

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Muna Tatari / Klaus Von Stosch (eds.), *Gott und Befreiung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Befreiung und Kontextualität. Anmerkungen zum befreiungstheologischen Konzept von Farid Esack

in: Muna Tatari / Klaus Von Stosch (eds.), *Gott und Befreiung*. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, pp. 43–54

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie 5)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657773176_004

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Muna Tatari / Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Gott und Befreiung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Befreiung und Kontextualität. Anmerkungen zum befreiungstheologischen Konzept von Farid Esack

in: Muna Tatari / Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Gott und Befreiung*. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, S. 43–54

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie 5)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657773176_004

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Befreiung und Kontextualität

Anmerkungen zum befreiungstheologischen Konzept von Farid Esack

Klaus von Stosch/ Paderborn

Die Geschichte der Einladung durch die ehemalige amerikanische Außenministerin, die den Beitrag von Farid Esack im vorliegenden Sammelband eröffnet, war eine der ersten Geschichten, die ich von ihm erzählt bekam, als ich ihm im Jahr 2010 an der Universität Paderborn begegnete. Immer wieder habe ich mich seither gefragt, wie ich wohl auf einen solchen Anruf reagiert hätte. Würde ich nicht auch mit Condoleezza Rice essen gehen wollen, weil ich als Christ eigentlich jedem Menschen mit der Unbedingtheit der Liebe Gottes begegnen möchte? Und würde mich hier nicht auch die Möglichkeit der politischen Einflussnahme reizen? Bin ich also einer der liberalen Theologen, die Esack zu Recht dafür kritisiert, dass man ihrer Theologie viel zu wenig von der Parteilichkeit für die Marginalisierten anmerkt, die sowohl die biblische als auch die koranische Tradition kennzeichnet? Voll Bewunderung hörte ich bei unseren Begegnungen, mit welcher Kraft und mit welchem Engagement sich Esack im Kampf gegen das Apartheidregime eingesetzt hatte. Ich merkte, wie viele meiner Vorurteile zusammen fielen, wenn er mir erzählte, wie er als erster Gleichstellungsbeauftragter der Regierung Mandela dafür eintrat, dass das freie Südafrika sich gegen jede Form des Sexismus stellte. Gerade in seiner Verweigerung gegenüber der westlichen Etikettierung und Vereinnahmung als progressiver Muslim erwies er sich als progressiver Theologe, von dem ich viel lernte und lerne.

Zugleich bleiben einige Zweifel daran, wie es gelingen kann, seine Überlegungen für unseren westlichen Kontext fruchtbar zu machen. Diese Zweifel hängen eng mit der Frage zusammen, wie weit ein befreiungstheologisches Theoriedesign im westlichen Kontext zu tragen vermag. Ich will meine Fragen im Kontext von drei Problemkreisen bedenken, die mir für eine Auseinandersetzung mit Esacks Denken zentral zu sein scheinen.

1. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis

Ähnlich wie Gustavo Gutiérrez geht auch Farid Esack davon aus, dass eine befreiende und emanzipatorische Praxis die Voraussetzung für jede (befreiungs)theologische Theoriebildung ist. Ein Befreiungstheologe bzw. eine Befreiungstheologin sollte also nie nur Akademikerin sein, sondern von der befreienden Praxis mit den Marginalisierten her ihre Theologie entwickeln. Die Praxis gilt ihr als primäre Quelle des Wissens, und Theologie folgt aus dieser Praxis. Dabei geht es um eine Praxis mit einem freisetzenden und partizipato-

rischen Charakter, die sich auf die Seite der Marginalisierten stellt und deren Kampf um Befreiung theologisch reflektiert und vorantreibt.¹ Theologie muss deshalb diesem Konzept zufolge mit denen zusammen entwickelt werden, die an den Rand gedrängt werden. Sie entsteht also aus der Solidarität mit den Unterdrückten heraus, wie es Esack im dritten Kapitel seines Beitrags für diesen Band herausarbeitet. „Theologie für die Marginalisierten ist das Produkt einer Reflexion, die aus einer Praxis der Befreiung folgt.“ (QLP 85) Es braucht also in Esacks Denken eine befreiende Praxis, um authentisch Theologie treiben zu können.

