seine Erkenntnisorgane inklusive der Herzenswahrnehmung einzusetzen, um das Offensichtliche zu sehen.⁴⁸

So spannend und vielversprechend der Versuch Kermanis ist, den Offenbarungsglauben in der *Aisthesis* zu begründen und die Erkenntnis Gottes als Herzenswahrnehmung zu verstehen, so fragwürdig ist es doch zugleich, wie man bei diesem Konzept mit den sinnlichen Erfahrungen des Schmerzes und der Abwesenheit Gottes in dieser Welt umgehen soll. Die Abgründe der Leidensgeschichte dieser Welt lassen gerade bei einem solchen ästhetischen Zugang zum Offenbarungsglauben die Frage dringlich werden, wie Leidens- und Heilserfahrungen, Schrecken und Schönheit Gottes zusammengedacht werden können. Genau diese Frage ist es, die Kermani in seiner Habilitationsschrift beschäftigt.

⁴⁵ Kermani, Appelliert Gott an den Verstand?, 55.

⁴⁶ Vgl. ebd., 56.

⁴⁷ Vgl. ebd., 60.

⁴⁸ Ebd., 61f.

b: Der Schrecken Gottes

Interessant ist, dass Kermani dabei keinen spekulativen Vermittlungsversuch in der Tradition argumentativer Theodizee unternimmt, sondern eher nach einer praktisch-authentischen Vermittlung von Leidenserfahrung und Gottesglaube sucht, wie sie etwa im Anschluss an das Buch Ijob immer wieder in der neueren jüdischen und christlichen Theologiegeschichte unternommen wurde. Unter Berufung auf den praktischen Kant wird in dieser Tradition der Versuch einer doktrinalen Theodizee entschieden zurückgewiesen und für ein klagend-anklagendes Vor-Gott-Bringen des Leidens plädiert.⁴⁹ Interessanterweise findet Kermani einen bisher wenig beachteten Strang dieses Denkens in der mittelalterlichen persisch-mystischen Literatur und entfaltet konsequent das wegweisende denkerische Potenzial, das in diesem Ansatz enthalten ist.

Die von ihm rezipierte Grundidee der praktisch-authentischen Theodizee besteht darin, Gottes Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit dieser Welt einzufordern, also – kantisch gesprochen – die Wirklichkeit Gottes und damit seine authentische Selbstrechtfertigung zu postulieren, ohne sie doktrinal vorwegzunehmen.⁵⁰ Zu diesem Postulat gehört notwendig der Protest gegen das Leiden, der sich im Hadern mit Gott und in der Anklage Gottes äußert. Auch wenn das Hadern mit Gott in der islamischen genauso wie in der christlichen Orthodoxie weitgehend verpönt ist, zeigt sich in der von Kermani zitierten islamischen mystischen Literatur ebenso wie im Buch Ijob ein Weg des Haderns mit Gott, das aus der Hingabe ihm gegenüber gespeist wird und das die hier geforderte postulatorische Gottesrede begleiten kann. Das bedeutendste Zeugnis dieses Haderns ist „Das Buch der Leiden“ des persischen mystischen Dichters Attar (1145-1221). Es „lehrt, dass die Wege, auf denen

⁴⁹ Vgl. Klaus von Stosch, *Theodizee*, Paderborn u.a. 2013 (UTB: Grundwissen Theologie), 112-123.

⁵⁰ Vgl. Immanuel Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*. In: Walter Sparr, *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem*, München 1980 (Theologische Bücherei; 60), 50-59.

mit Gott gehadert wird, auch mitten durch die islamische Frömmigkeit verlaufen können.⁵¹

Kermani ist sich völlig darüber im Klaren, dass die Haltung der Anklage und des Haderns von der islamischen Tradition bisher immer sehr skeptisch betrachtet worden ist. Besonders augenfällig wird dies bei der koranischen Schilderung Ijobs, der – ähnlich wie in der biblischen Rahmenerzählung, aber anders als in den Dialogteilen des biblischen Buches – zwar als klagend, aber eben nicht als anklagend dargestellt wird. Ijob wird im Koran als bußfertiger Dulder stilisiert (Sure 21,83; 38,44). Und auch sonst gilt: „Der Koran lässt keine Form der klagenden oder gar Gott anklagenden Frömmigkeit gelten.“⁵² Statt hieraus Rückschlüsse über *den* Islam zu ziehen, macht Kermani auf die oft übersehene Tatsache aufmerksam, dass der Koran von seinem Selbstverständnis her gar keinen Raum für die anklagend-hadernde Seite des Menschen haben kann. „Beklagen können sich die Menschen im Koran schon deshalb nicht über Gott, weil es dem Textkonzept nach Gott selbst ist, der im Koran in erster Person spricht.“⁵³ Wie sollte Ijob sich aber bei Gott beschweren, wenn nicht er, sondern Gott spricht?

Kermani zufolge darf man also aus der Gegebenheitsweise der Offenbarung nicht Rückschlüsse auf ihr Wesen oder gar das Wesen Gottes ziehen, und er ermutigt so zu einer neuen Aneignung bisher verdrängter Bestandteile der islamischen Tradition. Die von Atheisten immer wieder geforderte Haltung des Protestes gegenüber dem Leiden wird bei ihm deshalb nicht widerlegt, sondern noch einmal überbietend übernommen, aber in den Dialog mit Gott integriert und damit mit der theistischen Perspektive verbunden. Es sind gerade die Gläubigen, die fragen, warum sich Gott wie ein Verfolger verhält und sie ins Elend führt.⁵⁴ Es sind gerade die Frömmsten, die Gott nicht aus

⁵¹ Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, 209.

