

Katrin Visse

Tradition

Ein christlich-muslimisches  
Gespräch



T V Z

Beiträge zu einer Theologie  
der Religionen. Band 19



Katrin Visse • Tradition

**T V Z**

# Beiträge zu einer Theologie der Religionen 19

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und  
Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich  
am Ende dieses Bandes.

Katrin Visse

## **Tradition**

Ein christlich-muslimisches Gespräch

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Druck

ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18308-0 (Print)

ISBN 978-3-290-18309-7 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18309-7>

© 2020 Theologischer Verlag Zürich

[www.tvz-verlag.ch](http://www.tvz-verlag.ch)



Creative Commons 4.0 International

# Inhalt

Einleitung.....	9
1. Tradition und Moderne.....	12
1.1. Tradition.....	12
1.2. Herausforderungen der Moderne.....	17
2. Theologische Verortung.....	24
3. Der hermeneutische und methodische Rahmen.....	29

## TEIL A

1. Zur Auswahl der Autoren.....	41
2. Fazlur Rahman: Koranische Ethik.....	48
2.1. Zur Relevanz des Autors.....	48
2.2. Pakistan, Oxford, Chicago: Biografisches zu Fazlur Rahman.....	52
2.3. Die Vorgehensweise Rahmans.....	55
2.3.1. «Offenbarung» ins Herz des Propheten.....	56
2.3.2. Den Koran lesen.....	59
2.3.3. Drei Kernbegriffe koranischer Ethik: <i>īmān</i> , <i>islām</i> und <i>taqwā</i> .....	68
2.3.4. Der Status von Hadith und Sunna.....	71
2.3.5. Anwendung der koranischen Ethik in der Gegenwart.....	77
2.4. Würdigung und Kritik.....	81
3. Khaled Abou El Fadl: Das Vergessene aus der islamischen Tradition.....	89
3.1. Zur Relevanz und Resonanz des Autors.....	89
3.2. Kuwait, Kairo, Los Angeles: Biografisches zu Khaled Abou El Fadl.....	90
3.3. Die Vorgehensweise Abou El Fadls.....	93
3.3.1. Islamisches Recht, Scharia und Fiqh.....	94
3.3.2. Die Sunna.....	97

3.3.3. Zur prinzipiellen Möglichkeit von Erkenntnis: <i>ḥikma, ḥaqq</i> und <i>ma'arifa</i> .....	102
3.3.4. Sprache und Text: Der Koran.....	107
3.3.5. Die Gefahr autoritärer Auslegung .....	112
3.3.6. Letzter Ausweg: Pause und Gewissen .....	114
3.3.7. Fünf Kriterien für vertrauenswürdige Autorität.....	116
3.4. Würdigung und Kritik.....	119
4. Seyyed Hossein Nasr: Tradition als «Heilige Tradition» .....	124
4.1. Zur Relevanz des Autors.....	124
4.2. Teheran, New York, Washington: Biografisches zu Seyyed Hossein Nasr .....	126
4.3. Die Vorgehensweise Nasrs .....	132
4.3.1. Erkennen als sakraler Vorgang.....	132
4.3.2. Koran und Sprache: Göttliche Präsenz .....	139
4.3.3. Wie nun den Koran lesen?.....	140
4.3.4. Der Prophet und die Sunna.....	143
4.3.5. Der Modernismus als Antithese.....	146
4.3.6. Tradition: Bewahrung des Heiligen .....	150
4.4. Würdigung und Kritik.....	166
5. Zwischenfazit.....	173

## TEIL B

1. Gesprächsthemen.....	181
2. Die Weitergabe .....	185
2.1. Die Gabe.....	187
2.1.1. Der «Empfänger» der Gabe.....	191
2.1.2. Gabe als Beziehungsgeschehen.....	193
2.2. Weitergabe bei Rahman, Abou El Fadl und Nasr.....	196
2.3. Gott in der Weitergabe: christlich.....	202
2.4. Vorschlag: Traditionen als Gaben .....	207
3. Kontextualisierungen.....	210
3.1. Anwendungen und Ausdeutungen .....	212

3.2.	Das Gespür der Gläubigen .....	217
3.3.	Neue Kontexte: Entfaltung und Re-Lektüre.....	226
3.4.	Ein Blick von außen? .....	233
3.5.	Vorschlag: Kriterien für Veränderungen .....	244
4.	Schrift aneignen .....	251
4.1.	Schrift, Offenbarung – und die Rolle der Tradition .....	253
4.2.	Auslegung als Variation eines heiligen Textes.....	260
4.3.	Die innere Beschaffenheit des Lesers.....	266
4.4.	Der Akt des Lesens .....	271
4.5.	Die Haltung des Auslegers.....	276
4.6.	Schrift als Gebet .....	281
4.7.	Vorschlag: Die Freiheit des Anderen .....	285
	Tradition: Gott im Weitergeben? .....	291
	Literaturverzeichnis .....	299
	Danksagung .....	327



## Einleitung

Aus der Perspektive eines Gläubigen ist Tradition nicht nur Vergangenheit, sondern *Herkunft* – und damit auch für die Zukunft konstitutiv. Deswegen ist das Nachdenken darüber, was diese Tradition ausmacht, für Glaubende ein zentrales Moment. Wie verstehen Christen und Muslime ihre Tradition, und wie begründen sie, was in ihr verändert werden muss – und was keinesfalls? Das ist die Grundfrage dieses Buches, die ausgehend von den Positionen der muslimischen Denker Fazlur Rahman (1919–1988), Khaled Abou El Fadl (\*1963) und Seyyed Hossein Nasr (\*1933) untersucht und anschließend mit christlichen Positionen ins Gespräch gebracht werden soll.

Neben vielen wichtigen Unterschieden teilen beide, Christen und Muslime, einen gemeinsamen systematischen Grundsatz: Sie gehen davon aus, dass ihre Botschaft zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten immer wieder neu ausgedeutet werden kann und muss. Denn nur so können Gläubige diese in ihrem Leben zur Geltung bringen. Eine innovative Glaubensdeutung, so befürchten manche, berge die Gefahr der Relativierung in sich. Andere warnen, dass der Schritt zur Fundamentalisierung und Erstarrung eines Glaubens jederzeit möglich sei. Diese Dialektik, dass die Treue im Verändern besteht, gilt es auszuhalten und produktiv zu füllen. Aber weil Christen und Muslime grundsätzlich davon ausgehen, nicht irgendetwas, sondern zuvor *Empfangenes* weiterzugeben, müssen sie nach Kriterien suchen, anhand derer sich Veränderungen rückbinden lassen an und einfügen lassen in vergangene Ausdeutungen – an und in Tradition. Viele erkennen dabei an, dass diese Tradition selbst wiederum kontingent ist. «Gerade die, die sie [die Tradition; KV] uns am kräftigsten, authentischsten überliefern, färben und biegen sie notwendig. Sie selbst empfangen sie bereits gefärbt durch den Stil ihrer Zeit, prägen ihrerseits ihre Eigenart in sie ein, vermischen sie mit Persönlichem, was nie ohne gewisse Trübungen abgeht.»<sup>1</sup> Wie kann, im Wissen um die kulturelle Bedingtheit der eigenen Tradition als auch um die der eigenen Position, überhaupt noch auf intellektuell redliche Weise davon gesprochen werden, Gottes Wort, ihn selbst oder seinen Willen zu kennen und diesen gar an andere weiterzugeben?

---

<sup>1</sup> De Lubac (1968), S. 438.

Eine umfassende Rückbindung an Koran und Sunna soll Muslime bei der Auslegung vor Beliebigkeit bewahren; und auch Christen müssen Veränderungen an der Bibel messen und daran, wie ihnen Jesus als Sohn Gottes in dieser Bibel gezeigt wird. Aber diese Kriterien sind nicht sehr konkret – verdankt die Bibel doch selbst ihre Jahrhunderte dauernden Kanonisierungen einem solchen Prozess; und genauso wenig kann der Koran sich zu Themen außerhalb seiner Umwelt verhalten.

Darüber hinaus wird im Koran die Frage nach dem Umgang mit Tradition selbst schon thematisiert. So heißt es in Vers 2:170: «Wenn man zu ihnen sagt: «Folgt dem, was Gott herabgesandt hat!» / Dann sagen sie: «Nein, wir folgen dem, was wir bei unseren Vätern fanden!» / Doch wenn es nun so wäre, dass ihre Väter nichts begriffen / und sich nicht rechtleiten ließen?» Und auch die Bibel erwähnt in verschiedenen Varianten genau diese Ambivalenzen. So betont der die Bergpredigt beispielsweise eine Veränderung gegenüber dem Alten mit «euch ist gesagt worden; ich aber sage euch!»<sup>2</sup>. In 2Makk 7,1 nehmen gesetzes-treue Juden noch Folter und Tod auf sich, weil sie sich weigerten, Schweinefleisch zu essen – 200 Jahre später erklärt Jesus alle Speisen für rein.<sup>3</sup> So stellt sich trotz und auch aufgrund dieser Rückbindungen *methodisch* noch immer die gleiche Frage: Welche theologischen Begründungen werden jeweils für Veränderungen gefunden, die unter Umständen auch das Vorherige völlig neu bewerten?

Diese Arbeit geht davon aus, dass Christen und Muslime *gemeinsam* und einander bereichernd über diese Fragen nachdenken können. Die Bereicherung besteht dabei aber nicht etwa in einem möglichen Konsens oder gar einer Antwort, die der eine für den anderen finden könnte. Vielmehr wird vorausgesetzt, dass gerade die Differenzen produktiv gemacht werden können als eine neue Sichtweise auf das Eigene, indem sie hilfreiche Fragen und Antworten evozieren. So ist diese Arbeit sowohl eine Frucht der Beschäftigung mit christlichen und muslimischen Denkerinnen und Denkern, als auch *für* Leserinnen und Leser beider religiösen Traditionen geschrieben. Daher fallen manche Erklärungen oder Hinweise auf weiterführende Quellen und Diskurse auch umfangreicher aus. Sie mögen Lesern als Anregung für weitere Erkundungen dienen, die hier nur begonnen, mitnichten jedoch ausgeschöpft werden.

---

<sup>2</sup> Vgl. Mt 5,21 f., 37 f., 33 f., 38 f., 43 f., vgl. auch Mt 28,20.

<sup>3</sup> Mk 7,19.

Die Arbeit untergliedert sich in zwei Teile A und B. Teil A besteht darin, die Texte Fazlur Rahmans, Abou El Fadls und Seyyed Hossein Nasrs auf die benannte Frage hin zu untersuchen und die Autoren mit ihren Vorgehensweisen vorzustellen. Von deren Positionen ausgehend wird in Teil B ein Gespräch mit Gedanken christlicher Theologinnen und Theologen zur selben Thematik geführt. «Gespräch» meint in diesem Zusammenhang, dass, assoziativ und vorsichtig vergleichend, Unterschiede und Gemeinsamkeiten benannt werden. Der hermeneutische und methodische Rahmen wird vorher gründlich reflektiert und Leitlinien für das Gespräch erstellt – darunter beispielsweise auch der bewusste Verzicht auf Symmetrie. So kommen in Teil B auch mehr als drei christliche Theologinnen und Theologen zu Wort – jedoch werden weder diese selbst noch ihre Werke ausführlicher dargestellt, sondern lediglich einzelne Gedankengänge extrahiert. Keinesfalls geht es darum, zu bewerten, ob oder wie eine der beiden Religionen «besser» mit den genannten Fragen umgehen kann. Das ist ohnehin nicht möglich. Vielmehr baut das Gespräch auf der Erfahrung auf, dass das gemeinsame Nachdenken für alle Beteiligten ein Gewinn ist, weil es Gedanken, Fragen, Antworten und Sichtweisen evoziert, die in einer monoreligiösen Beschäftigung mit der Thematik sonst so nicht auftreten würden.