Auch bei dem peruanischen Nestor der Befreiungstheologie Gustavo Gutiérrez wird die Theologie gespeist aus dem Alltag und dem Leben des Volkes. Theologie ist hier nicht möglich ohne Einsatz für die Armen: „Was Befreiungstheologie will, ist, zu verstehen geben, dass sich keiner ohne beständigen Einsatz an der Seite der Armen, die ja im Reich Gottes den Vortritt haben, auf die Botschaft des Christentum beziehen kann.“² Theologie ohne befreiende Praxis der Nächstenliebe erscheint hier also als unmöglich – genauso wie umgekehrt die Praxis der Befreiung auf die Interpretation von der Wirklichkeit umfassender Befreiung hindrängt, die wir Gott nennen. „Orthopraxis und Orthodoxie fordern sich gegenseitig; die eine ohne die andere wäre nichts.“³ Denn die Wahrheit des Christlichen werde nur durch die Praxis verständlich. Die Grundbegriffe des Christentums brauchen – so das Credo von Gutiérrez – eine konkrete Einbettung in eine freisetzende Praxis, weil sie sonst blutleer und missbrauchsanfällig bleiben. Denn „Frieden, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit sind zwischenmenschliche Wirklichkeiten und nicht nur innere Haltungen.“⁴ D.h. die zentralen Schlüsselbegriffe der Theologie erschließen sich in ihrer Bedeutung erst richtig, wenn sie eingebettet sind, in einer ihnen entsprechenden Praxisform.

Nimmt man diesen Primat der Praxis ernst, dann wird man mit Farid Esack auch darauf beharren, dass die Marginalisierten beim Verstehen der Heiligen Schriften in einer hermeneutisch privilegierten Rolle sind, weil sie eben in genau der Praxis leben, die dem Verstehen der Schrift dienlich ist – zumindest dann, wenn diese Praxis auf die eigene Befreiung abzielt. Auf der anderen Seite können Personen, die an Marginalisierungsprozessen anderer teilhaben, kaum die eigentliche Botschaft des Korans verstehen.⁵ Erst die Teilhabe an

¹ Vgl. FARID ESACK, *Qur'an, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, Oxford 1997, 83 (künftig abgekürzt im Fließtext als QLP).

² GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors u. einem neuen Vorwort v. J.B. Metz*, Mainz ¹⁰1992, 40.

³ Ebd., 41.

⁴ Ebd., 230.

⁵ Vgl. QLP 256: “This means that the marginalized and oppressed are hermeneutically privileged; they are favoured to arrive at a more correct understanding of the text, because the author identifies with them. The inverse of this is also true: those who are active participants in the socio-economic structures of oppression, even if they regard themselves as believers, are

der Praxis der Befreiung der an den Rand Gedrängten helfe zum richtigen Verständnis des Korans und der Mitmenschen.⁶ Theologie ohne Einbettung in eine befreiende Praxis führe also in die Irre.

Bei aller Sympathie, die ich für solche Gedanken hege, muss ich zugeben, dass sie mich mit einigen Fragen und Zweifeln zurücklassen. Ich sehe ein, dass Glaube eine Praxis ist und würde Esack auch gerne zustimmen, dass Glaube ohne Praxis undenkbar ist. Entsprechend darf auch keine gute Theologie die religiöse Praxis außen vor lassen. Theologie muss wesentlich auch Reflexion auf die Praxis des Glaubens sein und sich von ihr inspirieren lassen. Aber muss sie deswegen wirklich an der Praxis teilhaben, die sie beschreibt? Kann ich nur dann glaubwürdig und verständlich für die Befreiung der an den Rand Gedrängten optieren, wenn ich selbst deren Existenzform teile? Esack ist an dieser Stelle vorsichtig, zumal er ja auch selbst in seinem Beitrag in diesem Band darauf reflektiert, nicht an den Rändern seiner Gesellschaft zu leben. Auch wenn Esack an dieser Stelle also nicht so apodiktisch formuliert wie manche lateinamerikanische Befreiungstheologen, so scheint er doch der Meinung zu sein, dass gerade seine Verortung im Süden für das theologische Engagement für die Marginalisierten wichtig ist. So drängt sich die Frage auf, ob man als weißer Mann im Norden, der noch dazu das üppige Gehalt eines Universitätsprofessors bezieht, überhaupt glaubwürdig Theologie treiben kann. Muss man also an der Existenzform der Marginalisierten teilhaben, um Theologie zu treiben oder sich zumindest ihren Befreiungskampf zu Eigen mache? Eine solche Position, die ich wohlgemerkt Esack gar nicht in dieser Härte unterstellen möchte, die gleichwohl aber immer wieder in der Theologie der Befreiung vertreten wird, würde die Theologie an vielen zentralen Schaltstellen in Aporien führen. Wie sollte interreligiöses Gespräch möglich sein, wenn man religiöse Grundoptionen erst dann verstehen kann, wenn man sie in der eigenen Praxis teilt? Welchen Sinn könnte Apologetik oder Fundamentaltheologie haben, wenn die nicht solidarisch mit den Armen lebende atheistische Gesprächspartnerin sowieso keine Chance hat, mich zu verstehen? Wie sollte Theologie eine hochdifferenzierte Form der Gelehrsamkeit ausbilden, die sich auch noch einmal in ein kritisch-nachfragendes Verhältnis zur Praxis des Glaubens setzen kann und setzen muss, wenn die Eintrittskarte in diesen Beruf das Leben mit den Armen darstellt oder zumindest eine Teilhabe an ihrem Diskurs? Ich kann doch auch eine Praxis des Glaubens und ebenso eine Praxis (oder einen Diskurs) der Befreiung beschreiben, an der ich nicht teilhabe, sondern die ich lediglich deskriptiv zu verstehen versuche. Auch wenn es richtig ist, dass Begriffe wie Liebe oder Befreiung erst im Rückgriff auf eine