⁵² Ebd., 165.

⁵³ Ebd., 166.

⁵⁴ „Bitter hat Er den Glauben mir heute gemacht, / Was erst wird Er morgen mir tun?“ (38/3,341)

seiner Verantwortung für die Schöpfung entlassen wollen und die darauf beharren, dass er machtvoll das Schicksal der Entrechteten wenden möge. Bei aller Sehnsucht nach Gott und bei aller Annahme auch noch so schlimmer Schicksalsschläge bleibt dennoch um des Anderen willen die Anklage und Nachfrage; „in ihrer Verzweiflung sind sie religiöser als die Gläubigen, die Gott preisen, aber vor den realen Verhältnissen Seiner Schöpfung die Augen verschließen.“⁵⁵

Der von Navid Kermani aufgezeigte und in Teilen der islamischen Mystik beschrittene Weg der Bejahung Gottes im Modus des Protestes eröffnet eine oft übersehene Antwortmöglichkeit auf die Kritik des Protestatheismus. Dies kann die argumentative Auseinandersetzung um das Theodizeeproblem mit den Mitteln der theoretischen Vernunft nicht ersetzen. Natürlich muss ich zunächst einmal mit den Mitteln der theoretischen Vernunft zeigen, wieso es nicht unvernünftig ist, an einen guten und allmächtigen Gott angesichts des Leidens zu glauben – eine Aufgabenstellung, die Kermani aus seiner korrektivistischen Perspektive heraus ignoriert, für die es aber durchaus Anknüpfungspunkte in der islamischen Tradition gibt.⁵⁶ Wenn nun aber gegen diese Argumentation moralische Bedenken geltend gemacht werden, kann man mit Attar, Ijob, Kant und Kermani den Modus der Gottesrede ändern und alle menschliche Gottesrede in einen postulatorischen Modus setzen. Gott selbst kann im Koran bzw. in Christus auch im Indikativ sprechen und uns direkt seine Barmherzigkeit und Liebe zusagen. Aber wir können hierauf nicht glaubend und liebend antworten, ohne klagend und hadernd das geschundene Gesicht dieser Welt vor Gott zu

„Es sind die Narren, die Spinnerten, die Idioten, die im ‚Buch der Leiden‘ am lautesten rufen, was die meisten Gläubigen nicht einmal zu denken wagen: dass Gott Böses in Schilde führt. Ob er Gott kenne wird ein Narr gefragt. ‚Wie sollte ich ihn nicht kennen! Durch ihn bin ich doch ins Elend geraten.‘ (27/9, 251f.)“ (jeweils zit. n. ebd., 181)

⁵⁵ Ebd., 212.

⁵⁶ Vgl. zur Reichweite der Free Will Defense bei dieser Aufgabe und zu ihrer möglichen Verzahnung mit dem Anliegen der praktisch-authentischen Theodizee Klaus von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt*, Freiburg-Basel-Wien 2006, sowie ders., *Theodizee*, Paderborn u.a. 2013.

bringen. Wir müssen deshalb alle theoretische Rede von Gott unterfassen durch den Modus des Postulats, so dass deutlich wird, dass wir das Leiden des Anderen nicht ideologisch verklären, sondern einfach nur die Solidarität mit ihm nicht aufzugeben bereit sind. Da nur Gottes Liebe stärker ist als der Tod, kann ich eben nicht ohne Gott kategorisch für den zu Tode Gemarterten eintreten und diesem Eintreten einen letzten Sinn zuschreiben. Und so können und dürfen wir uns das Postulat seiner Wirklichkeit auch vom Protestatheismus nicht ausreden lassen, ohne dass wir deshalb die berechtigten Intuitionen dieser Haltung ignorieren müssten.

Allerdings fragt sich natürlich, was den Menschen dazu bringen sollte, die Haltung des Glaubens mit der des Protestes zu verbinden, statt die Haltung des Protestes zu benutzen, um gegen den Gottesglauben zu argumentieren.

c: Revolte und Liebe

Kermani ist es wichtig, dass es hier nicht um blindes Engagement geht, sondern um ein Handeln aus einem sinnlichen Wahrnehmen der Wirklichkeit. Dabei ist diese Erfahrung der Wirklichkeit allerdings ganz offensichtlich bleibend ambivalent. Die Schönheit Gottes und sein Schrecken erscheinen Kermani für uns bedingte Wesen als untrennbar miteinander verbunden. Angesichts dieses Zwiespaltes zu glauben, und also im Schrecken den Blick für das Schöne nicht zu verlieren, vermag nach Kermani allein die Liebe. Das Besondere an Attars Attacken gegen Gott besteht darin, dass sie von jemandem artikuliert werden, der Gott verfallen ist: „Nur wer an den Höchsten glaubt, kann mit Steinen bis in den Himmel schmeißen.“⁵⁷ „Die über das übliche Maß lieben, wagen es den Gott einzufordern, wie

⁵⁷ Kermani, *Der Schrecken Gottes*, 172. Dass es sich bei Attar nicht nur um eine Außenseiterposition handelt, kann man daran sehen, dass in den schiitischen Bittgebeten von Imamen die Formulierung vorkommt, dass man „von Gott einzig und allein zu Gott flüchten kann“ – sogar am Jüngsten Gericht. Diese Formulierung erinnert sehr an den biblischen Ijob, der in seiner Verzweiflung an Gott, der Welt und seinem eigenen Schicksal sich auch nicht mehr anders zu helfen weiß, als durch Flucht zu Gott. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Fateme Rahmati.