Der Beginn mit den drei muslimischen Denkern eröffnete verschiedene Themenfelder für das Gespräch. Um diesem eine Struktur zu geben, wird es in drei verschiedene Schwerpunkte («Gesprächsthemen») unterteilt, die miteinander verwoben sind. So geht es zuerst um den Vorgang der *Weitergabe* selbst, und damit auch um die Frage, wie sich das Verhältnis von Geber, Empfänger und Überliefertem gestaltet. Als Zweites wird der Umgang mit *Kontextualisierungen*, mit denen Gläubige sich von Beginn an auseinandersetzen mussten, thematisiert. Schließlich drängt sich die Frage nach dem Umgang mit der jeweiligen Heiligen Schrift geradezu auf – also drittens, wie sich Gläubige eben jene *Schrift aneignen* und aus dieser Aneignung heraus ihren Glauben deuten und leben.

Den Teilen A («Zuhören») und B («Gespräch») vorangestellt sind Reflexionen über die methodischen, hermeneutischen und theologischen Rahmenbedingungen und eine erste Annäherung an den Begriff Tradition.

## 1. Tradition und Moderne

### 1.1. Tradition

Tradition wird überwiegend verstanden als eine Handlung der Übergabe, als individueller und sozialer Prozess und eine selektive Aneignung und kreative Weitergabe.<sup>4</sup> Der lateinische Begriff *tradere*, gebildet aus *trans dare*, bedeutet, genau wie das griechische *paradidōnai*, zunächst einmal «über- und weitergeben», sowohl von materiellen Dingen als auch von nichtmateriellen Gehalten (z. B. Wissen).<sup>5</sup>

Für Abhandlungen über Tradition aus zeitgenössischen christlichen Federn<sup>6</sup> ist darüber hinaus zentral, dass zuvor *Empfangenes* weitergegeben wird: Die Argumentation greift hier das antiochenische Glaubensbekenntnis auf: «Denn vor allem habe ich euch überliefert (*parédōka/tradidi*), was auch ich empfangen (*parélabon/accepti*) habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift; und er ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephias, dann den Zwölf.» (1Kor 15,3–59). Tradition wird verstanden als eine «Zeugenschaft, in der das *eine* Wort je gegenwärtig angeeignet wird»<sup>7</sup> bzw. in der das Alte, eben weil es unerschöpflich ist, immer wieder auf neue Weise gesagt werden kann und muss.<sup>8</sup> Dabei ist keineswegs eindeutig, ob es sich bei «Tradition» um das Überlieferte oder um den *Vorgang* des Überlieferns handelt – vielmehr hängt beides miteinander zusammen. Denn das zu Überliefernde lässt sich nicht anders weitergeben als in menschlicher Überlieferung, es erschöpft sich aber nicht darin. Wie kann das Überlieferte aber immer wieder neu angeeignet, weitergegeben und so «zum Sprechen gebracht» werden, ohne sich dabei im Kontext zu verlieren? Auf diese Frage haben Christen immer wieder neue Antworten gesucht. Muslimische Antworten auf

<sup>4</sup> So auch Steenblock (1998) und Winter (2017).

<sup>5</sup> So werden *tradere* und *docere* (lehren) sowie das griechische *paradidōnai* und *didáskein* auch synonym verwendet.

<sup>6</sup> Vor allem Pieper (1963); Pottmeyer (2000); Congar (1965); Pieper (2015); Ratzinger (1965); Pottmeyer (1991); Kampling (1991).

<sup>7</sup> Ratzinger (1965), S. 294.

<sup>8</sup> «Dicas nove, non dicas nova», also «Sage neu, sage aber nicht Neues», bringt es Vinzenz von Lérins in einem Aphorismus auf den Punkt. Zitiert nach Fiedrowicz (2011), S. 264.

diese Fragen fanden zumeist weitgehend innerhalb des arabischen Sprachraumes statt. So impliziert auch der arabische Terminus *naql* das Übergeben und Weitergeben von Materiellem wie Nichtmateriellem.<sup>9</sup> Des Weiteren wird *taqlid* in der Bedeutung von «nachahmen und folgen» verwandt – häufig als Begriffspaar: *‘ādāt wa-taqālid*.<sup>10</sup> Jedoch wurden in der islamischen Geistesgeschichte eher Worte wie *madhab* (Weg, Lehre, Schule – vor allem im Recht), *ṭarīqa* (Weg, Gebot – vor allem im Sufismus) oder *qaul* (Gedanke, Meinung) verwendet, um auf historisch überliefertes Wissen und Meinungen hinzuweisen. Es gab, so Burhanettin Tatar, «vor dem Aufkommen des modernen wissenschaftlichen, positivistischen, orientalischen, historisierenden Bewusstseins» keinen Begriff wie «Tradition» als Dachbegriff, der das gesamte, uns aus der Vergangenheit überlieferte Wissen umfasst,<sup>11</sup> auch keine systematische Abhandlungen oder eine hermeneutische Reflexion über Tradition, die dezidiert einer muslimischen Ideengeschichte entspringt.<sup>12</sup> In Anlehnung an den Orientalisten Johann Fück (\*1894) benennt der muslimische Theologe Amir Dziri die Aussage, «dass jede materielle Handlung und jeder abstrakte Gedanke nur dann eine Gültigkeit besitzen, wenn sie als bereits vorausgegangene Phänomene nachgewiesen worden sind» als Spezifikum islamischen Traditionssinns. Anders als für Fück ist für Dziri

<sup>9</sup> Wehr (1976), S. 884.

<sup>10</sup> *‘ādāt* bezeichnet «Sitten, Gewohnheiten und Gebräuche». Siehe Wehr (1976), S. 586; die Wurzel lautet: ‘-w-d; d. h. «zurückkehren» und Varianten. In dem Wort *taqlid* schwingt auch die heute pejorativ besetzte Bedeutung von «Nachahmung» mit (wogegen sich Fazlur Rahman vehement wendet). Der Begriff diente in den islamischen Wissenschaften auch als Gegenteil von *ra’y* oder *iğtihād* (also eigene Anstrengung mithilfe der menschlichen Vernunft). Ein weiterer möglicher Begriff für Tradition wäre *‘urf*, der jedoch mehr eine Sitte bzw. einen Brauch bezeichnet, aber nicht dem religiösen Recht entstammt. Siehe Gaebel (1995), S. 60.

<sup>11</sup> Tatar (2010), S. 82. Tatar fährt fort: «Das Konzept der Tradition stellt eine Art Wasserscheide dar zwischen der modernen und der alten Zeit. Mit anderen Worten, er verweist direkt auf das gespaltene Bewusstsein der Muslime in der modernen Welt.»

<sup>12</sup> Dziri (2018), S. 14, formuliert vorsichtig: «Systematische Abhandlungen im Sinne einer stimmigen Traditionstheorie oder auch nur einer hermeneutischen Reflexion über Tradition, die Bezug nimmt auf einen muslimischen ideengeschichtlichen Kontext, sind rar, womöglich überhaupt nicht zu finden.»

jedoch das Entscheidende dabei, dass jene «Phänomene» mit dem Tod Mohammeds – dem Siegel des Propheten – endeten und sich die Muslime daraufhin «in der Wahrnehmung, die letzte Offenbarungsgemeinde zu sein», vor dem Verlust der prophetischen *tradita* so sehr fürchteten, dass dies zu einer Haltung des Traditionalismus führte.<sup>13</sup>

Der marokkanische Philosoph Muhammad Abed al-Jabri (1935–2010) hat diese Verengung erkannt und aufgebrochen. Dabei verwendet er für Tradition das Wort *turāt*.<sup>14</sup> Seine Übersetzer merken an, dass «im arabischen Bewusstsein *turāth* nicht einfach nur eine «Sammlung von Spuren der Vergangenheit [ist], sondern vielmehr ein kulturelles Ganzes, das einen Glauben, ein Gesetz, eine Sprache, eine Literatur, eine Vernunft, eine Mentalität, eine Bindung an die Vergangenheit, eine Projektion in die Zukunft usw. umfasst. *Turāth* ist nicht das Vermächtnis, das der verschwundene Vater dem Sohn hinterlässt, sondern ein Vater, der immerzu im Sohn präsent und lebendig ist.»<sup>15</sup> Für al-Jabri geht es nicht darum zu fragen, was aus dem Ganzen einer Tradition übernommen oder fallengelassen werden soll, sondern eine wissenschaftliche Behandlung der Tradition muss sowohl das Verstehen als auch das Aneignen beinhalten: «Auf der ersten Ebene müssen wir in der Lage sein, unsere Tradition als ein Ganzes auf uns zu nehmen, mit ihren verschiedenen Strömungen und historischen Etappen. Doch auf der Ebene der Aneignung müssen wir uns mehr auf den Höhepunkt ihres Fortschrittes konzentrieren [...]. Die Ergebnisse der Tradition, mit denen wir in einen

---

<sup>13</sup> Es soll nicht der Eindruck entstehen, Traditionalismus sei ein allein muslimisches Phänomen. Das ist nicht der Fall. Auch das Christentum kennt unterschiedliche Varianten. Mark Sedgwick (2004) unterscheidet zwischen verschiedenen traditionalistischen Gruppierungen (z. B. politische, religiöse unterschiedlicher Religionen u. a.).

<sup>14</sup> *Naḥnu wa-at-turāt: qirāʾat muʿāṣirah fī turātinā al-falsafī* (Wir und die Tradition/das Erbe: Zeitgenössische Lesarten in unserer Philosophietradition) lautet der Titel seines 1980 (in Beirut) erschienenen Buches. Der Begriff *turāt* ist (obgleich auch koranisch, vgl. 89:19) erst mit Beginn der *nahḍa* (also im 19. Jahrhundert) wiederverwendet worden. Siehe Gaebel (1995), S. 24. Zu al-Jabri und seinem Denken auch Hegasy (2010).

<sup>15</sup> Mahfoud/Geoffroy (2013), S. 39 f. Das westliche Denken hingegen, so Ahmed Mahfoud und Marc Geoffrey, habe eine Überschreitung vollzogen, durch die es die Vergangenheit wie einen jenseitigen Ort betrachte, den man von außen – wenn auch teilnehmend – anschauen könne.

Dialog treten wollen – ja, die einzigen, mit denen ein Dialog heute möglich ist – sind nicht jene, die unsere Vorfahren gelebt haben und die in den Büchern bewahrt sind, sondern das, was von ihnen überlebt, das heißt, was noch vermag, auf einige unserer heutigen Fragen zu antworten, was derart entwickelt und bereichert werden kann, dass es uns in die Zukunft begleiten kann. Für uns ist das die Authentizität (*asāla*).»<sup>16</sup>

Das von al-Jabri formulierte Erkenntnisinteresse ist wegweisend.<sup>17</sup> Anders als in Tatars Zitat geht es ihm nicht ausschließlich um historisch überliefertes Wissen (und Meinungen) aus der Vergangenheit, sondern Tradition wird verstanden als ein aneignender *Vorgang* des Überliefers und umfasst deswegen nicht nur Wissen und Meinungen (man könnte noch hinzufügen: Riten, Bräuche, Verhalten, Institutionen), sondern auch die Verknüpfung der Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft.

