

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Michael Hofmann / Klaus Von Stosch (eds.), *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*. 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

Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani

in: Michael Hofmann / Klaus Von Stosch (eds.), *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, pp. 267–278

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie 4)

URL: [https://doi.org/10.30965/978365771332\\_018](https://doi.org/10.30965/978365771332_018)

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 Michael Hofmann / Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Islam in der deutschen und türkischen Literatur* 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

Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani

in: Michael Hofmann / Klaus Von Stosch (Hrsg.), *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, S. 267–278

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie 4)

URL: [https://doi.org/10.30965/978365771332\\_018](https://doi.org/10.30965/978365771332_018)

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

# Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani

von Klaus von Stosch

Mein nachfolgender Beitrag zu Navid Kermani fällt etwas aus der Reihe dieses Bandes, weil er sich nicht mit literarischen, sondern mit theologischen und religionswissenschaftlichen Schriften beschäftigt. Der Grund hierfür liegt einerseits darin, dass der Verfasser dieser Schriften zugleich Schriftsteller ist und von uns gesondert in seinem schriftstellerischen Wirken gewürdigt wird. Vor allem liegt er aber darin, dass die theologischen bzw. islamwissenschaftlichen Schriften Kermanis ähnlich wie seine Literatur korrektivischen Charakter haben und in gewisser Weise auch als Literatur wirken und nicht immer klar von ihr zu trennen sind. Wie Metz schreibt Kermani offensichtlich bewusst überspitzt<sup>1</sup>, um ein Gegengewicht gegen herkömmliche Deutungen des Islams zu setzen und um auch dem christlich-islamischen Gespräch eine neue Perspektive zu geben. Diese vermeintliche Einseitigkeit dürfte wissenschaftstheoretisch darin begründet sein, dass es natürlich *den* Islam genauso wenig gibt wie *das* Christentum, so dass Geltungsfragen im Kontext dieser Religionen nicht anders als standpunktbezogen verhandelt werden können.

Ich will im Folgenden also nicht überlegen, was ich bei Kermani über *den* Islam gelernt habe, sondern darüber berichten, welche Einsichten ich für das Gespräch mit Muslimen durch die Auseinandersetzung mit ihm gewonnen habe, und wie sein Denken auch meine eigene christliche Theologie beeinflusst und herausfordert. Ich tue dies aus einem großen Gefühl der Verbundenheit heraus, insofern ich einige wichtige Punkte rein biografisch mit Kermani teile: Die Liebe zum multikulturellen Köln, das Erleben des Fußballs in der Jugend als Brücke heraus aus dem Elfenbeinturm Gymnasium<sup>2</sup>, der Einsatz für humanistisches und soziales Engagement<sup>3</sup>, die Selbstwahrnehmung in religiösen Dingen kein Profi zu sein, aber dennoch etwas ausprobieren zu wollen<sup>4</sup>, und die Erfahrung bis ins Beten hinein von Gefühlen der Fremdheit und Ambivalenz nicht verschont zu bleiben<sup>5</sup>. Derartige Gemeinsamkeiten machen es mir

---

<sup>1</sup> Vgl. die entsprechende Charakterisierung korrektivischen Schreibens 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, 165.

<sup>2</sup> Vgl. jeweils Kermanis autobiographische Schilderungen in NAVID KERMANI, Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime, München 2009, 20f., 133.

<sup>3</sup> Vgl. NAVID KERMANI, Es ist wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion? In: Neue Zürcher Zeitung vom 5. Juli 2006, 3: „heilig ist erst, wer dem Nächsten dient, nicht schon der Erleuchtete. «Es ist wichtiger, ein guter Mensch zu sein als ein guter Muslim» – so habe ich das als Prophetenwort einst stets gesagt bekommen.“

<sup>4</sup> Gerne erinnere ich mich an die „Sonntagsmessen“, die Kermani in Köln über längere Zeit monatlich veranstaltete und die sehr interessante Happenings zu religiösen Themen beinhalteten.