excluded from this privilege. ...; it is simply to insist this is the only meaningful reading of a text coming from a God who is concerned with justice for all humankind.”

⁶ Vgl. QLP 257: “The South African experience taught the progressive Islamist that liberative praxis in solidarity with the oppressed is the initial act of understanding the Qur’an. The fact that all of the oppressed did not share their religious commitment, furthermore, meant that this solidarity was also the initial act of ‘understanding’ the religious Other.”

bestimmte Praxis eine klare Bedeutung erhalten, genügt es doch theologisch solche Praxis klar zu bezeichnen, ohne dass die Theologie Teil von ihr sein müsste.

Andernfalls bleibt nicht viel von der Wissenschaftlichkeit der Theologie übrig. Die Qualität und Wissenschaftlichkeit der Theologen wäre dann abhängig von ihrer Frömmigkeit und ihrem sittlichen Eifer.⁷ Ihr Denken würde ständig durch ihre Praxis geprüft und erst von ihr her verständlich. Umgekehrt würde die Möglichkeit entfallen, dass sich kritisches Nachdenken noch einmal der Praxis des Glaubens gegenüberstellen kann, um deren zentrale Optionen zu überprüfen.⁸ Ist die gewählte Praxis wirklich eine emanzipatorische und freisetzende Handlungsform? Und kann man die Wahrheit des Glaubens wirklich immer in pragmatischen Kontexten verifizieren? Gibt es nicht auch Wahrheiten, die einfach festgehalten werden müssen, weil theologisch die Wirklichkeit gewürdigt werden muss, ohne dass sie sich in einer Praxisform artikulieren müssen? Wie wird man überhaupt auf die verwegene Idee kommen können, Aussagen über das Unbedingte in den Handlungen bedingter Menschen adäquat darstellen zu können? Sicher wird man bei vielen theologischen Themen darauf bestehen können, dass sie zentral auch in menschliche Praxis eingebettet sind. Aber gibt es nicht auch Diskussionen um die Konsistenz und Kohärenz von Attributen Gottes, die keine unmittelbare Auswirkung auf die Praxis haben und dennoch um der Widerspruchsfreiheit des Glaubens willen geführt werden müssen?

Wenn Befreiungstheologie bei solchen Fragen mit Verweis auf die Traditionslinie des praktischen Kant jedes eigenständige theoretische Nachdenken über Gott zurückweist, nimmt sie die dialektische Wechselbeziehung von Theorie und Praxis nicht ernst genug, die eben nicht nur eine Rückwirkung der Praxis auf die Theorie, sondern auch eine umgekehrte Stoßrichtung kennt. Bei allem Verständnis dafür, dass es in der Tat nicht nur darauf ankommt, die Welt neu zu interpretieren, sondern sie wirklich zu verändern, wird man doch zugeben müssen, dass auch eine neue Sichtweise auf die Welt Praxis formen und verändern kann. Es gibt eben nicht nur die Beispiele großartiger Theologen, die aus ihrer befreienden, politischen Praxis heraus Theologie treiben, sondern auch Beispiele von Theologen wie Karl Rahner, die emanzipatorische und befreiende Prozesse einfach nur durch ihr Nachdenken anstoßen. Man sollte daher aufpassen, dass die Verständigung auf eine partizipatorische und emanzipatorische Theologie nicht zu einer latent totalitären Überprüfung der Frömmigkeitspraxis und politischen Ausrichtung von Theologinnen und Theologen führt, die in Christentum und Islam eigentlich niemand wollen kann.