Er sich selbst offenbart hat.⁵⁸ Gerade die Auflehnung gegen Gott wird so vielleicht als das intimste Moment des Glaubens überhaupt sichtbar⁵⁹; und sie erscheint als etwas, das untrennbar mit Liebe verbunden ist.

An dieser Stelle müsste man nun auf Kermanis literarische Schriften verweisen, weil diese immer wieder um die Frage kreisen, wie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Liebesverhältnis verstanden werden kann. In geradezu verstörender Dringlichkeit besteht Kermani darauf, dass Liebe nicht ohne Eros gedacht werden kann und dass die sinnliche Dimension der Liebe auch in der Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht ausfallen darf. Im Rückverweis auf Quellen aus dem Sufismus, aber auch im Rückgriff auf jüdische und christliche Quellen zitiert er Zeugnisse für die leiblich-sinnliche Komponente des göttlich-menschlichen Liebesverhältnisses. Gerade die Sprache sexualisierter Gewalt, die von liberalen Theologen und auch von mir normalerweise übergangen wird, beschäftigt ihn. Gott wird von ihm als enttäuschter Liebhaber geschildert, den es nicht kalt lässt, wenn sein Werben um die menschliche Liebe unerfüllt bleibt. Literarisch pointiert treibt er diesen Gedanken etwa in „Du sollst“ auf die Spitze⁶⁰ und deutet das gesamte Gott-Welt-Verhältnis von dem Gedanken eifersüchtiger, erotischer Liebe her. Seine Sprache und seine Theaterinszenierungen wirken dabei mitunter selbst vergewaltigend und lassen kein bloßes Zuschauen zu. Wenn ich Kermani richtig verstehe, macht er damit darauf aufmerksam, wie ambivalent menschliche Liebe und das Zeugnis von Liebe unter Geschöpfen bleibt und dass sie zugleich rückhaltloses, bedingungsloses Engagement verlangt. Er nimmt gewissermaßen die theologische Rede von Gottes Liebe ernst und legt den Finger in die Wunden ihrer Schattenseite. Er testet sie auf ihre Belastbarkeit, indem er sie einseitig von ihren im herrschenden Diskurs verschwiegenen Seiten her liest. Dabei zeichnet sich keine Lösung, keine klare

⁵⁸ Ebd., 213.

⁵⁹ Vgl. ebd., 211.

⁶⁰ Navid Kermani, *Du sollst*, Zürich 2005.

Trennung, kein Frieden ab. Vielmehr geht es Kermani um Verwicklung, um Auseinandersetzung, um Sehnsucht, in einem Wort um Leben.

So sehr Kermani gerne Widersprüche namhaft macht und verschwiegene Seiten theologischer Rede in den Fokus unserer Aufmerksamkeit rückt, so wenig neigt er dazu, einfach jede Äußerung religiösen Lebens zu glorifizieren. Einer breiteren Öffentlichkeit wurde dies zuletzt bewusst, als Kermani sich in einem viel diskutierten Beitrag für die Neue Züricher Zeitung gegen die Leidensmystik in der Schia und im Christentum wendet. Diese Äußerung ist insofern wichtig, als man manche Passagen aus seiner Habilitation ohne diese Klarstellung in einer leidensmystischen Tradition lesen und kreuzestheologisch vereinnahmen könnte. Von daher ist Kermanis kleiner Text „Warum hast du uns verlassen?“ gerade vor dem Hintergrund seiner sonstigen theologischen Schriften hochinteressant.

Aufschlussreich ist er aber auch angesichts der Tatsache, dass der Koran oft so verstanden wird, als müssten Muslime das historische Faktum der Kreuzigung leugnen. Kermani wendet sich nicht gegen das Faktum der Kreuzigung, sondern gegen ihre exzessive, leidensverherrlichende Zelebrierung, wie sie in manchen Kreisen des Christentums immer noch betrieben wird – man denke nur an Mel Gibsons Film über die Passion Christi. Inspiriert durch Guido Renis Altarbild «Kreuzigung» aus dem Jahr 1637/38 in der Basilika San Lorenzo in Lucina in Rom stellt er dieser Leidensverherrlichung folgende Deutung gegenüber:

Und nun sass ich vor dem Altarbild Guido Renis in der Kirche San Lorenzo in Lucina und fand den Anblick so berückend, so voller Segen, dass ich am liebsten nicht mehr aufgestanden wäre. Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur: man –, ich könnte an ein Kreuz glauben. ... Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will,

um Gott zu entlasten, Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?⁶¹

Jesus wird damit nicht mehr als Superleider stilisiert, auf dem die eigenen verquerten Phantasien abgeladen werden können, sondern gerade die Menschlichkeit Jesu ist es, die Kermani Verbundenheit mit ihm ermöglicht. Seine Stellvertretung wird nicht als Ersetzung des Menschen missverstanden⁶², sondern als Ermöglichung, selbst am Gott-Welt-Verhältnis mit all seiner Ambivalenz teilzuhaben. Im Anblick Jesu eröffnet sich Kermani, dass er in seiner eigenen Leidensgeschichte nicht alleine ist und wie der Schrei von Golgotha in die von ihm so ausführlich charakterisierte Tradition praktisch-authentischer Theodizee hineingehört.