<sup>5</sup> In einem Essay beschreibt Kermani das Beten als Erfahrung mit dem Fremden, weil unsere Gesellschaft nicht auf Betende eingestellt ist. Einerseits entstehe so eine starke Verbundenheit unter den Betenden, andererseits bekomme das Gebet den Akt des Demonstrativen, der nicht so recht zu ihm passt (NAVID KERMANI, Beten heute, 11.03.08)

vielleicht leichter, einen Zugang zu Kermanis Werk zu bahnen. Dennoch ist es nicht mehr als *mein* Zugang, und ich beanspruche damit nicht, eine Gesamtübersicht über alle theologischen Anknüpfungsmöglichkeiten an Kermanis vielfältiges Schaffen zu geben.

Ich will im Folgenden an drei Themenkomplexen versuchen zu verdeutlichen, wo mir als an Komparativer Theologie interessiertem christlichen Theologen das Gespräch mit Kermani vielversprechend zu sein scheint. Diese Themenkomplexe nehmen zugleich die Hauptthemen von Dissertation und Habilitation und einiger anderer kleinerer Schriften Kermanis auf und versuchen sie systematisch zu bündeln.<sup>6</sup>

## 1. Gott ist schön

Ich habe mich – wie viele christliche Interpreten – lange Zeit schwer damit getan, den islamischen Offenbarungsanspruch angemessen zu würdigen. Das Beharren konservativer Muslime darauf, dass der Koran wörtlich das Wort Gottes darstellt, hat mich immer schon ratlos fragen lassen, warum Gott all diese Anweisungen und Ratschläge dem Menschen in dieser wörtlichen Form geben sollte. Welches Interesse könnte Gott daran haben, uns in Buchform mit seinem Willen bekannt zu machen, wenn er uns doch diesen Willen auch viel einfacher schon mit der Schöpfung hätte mitteilen können? Zu offensichtlich schien hier ein instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell am Werk<sup>7</sup>, als dass man diesen Anspruch als Kind der Moderne wirklich ernst nehmen konnte. Die einzige Lösung schien mir zu sein, den Koran auf seine Kernsätze hin auszulegen und den Anspruch der wortwörtlichen Wahrheit aufzugeben. Eben dies ist ja auch der Weg mancher moderner Muslime – etwa Muhammad Mojtahed Schabestaris, wenn dieser den Koran als prophetische Vision Muhammads bzw. als

---

Dieser Akt des Demonstrativen ist es, der ja auch schon von Jesus in der Bergpredigt kritisiert wird (vgl. Mt 6,5f.) und der mir öffentlich zelebrierte Religiosität schon immer fremd gemacht hat, ohne dass ich deshalb einer rein privaten Frömmigkeit das Wort reden wollte. Die Kunst eines öffentlichen Zeugnisses für die Kraft, die das eigene Leben bunt und schön macht, und einer einladenden eigenen Spiritualität, die weder aufdringlich noch besserwisserisch daherkommt, ist jedenfalls häufig einfacher durch Literatur als durch Theologie oder Verlautbarungen von Religionsgemeinschaften zu erreichen.

<sup>6</sup> Wollte man Kermanis Bedeutung für die islamische Theologie umfassend würdigen, müsste man auch auf seine umfangreiche Auseinandersetzung mit Nasr Hamid Abu Zaid eingehen, die er bereits in seiner Magisterarbeit begonnen (Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds *Maḥmūm an-nass*, Frankfurt a.M. 1996 [Europäische Hochschulschriften; 27: 58]) und später an verschiedenen Stellen fortgeführt hat (vgl. etwa Nasr Hamid Abu Zaid, *Ein Leben mit dem Islam*. Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi. Erzählt von Navid Kermani, Freiburg 1999). Außerdem müsste man würdigen, dass er verschiedentlich sonst wenig beachtete muslimische Werke der westlichen Öffentlichkeit bekannt macht (vgl. beispielsweise Mehdi, Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*. Aus dem Persischen von Markus Gerhold. Hrsg. und mit einer Einl. vers. von Navid Kermani, München 2006).