⁷ Dies scheint mir nicht die Position von Esack selbst zu sein, der ganz offensichtlich kein Frömmeler oder Moralist ist. Dennoch fragt sich, ob sein Denken nicht eine Schlagseite hat, die eine solche Ausgestaltung der Theologie zur Folge haben kann.

⁸ Esack bietet mit seiner Rede von einem Zirkel zwischen Theorie und Praxis (vgl. QLP 11) selbst einen Ansatzpunkt für eine eigenständige Profilierung der Theorie, ohne jedoch im Einzelnen zu erläutern, wie diese in seiner Gesamtkonzeption gedacht werden kann.

Dennoch liegt in Esacks Herangehensweise eine tiefe Wahrheit. Auch wenn man vor einer Pragmatisierung des Wahrheitsbegriffs nur warnen kann, wird man ihm zugeben dürfen, dass Bedeutung immer neu erhandelt werden muss und immer im Fluss ist. Die Bedeutung der Worte ist in der Tat nie ein für alle Mal festgesetzt, und so gibt es in der Tat auch keine Möglichkeit, die Geschichtlichkeit und Relativität der eigenen Position zu überwinden.⁹ Nur Gott selbst, nicht unser Zeugnis von ihm ist absolut, weil unser Zeugnis sich immer in missverständlichen Zeichen vollzieht. Von daher hat Esack Recht, wenn er gegen falsche Sicherheiten in der eigenen Überzeugung eintritt und betont, dass jede Theologie, auch die Theologie der Befreiung immer auf dem Weg und immer im Entstehen ist. Im Blick auf die immer neue Erhandlung von Bedeutung erscheint auch die Wahrheit als zu realisierender Weg, bei dem wir nie schon angekommen sind.¹⁰ Zudem sind der Islam und das Christentum immer in gewisser Weise im Werden (2.b), und Befreiung und Emanzipation sind längst nicht am Ende (2.c).¹¹ Man kann Esack nur beipflichten: „Glaube an die ewige Bedeutsamkeit des Korans ist nicht dasselbe wie Glaube an einen raum- und zeitlosen Text.“ (QLP 49) In der Tat kann man die Unbedingtheit religiöser Geltungsansprüche weiter ernst nehmen, wenn man nur zugibt, dass ihre Artikulationsweisen je neu erhandelt werden müssen. An dieser Stelle ist die Bezugnahme auf religiöse Praxis in der Tat unverzichtbar. Und in der Tat ist in dieser Hinsicht Theorie immer auch durch Praxis kontaminiert.¹² Aber die Bezugnahme auf Praxis kann rein reflexiv geschehen und setzt nicht voraus, dass der Theologe oder die Theologin selbst Teil befreiender Praxis wird. Denn letztlich ist echte Befreiung immer auch ein unverfügbares Geschenk Gottes, und man kann schlecht etwas Unverfügbares zur Voraussetzung einer akademischen Praxis machen.¹³

2. Zur Kontextualität von Theologie

⁹ Vgl. QLP 76. Interessanterweise beruft sich Esack zur Begründung dieses Gedankens allerdings auch nicht auf befreiungstheologische Gewährsleute, sondern auf David Tracy, der in seiner Theologie viele Elemente liberaler Theologie aufnimmt und zeigt, wie wenig berechtigt es ist, liberale Theologie und Befreiungstheologie gegeneinander auszuspielen. Vgl. zum hier verwendeten Begriff liberaler Theologie auch den Beitrag von Anne Weber in diesem Band.

¹⁰ Vgl. Abschnitt 2.1 in Esacks Beitrag in diesem Band. Auf die Abschnitte dieses Aufsatzes beziehen sich auch die nächsten Ziffern in den Klammern im Fließtext.

¹¹ Selbst der Koran wird im Übrigen fortschreitend offenbart (vgl. QLP 60).

¹² Vgl. KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 174f.

¹³ Vgl. die ähnlich gelagerten Bedenken von Christiane TIETZ, *Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie*. In: REINHOLD BERNHARDT/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 7), 315-338, 324, gegen die methodische Forderung mancher komparativer Theologen, sich von der Religion des anderen affizieren zu lassen.