Wie sehr unser Blick auf diese Vergangenheit und Gegenwart auch immer ein selektiver ist, daran erinnert der Anthropologe Talal Asad (\*1932). In einem Vortrag, gehalten 1986 an der Georgetown University<sup>18</sup>, plädiert Asad dafür, den Islam als *discursive tradition* zu betrachten: «Islam as the object of anthropological understanding should be ap-

<sup>16</sup> Al-Jabri (2009), S. 261 f.

<sup>17</sup> Auch Dziri (2018), S. 15, sieht in dem von al-Jabri vorgeschlagenen Traditionsverständnis der Aneignung durch Dekonstruktion «neue Chancen, einen [...] Prozess der selbstvollzogenen, das heißt kritischen Aneignung von Tradition auf breiter Gemeinde- und Gesellschaftsebene einzuleiten». Ebenso legt das Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität Frankfurt ein ähnliches Traditionsverständnis zugrunde. Siehe dazu das Positionspapier zur Islamischen Theologie des Instituts: «Eine reflexive theologische Auseinandersetzung mit religiösen Diskursen und Traditionen, wie wir sie in Frankfurt anstreben, kann sich nicht damit begnügen, bestehende Wissensbestände, Konzepte und Lehren zu verwalten. Vielmehr ist darunter die Rekonstruktion von historischen Konstituierungsprozessen, von religiösen Traditionen *und ihre Reflexion und Aktualisierung im Lichte gegenwärtiger kontextueller Bedingungen zu verstehen*.» Agai (2014), S. 11; Hervorhebung KV.

<sup>18</sup> Ahmed (2016), S. 270, schreibt dazu: «I think it is no exaggeration to say that, for many scholars whose training in Islam is philologically –, rather than anthropologically – grounded, Asad's essay came as an eye-opener onto a domain of theoretical discourse.» Die Thesen wurden später unter dem Titel *The Idea of Anthropology of Islam* veröffentlicht. Siehe den Wiederabdruck von Asad (2009).

proached as a discursive tradition that connects variously with the formation of moral selves, the manipulation of populations (or resistance to it), and the production of appropriate knowledges.»<sup>19</sup> Für Asad besteht Tradition im Wesentlichen aus Diskursen, die versuchen, Gläubige über die richtige Form und den richtigen Zweck einer bestimmten Praxis zu unterrichten, die, gerade weil sie etabliert ist, immer auch eine Geschichte hat. Auch für Asad besteht Tradition aus Vergangenheit (von der aus diese Praxis begann und weitervermittelt wurde), Gegenwart (in der sie mit anderen Formen und Bedingungen in Berührung kommt) und Zukunft (in der diese Praxis weiterbesteht oder verändert wird). Asad interessieren nun die historischen Bedingungen, die es den Teilnehmenden am Traditionsgeschehen erlauben, trotz Transformation und Heterogenität Kohärenz zu erlangen bzw. beizubehalten – eine Frage, die auch hier relevant ist.

Dass auch Traditions*kritik* zu einem Bestandteil der Tradition werden kann, darauf verweist George Tamer, der Funktion und Position religiöser Traditionen im Judentum, Christentum und Islam untersucht und argumentiert, dass religiöse (monotheistische) Traditionen Bedeutungssysteme bereitstellen, die es dem Menschen ermöglichen, in einer Gesellschaft mit anderen zusammenzuleben.<sup>20</sup> Tamer hält weiterhin beobachtend fest, dass Religion nur durch «ständige Neudefinition ihrer selbst in einem fortlaufenden Transformationsprozess» überlebt<sup>21</sup> als «eine transformierende, zugleich stabilisierende Kraft, die auf die Vergangenheit zurückgreift, um die Gegenwart zu gestalten».<sup>22</sup>

Tradition umfasst die Weitergabe und Wiederholung (die nicht identisch sein muss) – und im Fall von *religiöser* Tradition auch die immer wieder neue Vergegenwärtigung und Aneignung eines «Vermächtnisses», das immer noch (und immer wieder neu) präsent ist. Religiöse Tradition ist damit ein *interaktiver Prozess*, bei dem innerhalb einer *Gemeinschaft* immer wieder neu und aktuell um «die Wahrheit» gestritten wird, und bei dem die Existenz sowohl von Tradenten als auch Adressaten immer wieder neu auf dem Spiel stehen.<sup>23</sup> Denn die Aneignung einer religiösen

---

<sup>19</sup> Asad (2009), S. 10.

<sup>20</sup> Tamer (2015).

<sup>21</sup> Tamer (2015) S. 8.

<sup>22</sup> Tamer (2015), S. 10.

<sup>23</sup> Wegenast (2002), S. 724.

Tradition lebt im besten Fall davon, dass die Teilnehmer dieses Vorgangs *glauben* – im Sinne von vertrauen.<sup>24</sup>

Dabei ist unbenommen, dass Traditionen auch unverstanden und ungeeignet weitergegeben werden. Das muss nicht unbedingt zu deren Zerstörung oder Negierung führen, sondern kann auch ein Reservoir für spätere Generationen bieten, diese mit (anderen) Inhalten zu füllen. Dabei ist unbenommen, dass Tradition auch immer ihre eigene Verneinung, einen Verrat<sup>25</sup>, bedeuten kann. Und genauso kann das Klammern an ein bestimmtes geschichtliches Erscheinungsbild gerade die Fortführung von Tradition verhindern. Die darin verweigerte Anerkennung der eigenen Geschichtlichkeit ist eine der Herausforderungen, vor die christliches und muslimisches Nachdenken über Tradition in der Moderne gestellt sind.

## 1.2. Herausforderungen der Moderne

Welche Parameter, welche Veränderungen sind es eigentlich genau, die uns herausfordern, das Verhältnis zur eigenen Tradition neu zu bestimmen? Dazu ist zunächst zu betrachten, vor welchen Herausforderungen die drei ausgewählten muslimischen Autoren stehen und was sie veranlasst hat, über die Bedingungen ihres Glaubens (neu) zu reflektieren:

Alle drei stammen aus traditionellen muslimischen Gesellschaften (Pakistan, Kuwait, Iran), in denen ein Ethos ganz selbstverständlich muslimisch begründet war und in denen das Zusammenleben durch den gemeinsamen (muslimischen) Glauben strukturiert war. Zwar waren und sind in diesen Ländern auch immer andere Religionsgemeinschaften

---

<sup>24</sup> Hier wird, in Anlehnung an William James (*The Varieties of Religious Experience*, dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*), davon ausgegangen, dass der Glaube, wie ihn Tradition beschreibt, bewahrt und fortführt, nicht ein kognitives Für-wahr-Halten ist und durch überzeugende Argumente erschüttert werden kann, sondern vielmehr eine Einstellung zur Wirklichkeit, die vom sicheren Gefühl bestimmt ist, dass eine stärkere Kraft in dieser Wirklichkeit anwesend ist. Glauben heißt dann: «Das Überlieferte auf fremde Autorität hin bejahen.» Pieper (1963), S. 24.

<sup>25</sup> «Neben der möglichen und richtigen Entsprechung zur jeweiligen Stunde gibt es in der Kirchengeschichte die nicht zu leugnenden Verweigerungen, Versäumnisse und das Versagen der Kirche, die Tradition als Verrat.» Wiederkehr (2000), S. 73.

heimisch und präsent, doch ging das Interesse an der Religion des Anderen nur in wenigen Fällen über ein apologetisches hinaus.<sup>26</sup> Dennoch hat die Präsenz anderer Religionen die eigene Identität – und sei es in abgrenzender Weise – mitgeprägt, diese aber nicht grundsätzlich infrage gestellt.

Alle drei haben darüber hinaus eine traditionelle muslimische Gelehrtensausbildung erhalten, bei der der Schüler von einem Lehrer in einer persönlichen Beziehung unterrichtet wird und die einen hohen Anteil mündlicher Unterweisung beinhaltet.<sup>27</sup> Das heißt, alle drei hatten profunde islamische Gelehrsamkeit kennengelernt, bevor sie mit einem anderen Blick auf ihr Eigenes herausgefordert wurden und sich dazu verhalten mussten. Die jeweiligen Umstände der Konfrontation, die sie zu einer intellektuellen Reaktion nötigten, waren jedoch recht unterschiedlich:

*Fazlur Rahman* wurde 1919 im damals noch ungeteilten Indien geboren. Er wurde neben dem College noch zusätzlich von seinem Vater, einem Gelehrten, der am bekannten Seminar Dār al-'Ulūm-Deoband bei großen und wichtigen Autoritäten studiert und einen Abschluss erlangt hatte, in den klassischen Disziplinen der islamischen Wissenschaften unterrichtet. Im Anschluss an sein Studium in Punjab ging Rahman zur Promotion in Philosophie nach Oxford, wo «die Grundfesten seines

---

<sup>26</sup> Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Geschichte der muslimischen Beziehungen zu anderen Religionen in Indien (bzw. Pakistan), Iran und Kuwait (bzw. Ägypten, wo Abou El Fadl seine Jugend verbracht hat), auch aufzuzeigen. Es sei verwiesen auf die mittlerweile 36-bändige Reihe *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, die eine Fülle an Quellen (inklusive Einführungen) dazu enthält. Siehe insbesondere den neuesten Band: Thomas (2018a). Generell einführend auch Thomas (2018b) und Goddard (2000). Für Europa betont Joas (2004), S. 36, «daß der europäischen Religionsgeschichte der religiöse Pluralismus schon immer inhärent war. Europa war nie einfach christlich; auch das Judentum und der Islam sind in Europa heimisch, die vormonotheistischen Religionen sind nie einfach verschwunden, sondern haben die folgenden Religionen mit durchdrungen. [...] Die Existenz einer Mehrzahl von Religionsgemeinschaften zur selben Zeit und im gleichen Raum ist in der europäischen Geschichte der Regelfall gewesen.» Dass es in der Geschichte noch niemals nur eine Religion gegeben hat, berücksichtigt auch die Studie von Grünschloß (1999), besonders S. 1–14.

<sup>27</sup> Siehe dazu auch Gharaibeh (2014).

theologischen Denkens erschüttert wurden». In seiner weiteren Laufbahn versuchte er, dem jungen Staat Pakistan mithilfe seines Koranverständnisses einen Weg in die Moderne aufzuzeigen, der auf einer koranischen Ethik beruht.

*Khaled Abou El Fadl* wurde 1963 in Kuwait geboren und ist dort und in Ägypten aufgewachsen. Zusätzlich zur staatlichen Schule erhielt er eine fünf- und später nochmals eine sechsjährige traditionelle Ausbildung nach dem *halaqa*-System, die er als *Shayḥ* beendete.<sup>28</sup> Auch er ist als junger Mann zum Studium (zunächst der Rechtswissenschaften) in die USA gegangen. Als Rechtsanwalt entlarvte er vor allem den *Missbrauch* von Traditionsargumenten im islamischen Recht und legte Kriterien für vertrauenswürdige Autorität dar, die insbesondere nach 9/11 nationale und internationale Beachtung fanden.