<sup>7</sup> Vgl. KLAUS VON STOSCH, *Offenbarung*, Paderborn u.a. 2010, 46.

dessen „prophetische Lesart der Welt“ bezeichnet.<sup>8</sup> Dennoch bleibt eine konservative Mehrheit, die darauf beharrt, dass der Koran wortwörtlich von Gott stammt und nicht in seine (vernunftkompatiblen) Grundprinzipien aufgelöst werden darf. Wie kann ich diesen Anspruch ernst nehmen und an mich herankommen lassen – so lautete meine ratlose Frage? Wie kann man die von Muslimen immer wieder in Anspruch genommene Göttlichkeit und Unnachahmlichkeit des Korans ernst nehmen – ohne einen blinden Glauben zu propagieren oder seine Zeit mit pseudowissenschaftlichen Argumenten zu vertun, die meinen im Koran naturwissenschaftliche Erkenntnisse vorabgebildet finden zu können, die uns erst viele Jahrhunderte später offenbar geworden sind?

Hier hat mir Kermanis Dissertation 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 Wahrnehmung<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Jedenfalls ist es auffällig, dass von keinem anderen Text der Geschichte derart viele und in der geschilderten Intensität extreme Zeugnisse seiner Rezeption bekannt sind.<sup>11</sup> Hinzu kommt, dass der „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

---

<sup>8</sup> Vgl. MUHAMMAD MOJTAHED SCHABESTARI, Die prophetische Lesart der Welt. In: HAMIDEH MOHAGHEGHI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), *Moderne Zugänge zum Islam*, Paderborn u.a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 2), 15-23.

<sup>9</sup> Vgl. NAVID KERMANI, Appelliert Gott an den Verstand? Eine Randbemerkung zum koranischen Begriff *aqī* 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, 56f.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> Vgl. KERMANI, *Gott ist schön*, 73.

Expansion.“<sup>12</sup> Der Koran ist den Arabern „der sprachliche Himmel auf Erden“; in ihm ist die Menschheitsutopie von der vollkommenen Sprache verwirklicht.<sup>13</sup>

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 konnte“<sup>14</sup>. 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 begegnen.

Denn – so zumindest die These von Navid Kermani – das religiöse Erkennen ist im Islam ästhetisch vermittelt „als ein Schauer erregendes, Gänsehaut verursachendes Hören einer als schön bezeichneten Rede, ... eine/ Schönheitserfahrung“<sup>15</sup>. 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.<sup>16</sup>

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

---

<sup>12</sup> Ebd., 113.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Ebd., 23.

<sup>15</sup> Ebd., 25f.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 256.

besondere ästhetische Qualität des Korans scheint mir jedenfalls bei dessen Rezitation auch für Menschen, die nicht des Arabischen mächtig sind, unmittelbar nachvollziehbar zu sein.

Natürlich darf die Unterscheidung verschiedener Gegebenheitsweisen der Offenbarung nicht dazu führen, die jeweiligen Religionen auf 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. 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 personalem Begegnung mit ihm richtig erfasst wird. 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 Pauschalurteile 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.<sup>17</sup> 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 genaugenommen nicht lesen, man kann es nur hören.“<sup>18</sup> 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 *salat*, das täglich drei- bis fünfmalige Ritualgebet“<sup>19</sup>. 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.<sup>20</sup>

Selbst die Mu‘taziliten geben zu, dass Gott in der Rezitation so zu einem spricht wie zu Mose auf dem Berg Sinai<sup>21</sup> und selbst die Gegner des *iğaz* nehmen den Koran als Literaturdenkmal

---

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 172.