Esack macht also ebenso wie David Tracy zu Recht darauf aufmerksam, dass die Bedeutung religiöser Überzeugungen immer im Fluss ist und von einer bestimmten Sprachspielpraxis abhängt. Damit rückt er ein zweites Prinzip seiner Theologie in den Vordergrund, dem ich ebenfalls bis zu einem bestimmten Punkt voll zustimmen kann: das Prinzip der Kontextualität der Theologie. Esack macht immer wieder darauf aufmerksam, dass der Zugang zum Koran kontextuell sein muss (vgl. QLP 49) – eine Einsicht, die in der islamischen Theologie schulübergreifend akzeptiert werde (vgl. QLP 54). Esack spitzt diesen Grundgedanken so zu, dass er von einer Deutungsbedürftigkeit des Textes spricht und für den Koran wie für jeden Text festhält: Ohne Kontext ist dieser Text wertlos (QLP 63).

Gegenstand der Theologie sei deshalb nicht nur Gott, sondern auch der Mensch, der von diesem Gott Zeugnis ablegt und dabei den jeweiligen soziopolitischen Kontext mitbedenkt, in dem er sein Zeugnis artikuliert.¹⁴ Von daher kann ich Esack nur zustimmen, wenn er sich gegen jede Essentialisierung des Islams wendet und darauf besteht, dass es unterschiedliche Zugänge zum Koran gibt.¹⁵ Liberale tendieren nämlich genauso wie Fundamentalisten dazu, *den* Islam präsentieren zu wollen und erheben damit den gleichen, letztlich totalitären Alleinvertretungsanspruch. Statt also dem anderen *den* Islam abzusprechen, gelte es genau nachzufragen, welche Form von Islam vertreten wird und wie dieser Islam begründet wird. Mit Ali Shari'ati gelte es zu fragen, wessen Islam vertreten wird und wessen Lebensinteressen durch die jeweilige Koraninterpretation artikuliert werden.¹⁶ Erst dann wisse man, ob die Position der anderen zustimmungswürdig ist und wie hier von Gott geredet werde. Der theologische lasse sich eben nicht vom säkularen Diskurs trennen, sondern sei immer von ihm kontaminiert.¹⁷

Wie die liberale Theologie in der christlichen Tradition vollzieht Esack also eine anthroporelationale Wende in der Theologie, die die Bedürfnisse, Nöte und Erkenntnismöglichkeiten des Menschen in den Mittelpunkt des theologischen Denkens rückt. Zu Recht betont er, dass der Kontext immer entscheidend für die Interpretation des Textes und dass jede Festschreibung von Bedeutung einseitig ist. Ganz im Einklang mit der christlichen befreiungstheologischen Tradition geht Esack allerdings noch einen Schritt weiter, der nicht ganz so unproblematisch ist, wie es zunächst den Anschein hat.

Esack besteht darauf, dass der Ort der Befreiungstheologie immer die Peripherie ist. Immer wieder gelte es die Perspektive der Marginalisierten einzuneh-

¹⁴ Vgl. Abschnitt 2.4 im vorliegenden Text von Esack.

¹⁵ FARID ESACK, In Search of Progressive Islam Beyond 9/11. In: OMID SAFI (Hg.), *Progressive Muslims. On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford 2003, 84f., der hier und an anderen Stellen gerade liberalen Vertretern des Islams vorwirft, an dieser Stelle eine ganz unliberale Form von Wesensfestschreibung zu betreiben, um den Islam ganz in das eigene bürgerliche Weltbild einzupassen.

¹⁶ Vgl. ebd., 22; vgl. auch QLP 77.

¹⁷ Vgl. Abschnitt 3. des Aufsatzes von Esack in diesem Band.