*Seyyed Hossein Nasr*, geboren 1933, ist im Iran aufgewachsen und wurde, ähnlich wie Rahman, von seinem Vater, Professor an der Universität Teheran, unterrichtet und durfte auch an privaten Unterweisungen anderer Gelehrter teilnehmen. Nasr wurde schon als Zwölfjähriger (direkt nach Ende des Zweiten Weltkrieges) zu Verwandten nach New York geschickt. Er absolvierte die (christliche) Schule mit Auszeichnung, genauso wie das weitere naturwissenschaftliche Studium – immer in einer Umgebung, in der er der einzige (und erste) Muslim war. Erst die Entdeckung der *Philosophia perennis* während seines Studiums holte Nasr aus der intellektuellen Krise, die er seit seiner Ankunft in den USA verspürte. In seinem weiteren Wirken erweitert Nasr die *Philosophia perennis* um die islamische Perspektive und kommt so dazu, die ihn umgebende Moderne als Antithese zum – allen wahren Religionen innewohnenden – Heiligen zu begreifen.

Die drei Autoren sind also auf unterschiedliche Weise tief in ihrer Tradition verwurzelt. Das ist die Grundlage, auf der sie verschiedenen Herausforderungen der Moderne begegnen und denen sie sich stellen und außerhalb derer zu denken und zu leben gar nicht möglich ist. Denn

---

<sup>28</sup> *Halaqas* sind private Lernzirkel. Siehe ausführlicher dazu die Anmerkung im Kapitel A. 3.2. «Kuweit, Kairo, Los Angeles: Biografisches zu Khaled Abou El Fadl».

auch eine verneinende oder abgrenzende Haltung, so reflektiert Abou El Fadl, versteht sich als eine *Reaktion*.<sup>29</sup>

Bei dem Begriff «Moderne», der im vorliegenden Zusammenhang von Interesse ist, geht es nicht um Entwicklungen wie das Aufkommen verschiedener Formen von Herrschaft durch das Volk oder der industriellen Wirtschaft, sondern um eine «von innen erlebte» Moderne.<sup>30</sup> Dazu zählt auch, dass Religionen nicht mehr primäre «Wirkungsmacht» sind, sondern ebenfalls selbst von der Moderne geprägt werden.<sup>31</sup> Dass darüberhinaus die Modernisierung sich ganz vielgestaltig formt (nämlich abhängig von verschiedenen Kulturräumen) und eher von einer «multiplen» als von einer einzigen Moderne zu sprechen wäre, hat Shmuel Eisenstadt mit Begriff der *Multiple Modernities*<sup>32</sup> hervorgehoben. Diese Erfahrung multipler Modernität machen auch Abou El Fadl, Nasr und Rahman, die nicht nur in unterschiedlichen Gesellschaften groß geworden sind, sondern auch zu verschiedenen Zeiten. Ihr Denken findet innerhalb eines Rahmens statt, der durch tiefgreifende Veränderungen geprägt ist. Wichtige Teile dieses Rahmens, so wie er sich religionssoziologisch beschreiben lässt, sollen im Folgenden kurz skizziert werden:

Ausgehend von den Fortschritten der Geisteswissenschaften (also das enorm gewachsene Wissen über die Geschichte des Christentums,

---

<sup>29</sup> Abou El Fadl notiert diese Erkenntnis so: «Puritans and moderates are opposite poles that are *both products* of modernity and that also *respond* to modernity. Both orientations react to modernity, the one by rejecting it and the other by embracing it.» Abou El Fadl (2007), S. 282. So haben auch mittlerweile viele Autorinnen und Autoren verschiedene Formen des Fundamentalismus als eine Reaktion auf die Moderne bzw. als modernes Phänomen entlarvt. Siehe beispielsweise Göle (2002) oder Roy (2006).

<sup>30</sup> Der Begriff «Moderne» kann unterschiedlichste Bedeutungen haben und ist auch als Epoche nicht klar abgrenzbar, zumal er von Autoren als Name für eine Epoche verwendet wurde, an deren Beginn sie zu stehen glaubten. Gumbrecht (1978), S. 120, markiert u. a. die Moderne als «Programm um die Jahrhundertwende», als jenen Wendepunkt, an dem der «Zwang der Tradition» als Orientierung menschlichen Handelns auf breiter Ebene durch den «Zwang zur Selektion» abgelöst wird.

<sup>31</sup> Vgl. auch Schmid (2012), S. 537. Das Eindringen der Moderne in verschiedene Kontexte – durch die Schaffung von Nationalstaaten, einer säkularen Öffentlichkeit und säkularen Erziehung usw. – geschah oft auch in einer vom Kolonialismus aufgezwungenen Weise.

<sup>32</sup> Eisenstadt (2000).

die historische Bibelkritik u. a.) sehen zunächst (protestantische) Theologen die Herausforderung, die *Geschichtlichkeit* der eigenen Überlieferung anzuerkennen. Auch einige Muslime greifen diese Herausforderung auf, die vor allem in den letzten 150 Jahren in Erscheinung trat – auch infolge der sich intensivierenden Berührung der islamischen Welt mit Politik und Kultur des modernen Europas.<sup>33</sup> Unter der Bedingung eines allgemeinen historischen Bewusstseins und der damit verbundenen Einsicht in die Bedingtheit jeglicher historischen Erscheinung reicht der Hinweis auf die göttliche Offenbarung in der Moderne nicht mehr aus. Der Gläubige kann nicht mehr einfach so tun, als habe er unmittelbaren Zugang zum Gotteswort. Vielmehr muss er anerkennen, dass dieses selbst in seiner subjektiven Erfahrung nur in historisch gebrochener, ja verdunkelter Gestalt vorliegt.<sup>34</sup> Aus dieser Erfahrung erwächst das Bewusstsein von der *Kontingen*z sowohl religiöser Überlieferung als auch des eigenen Zugangs zu dieser Überlieferung. Darüber hinaus weiß derjenige, der diese Kontingenzerfahrung gemacht hat, dass sein Weg zur Wirklichkeit nur «durch die radikale Pluralität unserer verschiedenen Sprachen und die Ambiguität all unserer Geschichten» führt.<sup>35</sup> Das Wissen darum führt er quasi immer im Gepäck; und dieses Bewusstsein bestimmt seinen Blick auf die Dinge, die ihm begegnen. Es verändert auch den Blick auf die überzeitliche Wahrheit, wie der Koran sie zu sein beansprucht. Besonders für Rahman, aber auch für Abou El Fadl ist das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte und den Zugangsmöglichkeiten zu beidem von großer Bedeutung.

Eine weitere Herausforderung besteht in einem Phänomen, das Ernst Troeltsch mit dem Begriff «fortschreitende Immanenzierung»<sup>36</sup> zu fassen suchte. Eine neue Haltung des Menschen zur Wirklichkeit und neue Konzeptionen von Rationalität verschieben die Grenzen zwischen «Erkennbarem und Glaubbarem». Aus einer immanenten, experimentierenden Weltbetrachtung und ihrer empirisch-mathematischen Analyse ist ein geschlossenes Wissenssystem entstanden, das neben sich und mit

---

<sup>33</sup> Siehe hierzu auch Wielandt (1971).

<sup>34</sup> So formuliert Daniel Bogner eines der Probleme, die Michel de Certeau ebenfalls zu überwinden sucht: Bogner (2010), S. 515. Taylor (2004), S. 346, weist darauf hin, dass aus dem Wissen um diese Kontingenz Fragen entstehen wie jene: Soll ich zu einer anderen Religion konvertieren?

<sup>35</sup> Tracy (1993), S. 121.

<sup>36</sup> Joas (2004), S. 19.

gleicher Erkenntnis- und Wissensautorität kein anderes System braucht. Wenn dieses System der einzige Zugang zu Natur und Wirklichkeit ist, dann ist das methodisch gesicherte Auskommen ohne Gott, also ohne Transzendenz, die notwendige Folge. Die Rede von Gott erscheint in diesem System unwissenschaftlich.<sup>37</sup> Dies fordert vor allem Nasr heraus, der in den USA zunächst eine naturwissenschaftliche Laufbahn eingeschlagen hatte.

*Selbstverwirklichung* bzw. *Individualisierung* ist ebenfalls ein Aspekt, der in der Moderne das Nachdenken über Religion verändert. Spiritualität wird als eine individuelle Frömmigkeit gedacht; persönliche Verantwortung und Engagement einer einfachen Teilnahme an Ritualen gegenübergestellt.<sup>38</sup> Damit sind Kirchen und religiöse Gemeinschaften insofern in einer Krise, denn das Selbstwerden des «Einzelnen» impliziert, den Sinn dieses Einzelnen nicht mehr im Sinn des Ganzen zu suchen. Allerdings ist dieser «Verlust» gleichzeitig auch ein Gewinn, dadurch dass nun überhaupt erst unterschiedliche Lebensentwürfe möglich werden.<sup>39</sup>

Mit der zunehmenden Individualisierung geht noch ein anderer Aspekt einher, nämlich, dass der Mensch in einer enormen Vielfalt von möglichen Traditionen sich bewusst für (oder gegen) eine oder mehrere Traditionen (bzw. auch Ausformungen dieser Tradition) *entscheiden* muss oder diese gar erfinden kann;<sup>40</sup> Tradierung erfolgt dann oftmals in

---

<sup>37</sup> Deuser (1999), S. 43 f.

<sup>38</sup> Diesen letzten Punkt hebt Taylor (2004), S. 342, hervor.

<sup>39</sup> Theunissen (1981), S. 9 f. Dass Charles Taylor («thanks to Voltaire!») hierin überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit gesehen hat, «das Evangelium auf reinere Weise zu leben, frei von ständiger (und oft blutiger) Zwangsausübung», wird im Kapitel B. 3. «Kontextualisierungen» noch weiter ausgeführt.

<sup>40</sup> Von der «Erfindung» von Traditionen (*invented traditions*) sprechen Eric Hobsbawm und Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 2000. Von einem «Zwang zur Häresie» spricht Peter Berger, in dem Sinne, dass der moderne Mensch genötigt ist, zu wählen (gr. *hairin*) bzw. eine «Wahl» (Hairesis) zu treffen. Berger (1980), S. 41. Berger meint vorausszusehen, dass das künftige Stimulans, das «Anderere», für das Christentum nicht die Moderne, sondern andere Religionen sein werden. Die vorliegende Studie geht aber davon aus, dass das «Abarbeiten» an der Moderne und ihren Herausforderungen etwas ist, was nicht nur in Abgrenzung zueinander, sondern auch in Verbundenheit miteinander geschehen kann.

kritischer und institutionsdistanzierter Form. Anstatt also eine Gesellschaft im Ganzen zu strukturieren, beobachtet Charles Taylor, ist Religion in der Moderne eine «Option» unter anderen geworden, die unter Umständen auch gegen andere Optionen – wie den Unglauben – verteidigt werden muss.<sup>41</sup> Verschärfend ist zu ergänzen, dass *innerhalb* einer solchen Deutung wiederum auch gewählt werden muss, in welcher Form die Antwort geschieht – ist doch die innere Pluralität von Religionsgemeinschaften keineswegs mehr lokal begrenzt.