<sup>18</sup> Ebd., 173; vgl. ebd.189: „Unmöglich sei es, zitiert Lamya‘ al-Faruqi einen Azhar-Absolventen, den Koran bloß zu lesen. Eine korrekte Wiedergabe der Worte und Phrasen erzwingt eine musikalische Ausgestaltung.“

<sup>19</sup> Ebd., 217.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., 218.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 222.

sehr ernst<sup>22</sup> – so wie auch von Nichtchristen Jesus wegen seiner Menschlichkeit bewundert wird. Die Rede vom *iğaz* ist zwar eine apologetische Theorie, die in den Theologenstuben geboren wurde, aber erzeugt wurde sie von den Koranrezitatorinnen und ihren Zuhörern<sup>23</sup> und entsprechend kann sie auch historisch-kritisch befragt werden.

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.“<sup>24</sup> Es geht beim Verstehen des Korans also immer auch um die Aufnahme der künstlerischen Struktur des Textes.<sup>25</sup> 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 Gottes<sup>26</sup>; 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“<sup>27</sup>. 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.

## 2. Der Schrecken Gottes

Interessant ist, dass Kermani dabei keinen spekulativen Vermittlungsversuch in der Tradition argumentativer Theodizee unternimmt, sondern eher nach einer praktisch-authentischen

---

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 304.

<sup>23</sup> Ebd., 313.

<sup>24</sup> KERMANI, Appelliert Gott an den Verstand?, 55.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 60.

<sup>27</sup> Ebd., 61f.

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. 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. 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 mit Gott gehadert wird, auch mitten durch die islamische Frömmigkeit verlaufen können.“<sup>28</sup>

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.“<sup>29</sup> 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

---

<sup>28</sup> NAVID KERMANI, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, 209. Die nachfolgenden Überlegungen folgen in einigen Abschnitten dem Schluss meines Artikels *Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem*. In: BÜLENT UCAR (Hg.), *Sammelband auf der Grundlage einer Ringvorlesung an der Uni Osnabrück*, erscheint noch 2010.

<sup>29</sup> KERMANI, *Der Schrecken Gottes*, 165.

dem Textkonzept nach Gott selbst ist, der im Koran in erster Person spricht.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> Es sind gerade die Frömmsten, die Gott nicht aus 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.“<sup>32</sup>

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 korrektivischen Perspektive heraus ignoriert.<sup>33</sup> 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 bringen. Wir müssen deshalb alle theoretische

---

<sup>30</sup> Ebd., 166.

<sup>31</sup> „Bitter hat Er den Glauben mir heute gemacht, Was erst wird Er morgen mir tun?“ (38/3,341)

„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 im 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)

<sup>32</sup> Ebd., 212.

<sup>33</sup> 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.

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.

### 3. 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.“<sup>34</sup> „Die über das übliche Maß lieben, wagen es den Gott einzufordern, wie Er sich selbst offenbart hat.“<sup>35</sup> Gerade die Auflehnung gegen Gott wird so vielleicht als das intimste Moment des Glaubens überhaupt sichtbar<sup>36</sup>; 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

---

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> Ebd., 213.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 211.

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 Spitze<sup>37</sup> 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 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

---

<sup>37</sup> NAVID KERMANI, *Du sollst*, Zürich 2005; vgl. hierzu auch die Auseinandersetzung Hamideh Mohagheghis mit dieser Schrift sowie die Hinweise von Jim Jordan, die beide in diesem Band abgedruckt sind.

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?<sup>38</sup> Jesus wird damit nicht mehr als Superleider stilisiert, auf dem die eigenen verqueren 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 missverstanden<sup>39</sup>, sondern als Ermöglichung selbst in das 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“<sup>40</sup> zurückgewiesen wurde. Am meisten gestört hat die Kritiker Kermanis dabei offensichtlich, dass sich Kermani überhaupt mit in die Deutung des Kreuzes einmischt.<sup>41</sup> 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 Dorfgemeinden in der Schweiz übertroffen“<sup>42</sup> 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

---

<sup>38</sup> NAVID KERMANI, Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? In: Neue Züricher Zeitung 14.03.09.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 225f.

<sup>42</sup> 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

nehmen, dass sie dem jeweils anderen zutrauen, etwas Belangvolles zu dem je eigenen Glauben zu sagen 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.