men und in den theologischen Diskurs einzubringen. Die Lebensinteressen, die es zu artikulieren gelte, seien also die Interessen der Ausgegrenzten und an den Rand Gedrängten. Esack macht sich damit die vorrangige Option für die Armen zu Eigen, die in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie immer wieder im Anschluss an die Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla artikuliert worden ist.¹⁸ „Der Arme ist Gottes Liebling“ – so drückt Gustavo Gutiérrez es aus – „nicht weil er unbedingt moralisch oder religiös besser wäre als sonst jemand, sondern weil Gott Gott ist, weil er der ist, für den ‚die Letzten die Ersten‘ sind.“¹⁹ Diese steile offenbarungstheologische, um nicht zu sagen offenbarungspositivistische Begründung ist natürlich nicht besonders überzeugend, und die Frage ist, ob sie nicht auch bei Farid Esack in ihrer Weise wiederkehrt. Auch der Koran betont, wie beispielsweise Muna Tatari in diesem Band sehr überzeugend herausarbeitet, dass die Armen nicht immer die besseren Menschen sind. Wieso soll ich mich dann aber immer für ihre Interessen einsetzen und vor allem wieso sollte ich immer von ihnen her Theologie treiben? Wieso sollten sie mir helfen, ein angemesseneres Verstehen des Wortes Gottes zu gewinnen, wenn sie selber doch gar nicht bessere Menschen sind als ich? Wie begründet Esack eigentlich die Parteilichkeit seiner Interpretation und Rezeption des Korans zu Gunsten der Marginalisierten?

Bei der Bearbeitung dieser Fragen macht Esack zunächst einmal im Anschluss an Tracy deutlich, dass es eine unschuldige, neutrale Textdeutung nicht gibt.²⁰ Ja, das Streben nach Neutralität oder Objektivität erweist sich vor dieser Einsicht als Sünde²¹, weil es eben nur einen standpunktgebundenen Zugang zur Wirklichkeit geben kann. Es gebe also keine andere Wahl als einseitig an die Heiligen Texte heranzugehen. Diese Diagnose ist aber noch nicht geeignet zu begründen, warum man immer aus der Perspektive der Marginalisierten auf die Texte schauen soll. Wird hier nicht in gewisser Weise die hermeneutische Grundoption essentialisiert? Gibt es die Marginalisierten überhaupt in einer klar und allgemein zuschreibbaren Form? Was genau heißt es ihre Option einzunehmen?

Esack selbst sind diese Probleme sehr bewusst und er thematisiert sie auch in seinem Beitrag in diesem Band. In der Tat darf man die Marginalisierten nicht essentialisieren und muss sich immer bewusst sein, dass der Marginalisierte nicht in jeder Hinsicht marginalisiert ist. Der Schwarze, der tagsüber ausgebeutet wird, kann nachts seine Frau schlagen und damit vom Opfer zum Täter werden, lautet Esacks sehr einleuchtendes Beispiel. Hier gelte es befreiungstheologisch kontextsensibel zu bleiben und tagsüber für die Rechte des ausge-

¹⁸ Vgl. die Ausführungen von Stefan Silber in diesem Band sowie G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, 29f.

¹⁹ Vgl. ebd., 32.

²⁰ Vgl. QLP 75.

²¹ Vgl. QLP 106.

beuteten Schwarzen einzutreten und nachts gegen ihn Position zu beziehen und die Rechte seiner Frau zu verteidigen.

Nun ist die Wirklichkeit allerdings oft noch viel komplizierter als Esacks Beispiel suggeriert. Natürlich gibt es auch in unserer heutigen Welt noch klare Fronten und nicht umsonst hat Esack ja die Bush-Administration als Beispiel für ein System verwendet, das man in der Tat weitgehend mit Ausbeutung und Marginalisierung gleichsetzen kann. Aber schon wenn man auf Bushs Nachfolger Barack Obama schaut, wird es etwas schwieriger, mit klaren Trennlinien zu operieren. Mir scheint es jedenfalls fragwürdig zu sein, wenn man auch Obamas Arbeit schlicht mit imperialer Machtpolitik gleichsetzt und nicht wahrnimmt, wie schwierig es ist, die vorrangige Option für die Armen in Politik umzusetzen. Schaut man auf Esacks Parteinahme für die Palästinenser im gegenwärtigen Konflikt mit Israel, wird man auch hier fragen dürfen, ob hier die Karten so klar zu Ungunsten Israels verteilt sind, wie er das darstellt. Sicher muss man die gegenwärtige Politik Israels an vielen Stellen kritisieren. Aber umgekehrt darf man auch nicht blind dafür sein, dass auch Israel ein sehr leicht verwundbarer Akteur der Weltpolitik ist und eine einseitige Parteinahme für seine Gegner leicht zu seiner Auslöschung führen kann.