Inwiefern diese Akzentverschiebung auch den Islam und Muslimen und Muslime trifft, ist Gegenstand von Diskussionen.<sup>42</sup> Die Soziologen Schirin Amir-Moazami und Armando Salvatore heben zwar hervor, dass Individualisierung bereits durchaus schon von religiösen Traditionen (also auch der islamischen) begründet wurde – als «Gleichwertigkeit aller Seelen vor Gott». Allerdings seien diese Elemente in vormodernen Zeiten bei noch schwachem und vor allem wenig reflexiv verarbeitetem sozialen Wandel bzw. gesellschaftlicher Differenzierung noch nicht ausformuliert und institutionalisiert worden.<sup>43</sup> Unstrittig ist aber, dass, während in vielen vormodernen Milieus der Islam als eine kollektive Praxis (des Umfeldes) eine Zugehörigkeit bildete, es in der Moderne möglich ist, als individualisierter Gläubiger losgelöst von dieser kollektiven Praxis seine Religion zu leben – bis zu dem Punkt, dass manche Gläubige es sogar als notwendig erachten, ihre Religion auf eine bestimmte Art *gegen* diese kollektive Praxis zu praktizieren.<sup>44</sup> Dieser letzte Punkt betrifft auch das Verständnis von Säkularisierung in jenem Sinne, dass eine Religion eine Gesellschaft nicht mehr im Ganzen strukturiert.

Die drei genannten Faktoren werden in der vorliegenden Studie als die wichtigsten Herausforderungen für das Nachdenken über Tradition und eine gelungene Weitergabe in der Moderne angesehen. Weitere

---

<sup>41</sup> Die Geschichte dieser Veränderung beschreibt Taylor ausführlich in Taylor (2007). Joas (2012) greift diesen Gedanken auf und führt ihn weiter in dem Sinne, dass die *Deutung* von Transzendenzerfahrungen frei gewählt werden muss.

<sup>42</sup> Bestätigend äußert sich u. a. Göle (2002).

<sup>43</sup> Salvatore/Amir-Moazami (2002), S. 312.

<sup>44</sup> Wie es der Islamismus tut, siehe Göle (2002), S. 64 ff. Deswegen kann für Nilüfer Göle die islamische Kritik an der Moderne auch als eine neue Stufe des indigenen Aneignungsprozesses der Moderne in nichtwestlicher Umgebung interpretiert werden: Göle (2002), S. 74.

Aspekte der Moderne und Postmoderne, die Religionen neuerlich herausfordern, haben die vorgestellten Autoren (noch) nicht oder nicht in vollem Ausmaß in den Blick genommen. Hierzu zählen z. B. die *Vermischung* von Raum und Zeit, sodass unterschiedliche prämoderne, moderne und postmoderne Lebensweisen nebeneinander existieren,<sup>45</sup> der enorm vereinfachte Zugang zu Informationen und die verschiedenen Auswirkungen von Globalisierung u. v. a. Das Ringen um das rechte Verhältnis von Erneuerung und Bestätigung aber ist in beiden Religionen ein sich durch alle Zeiten ziehendes wesentliches Motiv, sei es als Reformbestrebung bzw. «Besserung» (*işlâh*), Erneuerung (*tağdid*) oder Reformation, das auch in der Moderne weiter besteht.

## 2. Theologische Verortung

Die Perspektive der vorliegenden Untersuchung, in deren Lichte die Wahrnehmung und Beurteilung muslimischen Autoren geschieht, ist eine christliche. Darüber hinaus ist die Lektüre der Texte der muslimischen Autoren grundsätzlich geprägt von schon lange währenden vertrauensvollen Gesprächen (der Autorin) mit anderen muslimischen Gläubigen.

Wesentlicher Bezugspunkt für die zugrunde liegende Haltung ist die Erklärung *Nostra Aetate*, die während des II. Vatikanischen Konzils verabschiedet wurde. Sie stellt deutlich heraus, dass Muslime, «die den einzigen (*unicum*) Gott anbeten»,<sup>46</sup> von der Kirche mit Wertschätzung (*cum aestimatione*) betrachtet werden. In der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* heißt es sogar ausdrücklich, dass die Muslime «mit uns (*nobiscum*) den einzigen Gott anbeten.»<sup>47</sup> Auch über 50 Jahre nach ihrer Entstehung

---

<sup>45</sup> Das beschreibt mit dem Stichwort *tiempos mixtos* Fernando Calderón: *América Latina, identidad y tiempos mixtos, o cómo de ser boliviano*, in: *Imágenes desconocidas*, Buenos Aires 1988, S. 225–229; zitiert nach Schreiter (1997), S. 88.

<sup>46</sup> *Nostra Aetate* 3. Zur Genese, Kommentar und Rezeption des Textes siehe Renz (2003).

<sup>47</sup> *Lumen Gentium* 16. Darauf, dass hier und auch in *Nostra Aetate* sowohl der Koran als auch Mohammed großflächig «umschiff» werden, haben schon viele Autorinnen und Autoren hingewiesen: Siehe z. B. Middelbeck-Varwick (2017), S. 21; Renz (2002), S. 27 ff.; kritischer: Zirker (1999), S. 18–20;

bilden diese Texte den katholischen Referenzpunkt («Magna Charta») gegenüber dem muslimischen Glauben. Die vorliegende Abhandlung setzt weiter voraus, dass die Existenz des Islam für das Christentum theologisch von Bedeutung ist, und das Gespräch, das Zusammenleben und die Auseinandersetzung mit Muslimen ein Ort der potenziellen Erfahrung der Gegenwart Gottes und damit auch ein Ort theologischer Erkenntnis ist.<sup>48</sup>

Eine Konsequenz daraus ist, dass Themen aus verschiedenen Feldern der Theologie *interreligiös* behandelt werden können<sup>49</sup> – nicht etwa, weil die Ergebnisse gleich wären, sondern weil der Prozess des Vergleichens, der automatisch im gemeinsamen Nachdenken geschieht, intuitiv weitere Erkenntnisse bereithalten und Positionen klarer zur Geltung bringen kann, als dies in alleiniger Betrachtung möglich wäre.

Die hier zugrunde gelegte Haltung kann präzisiert werden als eine, die Michael Bongardt als «wechselseitigen Inklusivismus»<sup>50</sup> bzw. Reinhold Bernhardt als «mutualen Inklusivismus»<sup>51</sup> theologisch fundiert haben. Auch sie gehen davon aus, dass, wenn es nur einen einzigen Gott gibt, es auch derselbe sein muss, den Christen und Muslime – wenn auch auf unterschiedliche Weise – anbeten.<sup>52</sup> Sich in eine Glaubenstradition zu stellen, bedeutet dann auch «das je neue Verstehen von Verstande-

---

Siebenrock (2005), S. 661, sieht hierin eine bewusste Offenheit für kommende Entwicklungen.

<sup>48</sup> Schmid (2012), S. 75, spricht von einem «Zeichen der Zeit», ebenso Nitsche (2006) vom «Dialog als Zeichen der Zeit». Middelbeck-Varwick (2017) beschreibt Islam als «Lernort» für christliche Theologie und damit auch Teil der christlichen Sendung. Wie auch ich profitieren die genannten Autoren von den Arbeiten Hans Zirkers, u. a. Zirker (1989), Zirker (1999), Zirker (1993), der für die deutschsprachige Theologie maßgeblich zu einem ernsthaften und aufgeschlossenen Interesse beigetragen hat.

<sup>49</sup> So wie Schmid (2012) im Feld der Sozialethik. Als Vorbild diente auch die Vorgehensweise des von Schmid u. a. initiierten «Theologischen Forums Christentum – Islam». Siehe exemplarisch Schmid/Renz/Ucar (2010).

<sup>50</sup> Bongardt (2000b), (2000a).

<sup>51</sup> Bernhardt (2005a), (2013).

<sup>52</sup> Sonst wären Muslime «Götzendienen», schlussfolgert Bongardt (2008), S. 32: «[I]m Modus der Hoffnung [...] muss die Frage, ob beide an den gleichen Gott glauben, mit einem entschiedenen Ja beantwortet werden.»

nem»<sup>53</sup> und damit anzuerkennen, das jedes Verstehen (sowohl das eigene als auch das der Anderen) kontingent und kontextgebunden ist. Der Glaube eines Anderen ist dann auch zu deuten als ein Akt von dessen Freiheit, wie er das, was ihm begegnet ist, verstanden hat.<sup>54</sup> Die unausweichliche Inklusivität wird hierbei – da nicht anders möglich – auch dem Anderen zugebilligt. Denn Theologie, so Bernhardt, lässt sich nur «*innerhalb* der von den Auslegungsströmen der Religionen zur Verfügung gestellten hermeneutischen Referenzrahmen [...] betreiben. Anders als empirische Wahrheit gibt es religiöse Wahrheit nur in Form von Wahrheitserschließungen oder Gewissheiten. [...] Durch solche vergleichenden Auseinandersetzungen mit *topoi* anderer «konfessioneller» Theologien bereichert und vertieft sich das Verständnis der eigenen wie der anderen Tradition. Zumindst stellt eine solche Auseinandersetzung eine permanente Erinnerung an die Andersheit Gottes dar, dessen Selbstmitteilung immer nur in «irdenen Gefäßen» (2Kor 4,7) gegeben ist.»<sup>55</sup> Der hermeneutische Referenzrahmen meiner Perspektive ist also notwendigerweise ein christlicher – jedoch in diesem weiten Sinne, dass Gottes Treue sich nicht nur im Christusereignis gezeigt hat, sondern auch schon in der diesem Ereignis vorausgegangen Offenbarungsgeschichte, und dass davon auszugehen ist, dass diese Treue sich auch künftig erneut zeigen kann.<sup>56</sup> Das bedeutet, dass sich Gott noch auf andere Weisen zeigen und gezeigt haben kann, als er dies im Christusereignis und der Offenbarungsgeschichte getan hat, aber keinesfalls *als* ein Anderer.<sup>57</sup>

Es ist richtig, dass die Haltung des Inklusivismus die Gefahr birgt, den Anderen vereinnahmend zu betrachten.<sup>58</sup> Die Kriterien der eigenen

---

<sup>53</sup> Bongardt (2000b), S. 105.

<sup>54</sup> Bongardt (2000a), S. 151. Siehe dazu auch das vorgeschlagene Kriterium am Ende des Kapitels B. 4. «Schrift aneignen».

<sup>55</sup> Bernhardt (2013), S. 61.

<sup>56</sup> «Christlicher Glaube gäbe sich selbst auf, setzte er nicht auf Gottes Treue zu sich selbst, die sich nicht erst im Christusereignis, sondern bereits in der ihm vorangegangenen Offenbarungsgeschichte zeigte. Diese Treue aber fordert notwendig nur die Eindeutigkeit, nicht jedoch die Einmaligkeit symbolischer Vermittlung.» Bongardt (2000b), S. 289.

<sup>57</sup> Bongardt (2000a), S. 153.

<sup>58</sup> Klaus von Stosch meint, dass der Inklusivismus nur «getarnter Pluralismus» (von Stosch [2002], S. 300) sei, Fremdes nur als defizitäre Form des Eigenen ansehe, und daher genuine Andersheit und Differenz nicht wert-

Religion auf andere Religionen anzuwenden, berge die Gefahr, eine «epistemisch superioristische Haltung» anzunehmen, lautet ein Vorwurf komparativer Theologen.<sup>59</sup> Diese Gefahr wird billigend in Kauf genommen und geschieht unter der Voraussetzung, dass Verstehen ohnehin immer inklusiv ist und dass auch der Andere *mich* inklusivistisch versteht.

Um auftretende Differenzen wahrnehmen und wertschätzen zu können, wird in der vorliegenden Untersuchung mit den hermeneutischen Prinzipien *differenzierter Konsens*, *Hierarchie der Wahrheiten* und *Dialog als Mehrungsprozess* gearbeitet.<sup>60</sup> Mithilfe dieser Prinzipien, die v. a. im innerchristlichen Gespräch (wenn auch zu einer anderen Zielsetzung) erarbeitet wurden, sollen Unterschiede und Gemeinsamkeiten zunächst offen zutage treten und theologisch gewürdigt werden.