Natürlich holt Kermanis Aussage nicht alles ein, was christlichen Glauben an das Kreuz ausmacht. Kermani ist und bleibt Muslim und gerade das macht seinen Würdigungsversuch ja auch so wertvoll. Seine Gedanken stellen einen bemerkenswerten Versuch der Anerkennung des christlichen Grundanliegens dar, der mit einer im Kern nachvollziehbaren Kritik verbunden wird. Es ist mehr als schade, dass dieses ermutigende Gesprächsangebot Kermanis von christlicher Seite von vielen brüsk als „religionskulturelle Entgleisung“⁶³ zurückgewiesen wurde. Am meisten gestört hat die Kritiker Kermanis dabei offensichtlich, dass sich Kermani überhaupt mit in die Deutung des Kreuzes einmischte.⁶⁴ Wenn Kermani darauf aufmerksam macht, dass „das intellektuelle Niveau, auf dem innerhalb der zentralen religiösen Autorität der sunnitischen Muslime über Religion nachgedacht wird, ... von den meisten evangelischen

⁶¹ Navid Kermani, Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? In: Neue Züricher Zeitung 14.03.09.

⁶² Vgl. zur Abgrenzung des Begriffs der Stellvertretung von dem der Ersetzung Karl-Heinz Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991 (Sammlung Horizonte. Neue Folge; 29), 20.

⁶³ Vgl. etwa mit besonders wenig Fingerspitzengefühl Jan Heiner Tück, Religionskulturelle Grenzüberschreitung. Navid Kermani und das Kreuz. Nachtrag zu einer Kontroverse. In: IkaZ 38 (2009) 220-233.

⁶⁴ Vgl. ebd., 225f.

Dorfgemeinden in der Schweiz übertroffen⁶⁵ wird, freut man sich über seine selbstkritische und pointierte Ausdrucksweise. Wenn er aber tatsächlich in ein intellektuell anspruchsvolles Gespräch mit Christen einsteigen will und dabei auch in provozierender Weise den christlichen Glauben hinterfragt, ist es mit der Liebe schnell zu Ende, und man muss sich am Ende fragen, wie viel Schweizer Dorfgemeinde auch im vermeintlich intellektuellen Diskurs der christlichen Theologie übrig geblieben ist. Was ist daran so schwer, sich von einem Muslim ideologiekritisch zugespitzte Nachfragen zur Kreuzesfrömmigkeit stellen zu lassen? Wie lange dauert es noch, bis Christen und Muslime sich wechselseitig so auch in ihrer Theologie ernst nehmen, dass sie dem jeweils anderen zutrauen, etwas Belangvolles zu dem je eigenen Glauben zu sagen zu haben?

Auch wenn das in der akademischen Theologie noch etwas dauern dürfte, freue ich mich, dass aufgrund von Grenzgängern wie Navid Kermani heute schon ein wechselseitig fruchtbares Gespräch zwischen Muslimen und Christen möglich ist. In diesem Kapitel habe ich versucht anzudeuten, in welche Richtungen mich Kermani hier inspiriert und wie mir so die muslimische Tradition helfen kann, die Schönheit und den Schrecken Gottes, gewissermaßen das *fascinosum et tremendum* auch und gerade in seiner Liebe, neu zu entdecken und dabei auch ein neues Gespür für die Abgründigkeit des Liebesgedankens zu bekommen. Ich will dabei nicht behaupten, dass sich diese Aspekte nicht auch in der christlichen Theologie finden ließen. Und doch ist es so, dass der Islam vielleicht die Majestät Gottes genauso noch einmal wacher bezeugt wie die Einheit Gottes, so dass sich christliche Theologie in beiderlei Hinsicht von islamischer Theologie bereichern lassen kann. Wie nahe sich beide Religionen dabei oft in der Wahrnehmung der Liebe Gottes kommen, bezeugen zahlreiche Gebetstexte und Gedichte muslimischer Mystiker, wie der nachfolgende von Rabi'a al-

⁶⁵ Navid Kermani, Blinde Zerstörungswut und falsche Illusionen. Warum fast alle Argumente gegenüber islamistischer Gewalt versagen – ein Kommentar der anderen. In: DER STANDARD, Printausgabe, 20.9.2006, 3

'Adawiyya aus dem 8. Jahrhundert, der genauso auch von einem mittelalterlichen christlichen Mystiker stammen könnte.

„Du bist mein Atem,
 Meine Hoffnung,
 Mein Gefährte,
 Meine Sehnsucht,
 Mein ganzer Reichtum.
 Ohne Dich – mein Leben, meine Liebe –
 Hätte ich nie diese unendlichen Länder durchwandert ...
 Überall suche ich Deine Liebe – Dann plötzlich
 erfüllt sie mich.
 O Herr meines Herzens,
 Strahlendes Auge der Sehnsucht in meiner Brust,
 Nie werde ich von Dir frei sein,
 Solange ich lebe.
 Sei Du zufrieden mit mir, Geliebter,
 Dann bin auch ich zufrieden.“⁶⁶