Esack ist durchaus offen für solche Fragen, ist aber nicht bereit, die typischen Relativierungen westlicher Theologie mitzumachen und besteht auf einer klaren Option zu Gunsten der Unterdrückten, die auf der mit ihnen geteilten Praxis gründet. Offenbar ist er an dieser Stelle optimistischer in der Frage, ob wir wirklich zureichend erkennen können, wer in welcher Weise unterdrückt wird und deswegen unsere Unterstützung verdient. Und sicher ist er durch den Kampf gegen das Apartheid-Regime auch darin geschult, engagiert für eine gute und gerechte Sache einzutreten. Dennoch bleibt bei mir ein dreifaches Unbehagen: Ist es nicht so, dass es sich die Befreiungstheologie in der Identifizierung der Armen und Unterdrückten oft zu leicht macht und zu leicht machen muss, um politisch handlungsfähig zu werden? Müsste Theologie aber nicht viel differenzierter auf die Wirklichkeit schauen und auch dem scheinbar Bösen noch einmal gerecht zu werden versuchen, da auch er weiterhin von Gottes unbedingter Liebe umworben wird? Ist Jesus nicht auch mit den Zöllnern essen gegangen und nicht nur mit den Aussätzigen, so dass ich von ihm lernen kann und lernen muss, dass auch der in Marginalisierungsmechanismen Verstrickte durch Gottes Liebe verwandelt werden kann – eine Liebe, die eben auch hier ohne Vor- und Nachbedingungen ergeht und damit nicht in ein politisches Handlungskalkül übersetzbar ist?

Mein zweites Unbehagen richtet sich auf die Frage, ob eine Theologie wissenschaftstheoretisch zu überzeugen vermag, die sich an die Existenz kontingenter Strukturen in der Welt bindet. Wie kann ich denn konsistent für die Entmarginalisierung der Marginalisierten eintreten, wenn ich hermeneutisch von ihnen abhängig bin, um die Heiligen Schriften richtig zu verstehen? Wenn Gott zu den Armen spricht und ich ihn nur verstehe, wenn ich mich mit dem Armen solidarisiere, müsste ich doch fürchten, dass ich Gott nicht mehr hören

kann, wenn es keine Armut mehr gibt. Kann ich mir dann wirklich die Rettung des Marginalisierten wünschen? Und was ist Gottes Botschaft für diese Welt, wenn die Befreiung aller vollzogen ist und es keine Armut mehr gibt? Sind Bibel und Koran dann erledigt und Gottes Vision für die Welt ist erfüllt? Geht es hier wirklich nur um ein gerechtes und liebevolles Miteinander der Menschen oder gibt es nicht auch noch einen Verheißungsüberschuss, der der Freiheit des Menschen auch dann noch etwas zu bieten vermag, wenn die Verhältnisse dieser Welt absolut gerecht sind? Sicher kann man diese Fragen erst einmal zurückstellen und der Befreiungstheologie angesichts des Zustands unserer Welt eine notwendige korrektivische Funktion zubilligen. Dennoch scheint es mir aus theologischer Redlichkeit geboten zu sein, die Befreiungstheologie als korrektivischen Gegenpol zur traditionellen Theologie zu kennzeichnen, der von dieser losgelöst ihre Plausibilität verliert und deshalb nicht den Kampf um eine liberale Aneignung traditioneller Theologie nicht ersetzen kann.

Schließlich möchte ich noch einmal die Frage aufwerfen, wie Esack seine spezielle hermeneutische Option für die Marginalisierten eigentlich begründet. An dieser Stelle scheint es mir hilfreich zu sein, seine Ausführungen zu den hermeneutischen Instrumenten seiner Theologie zu untersuchen, die er am Ende seines Aufsatzes kurz andeutet und die er in QLP ausführlicher entfaltet hat. Die hier von Esack vollbrachte, spezifisch muslimisch-theologische Begründungsleistung eigener hermeneutischer Kategorien der Theologie scheint mir im Übrigen der originellste und stärkste Beitrag seiner Theologie zu sein.

3. Hermeneutische Instrumente der Theologie

Esack identifiziert insgesamt fünf verschiedene hermeneutische Schlüsselkategorien seiner Theologie, wobei die beiden ersten – *Taqwa* und *Tauhid* – die theologische Brille entwickeln, die auch für die anderen entscheidend ist. Zugleich ist Esack trotz ihrer allgemeinen hermeneutischen Erschließungsfunktion wichtig, dass sie nur richtig verwendet werden, wenn der sozio-politische Kontext auch bei ihnen im Blick bleibt.