Echte Wertschätzung kann nur dann geschehen, wenn man sich vorher ein Urteil über das Wertzuschätzende gebildet hat – und zwar aufgrund der prinzipiellen Möglichkeit, Praktiken und Glaubensaussagen eben auch *nicht* wertzuschätzen. Darauf hat Marianne Moyaert hingewiesen. Eine Wertschätzung des Anderen, die «nur» aus der Nachahmung von Jesu Liebe geschehe, wie von Stosch sie implizit einfordere<sup>61</sup>, sei eine Form von Paternalismus.<sup>62</sup> Deswegen wird auch stellenweise Kritik an den Positionen von Abou El Fadl, Rahman und Nasr formuliert.

Viele Anliegen der komparativen Theologie werden hier jedoch explizit geteilt und im Folgenden auch aufgenommen. So wird davon ausgegangen, dass es nicht möglich ist, die eigene Glaubensperspektive zu verlassen. (Darüber hinaus ist sogar einzugestehen, wie sehr diese Glaubensperspektive auch konfessionell geprägt ist.) Dieser strukturell vorgegebenen Einseitigkeit wird aber insofern begegnet, als das Gespräch mit

---

schätzen könne (S. 296). Ebenso Hedges (2014), S. 37: «Inclusivisms [...] are deeply patronizing to other religions.»

<sup>59</sup> Von Stosch (2012), S. 114.

<sup>60</sup> Siehe dazu Kapitel 3. «Der hermeneutische und methodische Rahmen» in der vorliegenden Einleitung.

<sup>61</sup> Von Stosch (2014), S. 62: «If I view something as objectively deficient that another holds to be most sacred and do not find any way to value it positively, my love for that person cannot reach the devotion Jesus exemplified.»

<sup>62</sup> Moyaert (2014), S. 71 f.

den muslimischen Autoren beginnt und die Außensicht *methodisch* den Ausgangspunkt bildet. So werden auch die nachfolgenden Gesprächsthemen durch deren Positionen mitbestimmt.<sup>63</sup>

Eine solche «interreligiöse Gastfreundschaft» (*interreligious hospitality*) auf der hermeneutischen Ebene nennt Moyaert «eine wahrhaft christliche Herausforderung» – nicht etwa, weil der «Gast» bedürftig ist (vielmehr seines anderen Glaubens selbst-bewusst ist), sondern weil der Gastgeber (also der Zuhörende) seine bzw. ihre Kontrolle abgeben muss, um hermeneutisch empfänglich zu sein.<sup>64</sup> Das erfordert, sich mit dem Geben zurückzuhalten und sich zurückzunehmen, damit der Andere *sein* Wort entfalten kann und ihm einen Platz unmittelbar im eigenen theologischen Rahmen zu geben.<sup>65</sup> Gastfreundschaft ist also zu verstehen als die Haltung bzw. «Rahmung», wobei «zwischen dem Anderen *a se* (in seinem unüberholten Selbstsein) und dem Anderen *in me* (im Modus seiner Übersetztheit in mein Verstehen) zu unterscheiden und diese Unterscheidung stets bewusst zu halten» ist, um den Anderen nicht zu vereinnahmen.<sup>66</sup>

Dabei wird immer wieder danach gefragt, was darin das Eigene bereichert, weiterbringt und vertieft. Keinesfalls wird eine gemeinsame Welttheologie (*world theology* – W. C. Smith)<sup>67</sup> oder eine *global theology* (John

---

<sup>63</sup> Dass bei komparativen Theologien die eigene Innensicht auch den methodischen Ausgangspunkt bildet und über derartige Fragen häufig nicht ausreichend reflektiert werde, bemängeln Schmid (2012), S. 157 f., und ebenso Moyaert (2014), S. 69.

<sup>64</sup> Moyaert (2011), S. 265 f., mit Bezugnahme auf Paul Ricœur, der dafür plädiert, dem Text zu erlauben, so viel zu bedeuten, wie er nur kann. Zu Ricœurs Hermeneutik siehe auch Kapitel B. 4.4. «Der Akt des Lesens».

<sup>65</sup> Dass diese Haltung auch riskant für den eigenen Überzeugungshaushalt ist, macht Francis Clooney deutlich: Einsichten in den Glauben des Anderen, so Clooney, können darin bestehen, dass man – nach eingehender Kenntnis anderer Optionen – erkennt, «dass wir eine echte Wahl der religiösen Zugehörigkeit haben, weil andere Traditionen weder dumm noch unzulänglich sind. Auch wenn wir entscheiden, bei unserer Tradition zu verbleiben, handelt es sich dabei jetzt um eine echte Entscheidung angesichts realer Alternativen.» Äußerliche oder allzu einfache Gründe für das Verbleiben in der eigenen Religion können sich dann verflüchtigen, wenn man sieht, dass die Religion des Anderen ebenso Wahres, Schönes und Gutes enthält. Siehe Clooney (2013), S. 152 f.

<sup>66</sup> Bernhardt (2019), S. 230.

<sup>67</sup> Smith (1989).

Hick)<sup>68</sup> angestrebt, die Theologie aus der Perspektive mehrerer religiöser Traditionen betreibt und dabei eine überkonfessionelle Perspektive einnimmt. Diese (pluralistischen) Zielbestimmungen würden weder dem Selbstverständnis noch dem Wahrheitsanspruch beider Religionen gerecht werden und darüber hinaus insinuieren, es könne eine Außen- bzw. Metaperspektive eingenommen werden, die Menschen *per se* jedoch nicht haben können. *Inter-religiös* bezeichnet hier sowohl den Grenzen *überschreitenden* Aspekt sowie auch den Grenzen *übergreifenden* Aspekt.<sup>69</sup> Es geht darum, innerhalb der eigenen (in diesem Fall: christlich-katholischen) Theologie einen Raum zu eröffnen, in dem die Theologie des Anderen offen und lernbereit betrachtet und bedacht wird.

So besteht eine Herausforderung auch darin, «Dingen ins Auge zu sehen, die dem sehr ähnlich oder auch ganz anders sind als das, was man erwartet hatte, und man muss Wege finden, dies alles zu den Wahrheiten und Werten der eigenen Tradition in Beziehung zu setzen.»<sup>70</sup> In diesem Sinne versteht sich die vorliegende Studie innerhalb einer Theologie, die am Anderen – und mit dessen Hilfe – gewachsen und geformt ist.

### 3. Der hermeneutische und methodische Rahmen

Unser Denken und die menschliche Sprache vollziehen sich in expliziten und impliziten Vergleichen – nur so kann Neues und Besonderes als solches erkannt werden.<sup>71</sup> Auch ein Gespräch kommt ohne Vergleich nicht aus, genauso wie die Begegnung mit anderen Religionen, bei denen man eigene Überzeugungen zu denen anderer Religionen in Beziehung setzt, nur in Form eines Vergleichs funktioniert. Wenn in der vorliegen-

---

<sup>68</sup> Die Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks ist groß und kann hier nicht dargestellt werden. Das Hauptargument ist, dass religiöse Gläubige schwerlich auf der Wahrheit des eigenen Glaubens bestehen und gleichzeitig akzeptieren können, dass das Gegenteil des eigenen Glaubens ebenso wahr ist. Siehe hierzu v. a. Bernhardt (1993), S. 199–225.

<sup>69</sup> Auf diesen wichtigen Unterschied in Bezug auf «interkulturell», was mit den englischen Begriffen «cross-cultural» und «intercultural» besser nuanciert werden kann, weist Norbert Hintersteiner bei der Übersetzung von Schreier (1997, S. 54) hin.

<sup>70</sup> Clooney (2013), S. 152.

<sup>71</sup> Schmid (2012), S. 154.

den Untersuchung interreligiös über eine Christen und Muslimen gemeinsame Frage nachgedacht wird, so geschieht dies in Form eines Gesprächs,<sup>72</sup> in dessen Rahmen ein solches *vorsichtiges Vergleichen* stattfindet. Von einem «vorsichtigen Vergleich» spricht auch Schmid, der «eine ausgefeilte Methodik, eine kritische Selbstkontrolle sowie Zurückhaltung mit weitreichenden Urteilen» als notwendige Bedingungen ansieht und den Vergleich als unabschließbaren Prozess versteht, sodass Vergleichsmaßstäbe und -gruppen «immer wieder nachjustiert [...] präzisiert oder gar revidiert» werden.<sup>73</sup> Allgemeine Verhältnisbestimmungen von Islam und Christentum sind zu vermeiden; vielmehr wird ein «Miteinander-Lernen» einzelner Autoren oder Positionen angestrebt.

Keinesfalls hat der Vergleich das Ziel, die Superiorität einer der beiden Religionen zu zeigen oder etwa zu bewerten, welche der beiden Religionen «besser» auf die Anfragen einer wie auch immer verstandenen Moderne reagieren kann. Vielmehr wird es durch das Vergleichen erst möglich, sich zu orientieren und es hilft, Gemeinsamkeiten und Unterschiede überhaupt erst aufzuzeigen. Dass der Erkenntnisgewinn dabei vor allem das Eigene betrifft, ist damit impliziert. Auch der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber hat dies in seiner Studie *Zwei Glaubensweisen*<sup>74</sup> ähnlich beschrieben: Bei der kontrastierenden Gegenüberstellung der zwei Glaubensweisen (nämlich jüdischer und christlicher) geht es nicht etwa darum, zwei «Idealtypen» vorzustellen oder gar erst zu entwerfen, sondern in seinem «intuitiven Zugriff» will sich Buber vor allem «seiner selbst gewiss [...] werden».<sup>75</sup> Das Buch als eine jüdische Selbstvergewisserung ist jedoch gerade besonders wertvoll und bereichernd für Christen zu lesen, weil es hilft, die Konturen des eigenen Glaubens klarer zu sehen.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> In dieser Studie wird dem Wort «Gespräch» der Vorzug vor dem oft verwendeten Wort «Dialog» gegeben, weil Letzteres in vielen Zusammenhängen den Zwang zur Symmetrie, manchmal auch die Berechenbarkeit ausgetauschter Positionen und eine Repräsentativität insinuiert.

<sup>73</sup> Schmid (2012), S. 179, Zur Methode siehe auch Schmid (2012), S. 537–545 und S. 83–91. Zur Methode des Vergleichens siehe auch Bernhardt (2019), S. 408ff.

<sup>74</sup> Buber (1994).

<sup>75</sup> Stiehm (1994), S. 252.

<sup>76</sup> Bubers Vorwurf ist keineswegs banal: Er lautet, das Christentum habe das biblisch überlieferte Glaubensverständnis dramatisch verändert, indem es

Jedes Gespräch, jeder darin enthaltene Vergleich, sieht sich verschiedenen Gefahren ausgesetzt – denen des Missverständnisses, der vor-schnell ge- bzw. erfundenen Gemeinsamkeiten, der Vereinnahmung u. v. a. Um Risiken, die in Hinblick auf Religionsvergleiche artikuliert wurden, zu wehren, wurden für die vorliegende Untersuchung folgende methodischen und hermeneutischen Leitlinien erstellt:

*Reflektierte und begründete Auswahl:* Die konkrete Auswahl sowohl der Autoren als auch der Gesprächsthemen wird reflektiert und begründet. Mit den induktiv ausgewählten Themen im zweiten Teil (Teil B) der Abhandlung, nämlich Traditionsverständnis, Kontextualisierungen und der Umgang mit der Schrift, wurden Vergleichskategorien in Feldern gewählt, die christliche und muslimische Autoren gleichermaßen betreffen und die für alle drei Autoren zentral sind.<sup>77</sup> Sie werden dabei in einer Weise behandelt, wie auch *interreligiöse Sozialethik* agiert: Eine Frage, mit der beide Religionen – wenn auch mit unterschiedlichen Voraussetzungen – konfrontiert sind, steht im Zentrum des gemeinsamen und einander inspirierenden Nachdenkens; die Vergleichsparameter werden dabei umfassend reflektiert.<sup>78</sup> Auch hier wird vorausgesetzt, dass die Frage nach dem Umgang mit Tradition keine spezifisch christliche ist, sondern Muslime ebenso von ihr betroffen sind.