3: Die Wiederentdeckung der guten Lebensweisung Gottes

Ein Seelsorger eines christlich-jüdisch-muslimischen Jugendcamps erzählte mir einmal, dass es für die christlichen Jugendlichen in diesem Camp äußerst schwer war, im gemeinsamen Gespräch deutlich zu machen, worin eigentlich ihre Identität als Christen besteht. Während es muslimische und jüdische Jugendliche leicht hatten, ihre Identität an dem Einhalten bestimmter Regeln festzumachen, ist es für Christen oft schwer, ihre Identität zu zeigen. Die muslimische Stilisierung der eigenen Identität ist dabei deshalb besonders attraktiv, weil sie spürbar ästhetischen Gesetzen gehorcht und dadurch einem Grundbedürfnis unserer Zeit entgegenkommt. Zumindest eröffnet sich ein interessanter Zugang zur Scharia, wenn man sie in erster Linie nicht als Erfüllung moralischer Anforderungen versteht, sondern als ästhetisch stilisierte Antwort auf die Schönheit Gottes. Diese Schönheit Gottes begegnet dem Menschen aus islamischer Sicht – wie unter 2. ausgeführt – in der arabi-

⁶⁶ Zit. n. Reza Aslan, Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart, Bonn 2006 233f.

schen Rezitation des Korans, und die Erfüllung der Scharia kann als Versuch verstanden werden, auf diese Schönheit zu antworten. Die Tatsache, dass Muslime auch heute kein Schweinefleisch essen und so merkwürdige Fastengewohnheiten einhalten, kann man besser verstehen, wenn man nicht einen ethischen Sinn in ihnen sucht, sondern wenn man sie als die liebende Antwort des Menschen auf die Barmherzigkeit Gottes sieht. Indem der Muslim die Gebote der Scharia befolgt, schafft er Raum für Gott in seinem Alltag, antwortet auf seine Schönheit durch seine Liebe und wählt eine ästhetische Stilisierung als Ausdrucksform, um die eigene Liebe zu zeigen – so zumindest erklärte mir einmal ein befreundeter Muslim den Sinn der Scharia.

Wenn ich diese Erklärung in Vorträgen zitiere, regt sich mitunter Widerspruch, weil viele nicht so sehr mit dem Islam vertraute Mitbürger und Mitbürgerinnen Angst bekommen, sobald sie das Wort „Scharia“ hören. Nicht selten werde ich dann kritisiert, weil ich die angeblich „blutige Scharia“ verharmlose. Offenbar denken viele bei diesem Wort immer noch an Steinigungen von Homosexuellen oder an das Abhacken von Händen. Angesichts der oft polemischen medialen Verwendung des Wortes „Scharia“ ist es daher wichtig, sich an seine ursprüngliche Bedeutung zu erinnern. So hielt etwa der sicher nicht allzu liberale Vordenker eines europäischen Islams Tariq Ramadan in einem Vortrag, den er an der Universität Paderborn gehalten hat, völlig zu Recht fest:

Die eigentliche Bedeutung von *šarī'a* ist ‚Weg zur Quelle bzw. Weg zum Glauben‘. Nach muslimischer Überzeugung hat Gott jeder religiösen Gemeinschaft und jedem Propheten in der Geschichte eine bestimmte Art zu leben und bestimmte Prinzipien gegeben. *Šarī'a* heißt in diesem Sinn also, dass Gott einen Weg aufgezeigt hat, gläubig zu sein und gläubig zu handeln. ... Natürlich muss das Gesetz befolgt werden, aber immer unter der Bedingung, dass das Ziel, das erreicht werden soll, verstanden wird. Wenn nämlich das Gesetz einfach wörtlich umgesetzt wird, kann es zu einer Diskrepanz zwischen der wörtli-

chen Umsetzung und eigentlichen Zielen des Gesetzes kommen; die Ziele werden dann letztlich verfehlt.⁶⁷

In der Scharia kommt es also darauf an, einen Weg zur Quelle des Glaubens zu finden, indem Rechtsbestimmungen so gewendet werden, dass sie auf diesem Weg weiterhelfen. Zur richtigen Formulierung und zur Auslegung der Rechtsbestimmungen braucht es also die Bestimmung von Zielen bzw. Grundprinzipien der Scharia. Üblicherweise wird von muslimischer Seite an dieser Stelle auf die sog. *Maqāṣit as-Šarī'a*, also auf die Ziele der Scharia, verwiesen, wie sie bereits der mittelalterliche Theologe *al-Ġunainī* im elften Jahrhundert herausgearbeitet hat. Dabei handelt es sich um den Schutz der Religion bzw. der Religionsfreiheit, der Würde des Menschen bzw. seines Personseins, der Vernunft, der Familie und des Eigentums.⁶⁸ Alle diese Grundprinzipien sind immer gemeinsam im Blick zu behalten, wenn man auf dem Weg zur Quelle vorankommen will. Man kann sich vorstellen, dass es für liberale Muslime einfach absurd ist, an dieser Stelle anzunehmen, dass die Verstümmelung des Körperteils eines Verbrechers ein legitimer Schritt auf dem Weg zur Quelle sein kann. Umgekehrt ist auch klar, dass die Grundprinzipien so vage und in ihrer genauen Auslegung umstritten sind, dass es auch erschreckende Auslegungen der Scharia gibt. Allerdings scheinen mir diese angesichts des Ziels der Scharia, zu mehr Gerechtigkeit beizutragen und sich auf den Weg zum allbarmherzigen Gott zu machen, offenkundig irrational zu sein, so dass ich ihnen hier nicht näher nachgehe.