Kommen wir zur ersten dieser Kategorien, die Esack mit dem schwer zu übersetzenden Begriff *Taqwa* umschreibt. *Taqwa* meint so etwas wie ein Bewusstsein von Gottes Präsenz bzw. eine grundlegende Achtsamkeit gegenüber Gott. Muna Tatarı verweist zur Erklärung dieses Begriffs auf die Haltung, mit der man mit einem langen Gewand durch ein Dornengestrüpp gehen würde. So wie man sich hier voller Achtsamkeit für alle Facetten der Wirklichkeit vorantastet, so müsse man dem Leben gegenüber voller Aufmerksamkeit sein, um auf diese Weise den Weg zu einem rechten Sprechen von Gott zu finden. Dabei ist auch die innere Stimme, gewissermaßen das innere Gericht bzw. das

Gewissen von zentraler Bedeutung.²² Im Hinhorchen auf meine inneren Intuitionen und im behutsamen und achtsamen Wahrnehmen meiner Umgebung gilt es sich seinen Weg in die Rede Gottes zu bahnen.

Zentrales Prinzip dieser Rede von Gott ist dann die Beachtung seiner Einheit und Einzigkeit, also das Prinzip des *Tauhid*. Ähnlich wie andere islamische Befreiungstheologen versteht auch Esack *Tauhid* als Forderung nach einem ungeteilten Gott für eine ungeteilte Menschheit.²³ 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 parteiisch 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 und so ist *Nas* auch die nächste hermeneutische Schlüsselkategorie seiner Theologie. 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.²⁴ 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. Entsprechend ist auch *al-mustad'afun fi'l-ard* und damit die Betonung der Perspektive der Entmachteten und Marginalisierten Teil seiner hermeneutischen Positionsbestimmung.²⁵ Schließlich betont Esack noch das Prinzip der Gerechtigkeit, *'adl* und *qist*. Religion ist in seiner Perspektive dazu da, um Gerechtigkeit herzustellen.²⁶

Natürlich kommt da wieder meine Frage von oben auf, 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 her-

²²Vgl. QLP 87-90.

²³ Vgl. QLP 90-94; ähnlich argumentiert etwa ASHGAR ALI ENGINEER, *Islam and liberation theology. Essays on liberative elements in Islam*, New Delhi 1990, 8, oder auch Rahemtulla in diesem Band, wobei er merkwürdigerweise dieses für Esack doch offenkundig zentrale Prinzip nicht genügend bei ihm betont sieht. Überhaupt scheint mir Rahemtullas Kritik an Esack ein wenig übers Ziel hinauszuschießen. Wenn er etwa Esacks starke Betonung des Exodus als Ausdruck des Machtgefälles zwischen Islam und Christentum ansieht und hier eine „Universalisierung der europäischen Geschichte“ wittert, die überwunden werden muss, übersieht er, dass es der Koran selbst ist, der Mose so oft nennt wie keinen anderen Propheten und der die biblische Exodustradition als Deutungsmuster verwendet.

²⁴ Vgl. QLP 94-97.

²⁵ Vgl. QLP 98-103.

²⁶ Vgl. QLP 103-106.

meneutisches 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. Auch der schuldhaft in Marginalisierungsprozesse Verstrickte wird dann weiter in seiner Würde gesehen und dennoch wirksam an seinem Unterdrückungshandeln gehindert.

Ähnlich wie der biblische Monotheismus sich in seinen Ursprüngen als Waffe der Marginalisierten entwickelt hat²⁷ 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 Vielfältigkeit 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. Gelingen sie, so vermögen sie demokratische Praxis zu orientieren, so dass es ein wenig voreilig wäre, dieses kritische Potenzial durch Einbettung in eine vermeintlich befreiende Praxis zu entschärfen. Genauso voreilig wäre es freilich die kritisch-konstruktive Kraft befreiender Praxis aus der Theologie zu verbannen, so dass man von der Befreiungstheologie – bei aller Vorsicht gegenüber der Behauptung eines Primats der Praxis – durchaus lernen darf und lernen muss, theologische Denkbewegungen immer wieder dialektisch mit Glaubenspraxis in Verbindung zu bringen.

²⁷ Vgl. zur Begründung dieser religionsgeschichtlichen Diagnose KLAUS VON STOSCH, Vollendungsgewissheit und Gewalt. In: DERS./ JÜRGEN WERBICK/ MUHAMMAD SVEN KALISCH (Hg.), Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 105-116.