Allerdings ist einzuräumen, dass das Denken Rahmans, Nasrs und Abou El Fadls größtenteils im christlich geprägten (und dominierten) Umfeld der USA herausgefordert worden ist.<sup>79</sup> Insofern könnten diese Themen auch Ausdruck kultureller Hegemonie sein, was an angemessener Stelle zu beachten ist. Darüber hinaus ist auch ein *vorsichtiger*

---

das genuin jüdische Glaubensverständnis (also auch das Jesu) in das griechische verändert habe. Während ersteres für ein vertrauensvolles Sich-Einlassen auf Gott steht, für das Bemühen, seiner Weisung zu folgen – die, weil sie von Gott kommt, eine gute Weisung, eine Einweisung ins gelingende Leben ist –, bedeute das griechische Glaubensverständnis eher das Zustimmung zu einem rational-abstrakten System. Vor allem Hans Urs von Balthasar hat die Thesen Bubers für das christliche Denken aufgegriffen und fruchtbar gemacht.

<sup>77</sup> Die Vergleichsthemen induktiv bestimmt auch Schmid (2012).

<sup>78</sup> Schmid (2012), S. 45.

<sup>79</sup> Rahman schrieb *Islamic Methodology in History* schon direkt nach dem Aufenthalt in Großbritannien (und Kanada), alle anderen Werke in den USA. Nasr und Abou El Fadl haben ohnehin schon in den USA studiert. Siehe hierzu auch jeweils die biografischen Einleitungen zu den Autoren.

*Vergleich* – genau wie die Auswahl der Gesprächsteilnehmer und des Themas – immer selektiv. Denn selbst wenn mehrere Vergleichsgegenstände gewählt werden, werden manche andere eben auch *nicht* gewählt. Zu bedenken ist, welche Stimmen beispielsweise *nicht* gehört werden. Die Existenz solcher *silent voices* (sowohl christlicher als auch muslimischer Provenienz) kann hier jedoch lediglich vermerkt werden.

*Beginn mit den muslimischen Autoren:* Weil die Perspektive der Verfasserin eine christliche ist, wird zunächst mit den Texten der muslimischen Autoren begonnen: Diese werden zuerst in sich selbst gelesen und analysiert. Denn es besteht die Gefahr, das Eigene im Fremden wiederzuentdecken, obwohl es vielleicht gar nicht da ist und der Vergleich damit zu einer *selffulfilling prophecy* wird.<sup>80</sup> Eine «neutrale» Lektüre kann es hierbei nicht geben, da es nicht möglich ist, das eigene Vorverständnis zu verlassen. Auch die Auswahl der analysierten Texte (und Autoren) selbst ist schon eine Vorentscheidung. Dennoch ist es Ziel, die Texte so empathisch und vorurteilsfrei wie möglich zu lesen – wohl wissend, dass es sich nicht um mehr als eine respektvolle Außenansicht auf deren Verständnis handeln kann. So soll vereinnahmenden Tendenzen bei der Bestimmung der Vergleichskategorien entgegengesteuert und die Gefahr einer christlichen Selbstbestätigung minimiert werden.<sup>81</sup> Die Texte werden weitgehend synchron gelesen, weil nicht die Entwicklung ihres Autors, sondern allein dessen Methode, seine Vorgehensweise und seine Argumentation interessieren. Um die vorgestellten Positionen durch diesen Zugang aber nicht statisch festzuschreiben, werden Rahman, Abou El Fadl und Nasr anfangs ausführlich auch in ihrem intellektuellen Werdegang dargestellt, der Rückschlüsse auf Entwicklungslinien zulässt. Falls es notwendig ist, wird islamwissenschaftliche Literatur zum besseren Verständnis bzw. zur Einordnung herangezogen. Auf eine gewisse Art bleibt die Lektüre jedoch instrumentell: Denn sie beachtet nicht grundsätzlich *alles*, was die Autoren schreiben, sondern nur jenes, was im Hinblick auf die gemeinsame Frage als relevant erscheint.

---

<sup>80</sup> Matthes (1992), S. 83.

<sup>81</sup> Bochinger (2003) moniert, dass Religionsvergleiche oft deswegen stattfinden, um die Besonderheit der eigenen Religion aufzuzeigen und ggf. unkontrollierter Vermischung vorzubeugen.

*Eingrenzung auf drei Autoren:* Die Allgemeinbegriffe «Christentum» und «Islam» führen zu konstanten Missverständnissen. Die Beziehungen zwischen Gläubigen untereinander und zu anderen lassen sich nicht reduzieren auf die Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen oder religiösen Systemen.<sup>82</sup> Deswegen ist die Beschränkung auf nur drei «Gesprächspartner», die schon quantitativ nicht repräsentativ sein können, eine bewusste Entscheidung. Wenn aus einem komplexen System – also dem persönlichen Glauben eines vorgestellten Autors, der wiederum Teil eines größeren Ganzen ist – einzelne Elemente hervorgehoben und auch miteinander in Beziehung gesetzt werden, ist die Gefahr groß, diese Elemente nicht ausreichend gemäß ihrem Kontext zu verstehen und eine bestehende Komplexität unzulässig zu vereinfachen. Im Vorliegenden wird versucht, diese Positionen jeweils einzeln und «persönlich» zu Wort kommen zu lassen und ihnen zunächst einmal «zuzuhören», d. h. die Schriften der Autoren empathisch zu lesen. Wo es notwendig ist, werden Aussagen erläutert und in einen größeren Kontext gestellt. So soll einer instrumentalisierenden Lektüre vorgebeugt werden. Gleichzeitig wird auf diese Weise auch eines der Instrumente der komparativen Theologie, nämlich eher mikrologisch als makrologisch zu arbeiten, wirklich beachtet.

*Verzicht auf Symmetrie:* Während auf muslimischer Seite nur drei Autoren vorgestellt werden, aus deren Werken jeweils eine Auswahl an geeigneten Texten herangezogen wird, entstammen die Gedanken der christlichen Gesprächsteilnehmer aus einem viel weiteren Spektrum und sind nicht festgelegt. Denn das Bemühen um Symmetrie könnte selbst wiederum Ausdruck einer hegemonialen Suche nach Selbstbestätigung sein.<sup>83</sup> Die Asymmetrie in der Menge der vorgestellten Gedankengänge wird aber um der Tiefe des Gesprächs willen bewusst in Kauf genommen. Darüber hinaus kann der zunächst absichtslose Resonanzraum eines Gesprächs Einsichten offenbaren, die erst durch ein solches hervorgebracht werden.

*Beschränkung auf Texte:* Das «Gespräch» stellt in der vorliegenden Analyse eine methodische Denkfigur dar, tatsächlich werden hier allein *geschriebene* Texte als Quelle für den Vergleich aufgenommen. Zwar gibt es gerade in

---

<sup>82</sup> Siehe zu dieser Gefahr ausführlicher Waardenburg (2007b), ab S. 27.

<sup>83</sup> Cappai (2005), S. 58; Matthes (1992), S. 88.

Religionen vieles, was nicht aufgeschrieben werden kann, und Texte bilden nur Ausschnitte eines jeden gegebenen religiösen Moments. Aber sie sind für dieses Vorhaben die beste einzelne und möglichst objektive Ressource, um eine religiöse Position tief und im Detail kennenzulernen. Auch für den Theologen David Tracy (\*1939) ist der Umgang mit *Texten* ein solches Gespräch und der Ort, an dem verschiedene Positionen deutlich gemacht und zur Geltung gebracht werden, und der Text der «Anderen», dem es zuzuhören gilt.<sup>84</sup>

*Empfängliche Haltung:* Beim *Zuhören* bzw. Lesen der Positionen von Rahman, Abou El Fadl und Nasr ist die Bereitschaft gefordert, «uns selbst aufs Spiel zu setzen», indem wir die Ähnlichkeit-in-Verschiedenheit dessen, was uns begegnet, sehen und als Möglichkeit zulassen<sup>85</sup>. Andersheit führt dann nicht zu einer Gleichheit oder Ähnlichkeit, sondern zu einer Möglichkeit (in ihrer Verschiedenheit).<sup>86</sup> Daraus wird deutlich: Das Gespräch mit dem Anderen verändert mich selbst. Es erfordert die Bereitschaft, «sein gegenwärtiges Selbstverständnis aufs Spiel zu setzen, indem man sich den Aufmerksamkeitsansprüchen des anderen stellt.»<sup>87</sup> Bei einem Gespräch ist in Betracht zu ziehen, Unrecht haben zu können. Deswegen sind Gespräche keine Argumentationen, auch wenn natürlich Argumentationen als Teile innerhalb des breiteren Gesprächs, nämlich als Teil von Behauptungen und Gegenbehauptungen, durchaus vorkommen.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Tracy (1993), S. 35: «Wir können auch mit Texten Gespräche führen. [...] Wann immer wir unsere Aufmerksamkeit von einem Text in Anspruch nehmen lassen, entdecken wir, daß wir niemals reine Sinnschöpfer sind. Wir finden uns im Gespräch, indem wir uns in dem Frageprozeß, den der Text provoziert, verlieren. Wir finden uns selbst, indem wir unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen lassen und Möglichkeiten, die andere aufgezeigt haben, erforschen.»

<sup>85</sup> Tracy (1993), S. 37.

<sup>86</sup> Wenn wir mit Texten Gespräche führen, verstehen wir, «warum Anders- und Verschiedenheit selten zu Gleichheit oder auch Ähnlichkeit werden. Andersheit und Verschiedenheit können jedoch zur echten Möglichkeit werden: das Andere, das Verschiedene, wird das Mögliche.» Tracy (1993), S. 38.

<sup>87</sup> Tracy (1993), S. 136.

<sup>88</sup> Tracy (1993), S. 42 f.

*Unberechenbarkeit:* Vergleiche sind immer in hohem Maße konstruiert. Es ist kritische Selbstkontrolle und Zurückhaltung in weitreichenden Urteilen geboten, weil es sich um einen unabschließbaren Prozess handelt, der «Raum für Überraschungen lässt». <sup>89</sup> In diesem Raum wird die Berechenbarkeit bewusst verwehrt, denn es ist nicht möglich, im Voraus zu bestimmen, was der Andere mir (im Gespräch) sagen und wo das Gespräch herauskommen wird. So wird im Gespräch und im Nachdenken *in Gegenwart des Anderen* (in diesem Falle einer gedachten Gegenwart) ein theologischer Raum für diesen Anderen geschaffen, der das eigene Denken mit verändert. Dabei ist es nicht notwendig, die Idee des Anderen anzunehmen, um ihr – sowohl kognitiv als auch emotional oder beides – einen Resonanzraum zu bieten.