Stattdessen möchte ich mich auf Elemente der Scharia fokussieren, die so gut wie jeder Muslim akzeptieren würde. Üblicherweise werden zumindest die fünf Säulen des Islams auch als Eckpfeiler der Scharia angesehen, also das regelmäßige,

⁶⁷ Tariq Ramadan, *Šarī'a* und die Werte der Aufklärung. Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Islam und den emanzipatorischen Potenzialen der Moderne. In: Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Hg.), *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie*, Paderborn u.a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 2), 85-96.

⁶⁸ Vgl. ebd., 88.

fünfmalige Ritualgebet, das Glaubensbekenntnis, das Fasten, die Wallfahrt und die Armenabgabe. Wenigstens drei dieser Säulen will ich hier herausgreifen, weil sie mir besonders aufschlussreich für das islamisch-christliche Gespräch zu sein scheinen: das Beten, Fasten und Pilgern.

Fünfmal beten Muslime in ihrem Ritualgebet, dem sog. *ṣalāt*, in genau vorgeschriebenen Formen zu Gott. Auch viele Christen beten mehrmals täglich zu Gott, aber zumindest heute im Westen tun sie es meistens alleine. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil versucht hat, die Praxis des Stundengebets in den Gemeinden wiederzubeleben, muss man zugeben, dass von diesem Wunsch bei den meisten Gläubigen sehr wenig angekommen ist. Viele Christen beten also nur noch gemeinsam, wenn sie sonntags in die Kirche gehen, wobei auch das nicht mehr selbstverständlich ist. Gar nicht selten geht sogar das Beten ganz im Alltag von Christen verloren, so dass das fünfmalige Gebet der Muslime irritiert und herausfordert.

Schaut man auf die Entstehungszeit des Korans, so scheint das Ritualgebet aus jüdischen oder christlichen Gottesdiensten hervorgegangen zu sein oder sich zumindest im Dialog mit ihnen entwickelt zu haben.⁶⁹ Auch wenn man sich mit den Liturgien orientalischer Kirchen beschäftigt, merkt man, dass die Form des muslimischen Ritualgebets mit vielem verwandt ist, was auch in christlichen Kirchen praktiziert wurde und wird. Warum auch sollte man sich aus christlicher Sicht nicht mit dem ganzen Körper im Gebet bewegen und dabei die Gemeinschaft der Mitbetenden an sich herankommen lassen? Ich muss zugeben, dass ich meine muslimischen Kolleginnen und Kollegen manchmal um die Selbstverständlichkeit des gemeinsamen Gebets beneide. Immer wieder habe ich Anläufe in meiner Gemeinde gemacht, das Stundengebet wieder einzuführen, aber nie wirklich Anklang gefunden. Auch das Bedürfnis, mich vor Gott hinzuwerfen und so auch körperlich meine Hingabe zu zeigen, ist mir nicht fremd. Und doch gibt es für Laien in den

⁶⁹ Vgl. A. Neuwirth, a.a.O., 393.

westlichen Liturgien des Christentums keinen Ort, um diese Hingabe gemeinsam zu zeigen.

Umgekehrt bedeutet die im Christentum errungene Freiheit vom gemeinsamen Pflichtgebet auch eine enorme Freisetzung. Ich kann als Christ eben beten, wann und wie ich will. Niemand hindert mich in klösterlichen Gemeinschaften ein gemeinsames rituelles Gebet zu pflegen. Geistliche Gemeinschaften, das Gebet in der Familie oder eben das Gebet alleine stehen Christen offen. Nun ist es natürlich auch bei Muslimen so, dass sie nicht nur im Ritualgebet beten, sondern auch individuell. Aber durch die religiöse Pflicht zum Ritualgebet ergibt sich doch eine charakteristische Verschiebung der Frömmigkeit, die Vor- und Nachteile hat. Einerseits kann so religiöse Identität stabilisiert und die Gottesbeziehung kultiviert werden. Andererseits besteht die Gefahr, dass das Ritual Individualität und kreative Lebendigkeit in der Gottesbeziehung erstickt.

Ähnlich ist es mit dem Fasten. Ich weiß noch, wie sehr mich das Fasten während des Fastenmonats Ramadan fasziniert hat, als ich als junger Mensch erstmals in Marokko war. Einen ganzen Tag trotz der Hitze des Tages nichts zu trinken und zu essen erfordert eine enorme Willensanstrengung, und über den ethischen Sinn oder Unsinn dieser Anstrengung ist viel geschrieben worden. Ich will aber auch hier insbesondere die ästhetische, gruppenkonstituierende Bedeutung des Fastens in den Vordergrund stellen. Wenn man einmal erlebt hat, was es bedeutet, wenn ein ganzes Land dem Abend förmlich entgegen schmachtet, versteht man vielleicht, was ich meine. Allen Menschen sieht man schon an den Lippen an, dass sie fasten und dass sie warten. Die gemeinsame Sehnsucht verbindet und schweiß zusammen. Selbst mein sonst nicht sehr religiöser muslimischer Schwager macht immer den Ramadan mit, weil er es sich als Chef einer Nähfabrik nicht vorstellen kann, vor seine Näherinnen zu treten, ohne ihr Leid zu teilen. Abends wartet dann die Belohnung. Selten habe ich so gerne gegessen, wie nach dem Halten eines Ramadantages. Wenn man die Schale der Harirasuppe oder die Dattel in der Hand hält und der Stim-

me des Vorbeters lauscht, der das Ende des Fastens bekannt gibt, spürt man in ungeheurer Intensität, wie einen religiöse Gemeinschaft tragen kann. Aus katholischer Sicht möchte ich hier fast von einem eucharistischen Moment sprechen und muss zugeben, dass das Fasten in dieser in Gemeinschaft gelebten Weise ungeheuer sinn- und identitätsstiftend ist.

Natürlich fasten auch viele Christen, und natürlich gibt es auch im Christentum eine Fastenzeit. Aber jeder und jede tut dies anders. Ein beliebtes Gesprächsthema vor der christlichen Fastenzeit besteht etwa darin, sich gegenseitig zu fragen, wie man fastet. Die eine verzichtet aufs Fernsehen, der andere auf den Alkohol, die dritte aufs Rauchen, der vierte auf Fleisch und der Fünfte auf alles vier. Manch einer macht auch ein Heilfasten in einer Gruppe. Und gar nicht wenige halten Fasten für überflüssig oder fasten außerhalb der Fastenzeit, wenn es besser in ihren individuellen Lebensrhythmus passt. Jedenfalls wird niemand behaupten können, dass alle Christen hier etwas gemeinsam tun. Auch hier bedeutet diese Individualisierung des Fastens einen enormen Freiheitsgewinn und doch zugleich den Verlust eines Identitätsstabilisators.

Mein letztes Beispiel soll die Wallfahrt sein. Auch das wird im Christentum zur Zeit wiederentdeckt: Nicht erst seit Hape Kerkeling⁷⁰ gibt es einen wahren Boom um den Jakobsweg. Menschen entdecken wieder, was es heißt, mit einer religiösen Sehnsucht unterwegs zu sein und dabei Gemeinschaft zu erfahren. Gerade das Unterwegssein zu Fuß ist dabei etwas, das vielleicht auch Muslime neu lernen müssen. Überhaupt kann die Einfachheit, mit der viele Jakobspilger unterwegs sind, sicher für einige andere Formen der Wallfahrt beispielhaft sein. Allerdings ist die Schwäche dieser Wallfahrt das Ankommen. Viele pilgern ja deswegen auch gar nicht mehr so, dass sie überhaupt ankommen, zumal die letzten 100 Kilometer des Jakobswegs völlig überlaufen sind. Und wer doch einmal in Santiago di Compostella ankommt, ist so enttäuscht, dass er gleich

⁷⁰ Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München 152011.

nach *Finis terrae* weitergeht, um wenigstens im Naturerleben des Meers einen erhebenden Abschluss zu finden. Doch selbst wenn man am riesigen Weihrauchfass in der Kathedrale von Santiago und dem entsprechenden Festgottesdienst Freude hat, so gibt es im Christentum doch nichts, das sich mit den gigantischen Menschenversammlungen bei der alljährlichen Pilgerfahrt nach Mekka im zwölften Monat des muslimischen Kalenderjahres messen könnte. Insbesondere gibt es nicht diese akribischen Rituale, die die Zeit des Ankommens prägen und zum gemeinschaftlichen Erlebnis machen. Auch hier ist im Christentum wieder ein Zuwachs an Freiheit zu konstatieren, der erkaufte wird durch einen Mangel an Stabilität. Und auch hier kann man auf muslimischer Seite wieder ein Ereignis wahrnehmen, das seinen Zauber erst erschließt, wenn man es mit ästhetischen Kategorien an sich herankommen lässt.

Sicher kann man solche Grundvollzüge islamischen Lebens auch anders als ästhetisch deuten. Doch mit einem ethischen Zugriff kann man allenfalls begründen, dass man beten, fasten und pilgern sollte. Aber warum gerade fünf Mal am Tag, warum gerade von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang und warum ausgerechnet nach Mekka? Hier allein aus ethischer Perspektive eine Antwort geben zu wollen, erscheint mir ziemlich verwegen zu sein, so dass ich hier und auch an vielen anderen Stellen der Scharia eine ästhetische Interpretation für überzeugender halte.

Offenkundig vermag es die ästhetisch stilisierte Ausdrucksform im Islam, in einprägsamer Weise religiöse Identität zu konstituieren und zu stabilisieren, und nicht wenige Christen vermischen solche Ausdrucksformen. Eine solche ästhetische Interpretation ist dann umso überzeugender, wenn man auch die Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam primär ästhetisch begründet, wie dies neben Navid Kermani etwa auch Milad Karimi in letzter Zeit in prononcierter Weise tut.⁷¹ Die Schönheit

⁷¹ Vgl. Milad Karimi, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur'ān. In: Mouhanad Khorchide / Klaus von Stosch (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg-Basel-Wien 2012, 14-30.

der Koranrezitation ist ja tatsächlich so eindrucksvoll, dass die christliche Liturgie in diesem Punkt nur schwer mithalten kann. Offenbar haben unsere muslimischen Nachbarn hier einen Schatz in ihrer Tradition, den wir noch lange nicht genug würdigen.

Sollten wir Christen es nun den Muslimen nachtun und auch wieder mehr Regeln folgen, die für alle verbindlich sind? Sollten wir unseren Glauben wieder mehr ästhetisieren und unseren Glauben durch für alle verbindliche Rituale stabilisieren? Sollten wir vielleicht zur lateinischen Liturgie zurückkehren und wieder mehr Fixpunkte finden, an denen unsere Identität sichtbar wird? Sollte Kirche sich also als sichtbare Kontrastgesellschaft formen und sich klarer von der Gesellschaft unterscheiden? Dieser Weg scheint mir für die Identität des Christlichen nicht ungefährlich zu sein. Denn der hier zu Grunde liegende Unterschied von Christentum und Islam gründet in der Verschiedenheit der Gegebenheitsweisen der Offenbarung in Islam und Christentum. Während der Islam auf der Macht der Rezitation des Korans gründet, beruft sich das Christentum – etwas verkürzt und zugespitzt gesagt – auf die Ohnmacht des Kreuzes. Während der Islam die Schönheit Gottes zelebriert, konfrontiert uns das Christentum mit seiner Hässlichkeit und selbst gewählten Erniedrigung. Während der Islam den je größeren Gott ins Gedächtnis ruft, entdeckt das Christentum ihn in je größerer Schwäche und Kleinheit. Eine Offenbarungsgestalt, die in der Schwäche des Kreuzes gründet, verträgt sich nur schwer mit der kraftvollen Stilisierung einer Gruppenidentität. Vielmehr ruft sie in die persönliche Nachfolge. Natürlich kann auch der Ruf zur Nachfolge des Gottes in Knechtsgestalt dazu führen, ästhetische oder ethische Elemente einer sozialen Identität auszubilden. Und natürlich brauchen auch Christen eine Gruppenidentität und wollen unterscheidbar sein, so dass man die kraftvolle Ästhetisierung und die Ohnmacht des Kreuzes nicht gegeneinander ausspielen muss. Vielleicht können wir ja wirklich viel von unseren muslimischen Nachbarn lernen und uns über ihren Schatz freuen. Aber wir sollten ihn bei aller Anerkennung auch

nicht kopieren wollen, weil die bleibende Verletzlichkeit der eigenen Identität christlich unaufgebbar sein dürfte.

Die Scharia kann also genauso wie die starke Betonung der Einheit und Schönheit Gottes im Islam etwas sein, das Christen fasziniert und bereichert. Sie können sich davon auch herausfordern lassen, ihren eigenen Glaubensvollzug an wichtigen Punkten zu korrigieren, indem beispielsweise Rituale oder die Sinnlichkeit der Liebe wieder ernster genommen werden oder indem bestimmten spekulativen Höhenflügen der Trinitätstheologie Schranken aufgezeigt werden. Aber Christen werden trotzdem gerade in dieser Bereicherung die eigene Identität stärker entdecken können, die eben nicht in einer Annäherung an den Islam oder einer Verbrüderung aller Religionen besteht, sondern in der Nachfolge des in Jesus Christus in seiner Menschenfreundlichkeit berührbar gewordenen Gottes. Christliche Identität muss sich also im letzten immer dadurch bewähren, dass Christinnen und Christen die Mensch gewordene, allen gleichermaßen geltende Liebe Gottes erfahrbare Wirklichkeit werden lassen. Und Liebe – das wissen wir alle – ist immer verwundbar und kann auf sehr verschiedene Weise spürbar werden, so dass die im Christentum entstandene, ungeheure und manchmal überfordernde und mitunter einsam machende Freisetzung des Individuums sicher nicht ohne Identitätsverlust zurückgenommen werden kann.

Umgekehrt wird es spannend sein, wie der Islam in unserer Kultur mit Phänomenen wie der Individualisierung und der Schwäche der Vernunft umgeht und ob auch er sich von dem Spezifikum christlicher Theologie bereichern lassen kann und lassen will. Die Antwort hierauf kann nur die Zukunft geben. Aber die Erfahrungen, die wir als gemeinsam voneinander und miteinander lernende Muslime und Christen am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn machen, ist hier mehr als ermutigend.

Über den Autor

Klaus von Stosch, geboren am 15.9.1971 in Köln, ist verheiratet und hat zwei Kinder. Er studierte von 1991-1997 Katholische Theologie, Philosophie und Volkswirtschaft in Bonn und Fribourg/ Schweiz. Nach seinem Diplom in Katholischer Theologie 1997 erfolgte die Promotion im Fach Dogmatik an der Universität Bonn im Jahr 2001 und die Habilitation in Fundamentaltheologie im Jahr 2005 an der Universität Münster.

Von 1997-2007 war er Wiss. Mitarbeiter und Assistent an der Universität zu Köln und anschließend dort Lehrstuhlvertreter für Systematische Theologie, bis er im Jahr 2008 zum Professor für Katholische Theologie (Systematische Theologie) und ihre Didaktik an der Universität Paderborn ernannt wurde. Er war Heisenbergstipendiat und für einige Jahre Mitglied und Sprecher des Jungen Kollegs der Akademie der Wissenschaften von Nordrhein Westfalen. Zu Forschungs- und Lehraufenthalten war er in den vergangenen Jahren wiederholte Male in Jerusalem und Qom/ Iran sowie im Jahr 2009 an der Harvard Divinity School. Seit 2009 ist er Vorsitzender des von ihm mitgegründeten Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn.

Monographien

- Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7)
 Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt, Freiburg-Basel-Wien 2006
 Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u.a. 2006 (UTB); 2. verb. Aufl. 2009
 Offenbarung, Paderborn u.a. 2010 (UTB: Grundwissen Theologie)
 Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6)
 Theodizee, Paderborn u.a. 2013 (UTB: Grundwissen Theologie).

Auswahl an Büchern und Artikeln zum Islam

- Hamideh Mohagheghi / Klaus von Stosch (Hg.), Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie, Paderborn u.a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 2)
 Mouhanad Khorchide / Klaus von Stosch (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg 2012
 Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Unge-schaffenheit und Präexistenz des Korans. In: ZKTh 129 (2007) 53-74