*Produktiver Umgang mit Differenz:* Für den Umgang mit Differenz sind drei aus der innerchristlichen Ökumene gewonnene hermeneutische Prinzipien (nämlich *differenzierter Konsens*, *Hierarchie der Wahrheiten* und *Dialog als Mehrungsprozess*), die auch Schmid <sup>90</sup> anwendet, wegweisend:

- Das Prinzip des *differenzierten Konsenses* <sup>91</sup> ist ein Hilfsmittel, um Raum für Differenzen zu schaffen, die nicht im abgrenzenden Sinn zur eigenen Profilierung instrumentalisiert werden. Konsense können auch über Differenzen benannt werden, ohne dass diese zu einem Vertrauensbruch führen. <sup>92</sup> Dabei soll festgehalten werden, dass bleibende Verschiedenheiten bestehende Übereinstimmungen in deren Grundlegung nicht infrage stellen. Darüber hinaus minimiert eine Hermeneutik, die Differenz wertschätzt, die Gefahr, die einzelnen Religionen als monolithische Blöcke zu sehen und pauschal zu betrachten.
- Das hermeneutische Prinzip der *Hierarchie der Wahrheiten* ist ein uraltes Prinzip, das auch in dem Dekret *Unitatis Redintegratio* (1964) fest-

---

<sup>89</sup> Schmid (2012), S. 179. Allerdings sind nur Teile des Prozesses sichtbar, denn beispielsweise die Auswahl der Autoren, die hier schon abgeschlossen ist, war auch Teil dieses Prozesses.

<sup>90</sup> Schmid (2012), S. 50–58.

<sup>91</sup> Der *differenzierte Konsens* verdankt seine Entstehung eigentlich dem Bemühen, Lehrverurteilungen innerhalb der christlichen Konfessionen nicht als trennend zu verstehen. Eine praktische Anwendung findet er in der von Vertretern der Katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes unterschriebenen *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*.

<sup>92</sup> Schmid (2012), S. 52 f.

gehalten wurde, und das besagt, dass nicht alle Wahrheiten der Tradition die gleiche Bedeutung für den authentischen Glauben haben und nicht alle Glaubensinhalte von jedem Gläubigen gleich intensiv gelebt und bejaht werden.<sup>93</sup> So bleiben zwar untergeordnete Wahrheiten immer noch Wahrheiten – jedoch welche, die weniger wichtig sind als jene, die im «Zentrum» des christlichen Glaubens stehen.<sup>94</sup> Konzentration und Zentrierung wird dem Vorrang vor Gewichten und Aufzählen gegeben. Für ein interreligiöses Unterfangen ist freilich zu bedenken, dass es sich um unterschiedliche Hierarchien handelt, die hier ins Gespräch gebracht werden.

- Das Prinzip *Dialog als Mehrungsprozess* macht deutlich, dass im Geschehen des Dialogs ein quantitativer und qualitativer Zusatz entstehen kann, eine «gegenseitige Bereicherung mit der Möglichkeit unerwarteter Erkenntnisse»<sup>95</sup>. Diese Bereicherung kann auch darin bestehen, dass Reichtümer wiederentdeckt werden, die in der eigenen Tradition vergessen wurden oder weniger relevant geworden sind.

Den produktiven Umgang mit Differenz haben auch andere Autorinnen und Autoren beschrieben, die im «inter» (lateinisch «unter mehreren», «zwischen zweien», «gegenseitig») von *interreligiöser* oder *interkultureller* Theologie ein dynamisches Wechselspiel zwischen verschiedenen Positionen sehen. Im vorliegenden Fall werden diese Grenzen zwischen den Religionen nicht nur anerkannt und bejaht, sondern auch als notwendiger Rahmen gesehen, innerhalb dessen eine fruchtbare Auseinandersetzung mit einer anderen Position stattfinden kann. Ebenso wenig zielt das nachstehende *interreligiöse* Gespräch über Tradition, anders als in der

---

<sup>93</sup> Siehe Beinert (1996). Konkret heißt es: «Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.» *Unitatis Redintegratio*, 11.

<sup>94</sup> Welche Glaubensaussagen nun jedoch im Zentrum und welche am Rande stehen, ist nicht eindeutig. Nicht einmal unstrittig ist, ob dieses Zentrum rein christologisch bestimmt werden soll. Bei der Entstehung des Dekretes wurden von Erzbischof Andrea Pangrazio beispielhaft die Siebenzahl der Sakramente, der Primat des Papstes, die hierarchische Struktur der Kirche genannt als untergeordnete Wahrheiten; hingegen die Trinität, die Menschwerdung, die Liebe Gottes als zentrale Wahrheiten. Siehe Schmid (2012), S. 54.

<sup>95</sup> Schmid (2012), S. 56.

innerchristlichen Ökumene, aus denen die oben genannten hermeneutischen Prinzipien übernommen sind, *nicht* auf einen Konsens oder gar eine irgendwann zu erreichende Einheit. Vielmehr sollen im Folgenden Vergleiche auch Abgrenzungen deutlich machen und so zur Schärfung eines Arguments oder einer Position beitragen. Wichtig ist, dass *Abgrenzung* nicht mit *Abwertung* einhergeht, sondern im Sinne der oben genannten hermeneutischen Prinzipien (*differenzierter Konsens*, *Hierarchie der Wahrheiten* und *Dialog als Mehrungsprozess*) Differenzen als Raum gesehen werden, in dem das Eigene und das Andere sich weiter entfalten können.

In der *Haltung* der bereits erwähnten Autoren (Schmid, Renz, Moayert, Zirker, Middelbeck-Varwick, Bongardt, Bernhardt) und mit der *Methode* des vorsichtigen Vergleichs im Rahmen eines Gesprächs (ähnlich Schmid, Tracy, Buber) soll über die Frage reflektiert werden, wie ausgewählte Muslime und Christen ihre *Tradition* (nach Asad, al-Jabri, Tamer) sowie ihr Verhältnis zu dieser bestimmen und wie sie entscheiden, was darin verändert werden darf und muss – und was nicht. Die aufgezählten Leitlinien (reflektierte und begründete Auswahl, Beginn mit den muslimischen Autoren, Eingrenzung auf drei Autoren, Verzicht auf Symmetrie, Beschränkung auf Texte, Empfängliche Haltung, Unberechenbarkeit, Produktiver Umgang mit Differenz) können die nicht zu vermeidende Subjektivität des folgenden Gesprächs transparent machen. Sie schaffen des Weiteren Bedingungen, um durch das Zuhören (Teil A) Einsichten und neue Perspektiven auf das Eigene (Teil B) zu evozieren. So wird deutlich werden, dass das gemeinsame Nachdenken über diese Frage einzelne (Teil-)Antworten besser zur Geltung kommen lässt und andere Positionen zutage fördert, als es eine monoreligiöse Beschäftigung mit der gleichen Thematik täte. Ein *Konsens* wird nicht etwa in den jeweiligen Antworten gesucht, sondern nur darin, sich jeweils unter ähnlichen Bedingungen an der gleichen Frage abzuarbeiten und somit vom Anderen – sowohl aus der eigenen Glaubensgemeinschaft als auch aus der des Anderen – im Sinne eines *Mehrungsprozesses* zu lernen. Unter den Voraussetzungen der Moderne, in der der Zugang zur Tradition in beiden Religionen ein gebrochener ist, soll so über den Weg des Gesprächs und des gemeinsamen Nachdenkens in intellektueller Gastfreundschaft ein neuer Zugang zu dieser Tradition geschaffen werden. Es beginnt, wie jedes gute Gespräch, mit dem Zuhören.



# TEIL A



## 1. Zur Auswahl der Autoren

Gerade bei interreligiösen Arbeiten besteht die Gefahr, einseitig auszuwählen und so ein Islambild zu konstruieren, das zu den schon bestehenden Vorstellungen passt. Deswegen ist die getroffene Auswahl, welche Autoren im Folgenden genauer untersucht werden, zu reflektieren und zu begründen.

Die Eingrenzung auf drei Autoren und damit auch die bewusste Entscheidung gegen Repräsentativität wurde bereits dargelegt. Damit verbunden ist auch, Fragen nach Einfluss, Macht und Autorität der Autoren als Auswahlkriterium explizit nicht anzuwenden.<sup>1</sup> Vielmehr waren folgende Kriterien ausschlaggebend:

*Inhalt:* Die Frage danach, wie unter den Bedingungen der Moderne der Glaube (neu) ausformuliert werden kann, ist für ihr Denken zentral. Das impliziert auch das Kriterium, das genügend schriftliche Quellen von ihnen zur Verfügung stehen. Sie sind davon überzeugt, dass der islamische Glaube auch für das Leben in den veränderten Lebensbedingungen der Moderne Rechtleitung bietet. Sie sehen zugleich aber auch, dass hierzu neu darüber nachgedacht werden muss, was für diesen Glauben konstitutiv ist. Dass sich diese Frage für alle Autoren so zentral stellt, mag auch daran liegen, dass sie ähnliche biografische Erfahrungen gemacht haben: Sie sind in einem gläubigen Elternhaus aufgewachsen, haben eine überaus solide religiöse Ausbildung erhalten und sind dann in jungen Jahren (Nasr schon mit 12 Jahren, Rahman mit 25 Jahren und Abou El Fadl ebenfalls als junger Mann zum Studium) in die USA bzw. nach Großbritannien gegangen und waren zu einer intellektuellen *Reaktion*

---

<sup>1</sup> Siehe zu Fragen von Autorität muslimischer Gelehrter Gharaibeh (2014), bes. S. 68 f. Wer für «den Islam» spricht, an wen sich Muslime wenden, wenn sie Rat und Beratung oder gar Führung suchen und inwieweit einzelne Gelehrte und Prediger religiöse Autorität ausüben und wie diese bewertet werden kann, kann in dieser Untersuchung nicht behandelt werden. Es sei dazu vor allem auf Krämer/Schmidtke (2006) verwiesen. Auch an die ausgewählten Gedankengänge der christlichen Autoren im zweiten Teil dieser Arbeit ließen sich kritische Anfrage nach der Rolle von Macht stellen.

gezwungen, um in der veränderten Umgebung an ihrem Glauben redlich festhalten zu können.<sup>2</sup>

*Doppelqualifikation:* Alle Autoren sind in zweifacher Weise qualifiziert (und sozialisiert). Sie haben nicht nur das «westliche» akademische Ausbildungssystem durchlaufen und sind Hochschulprofessoren an einer amerikanischen Universität, sondern sie verfügen zusätzlich noch über eine traditionelle Gelehrtenausbildung. Das heißt, alle muslimischen Autoren sind über mehrere Jahre oder gar Jahrzehnte von muslimischen Privatgelehrten persönlich unterrichtet worden, wie es der klassischen Form muslimischer Gelehrsamkeit entspricht. Das ist auch deswegen ein entscheidendes Kriterium, weil die Wissensdiskurse und das Generieren von Wissen teilweise unterschiedlich sind.<sup>3</sup>

*Kontext:* Sie denken in einem vergleichbaren «Rahmen» (nämlich in einer Gesellschaft, in der Religion nicht mehr das Leben der Gesellschaft im Ganzen strukturiert)<sup>4</sup> und reflektieren, dass sowohl ihre Perspektive als auch ihre Quellen kontingent und kontextgebunden sind. Die Autoren leben in einer Gesellschaft, die nicht (mehr) durch Religion strukturiert oder zusammengehalten wird und müssen in dieser ihren Glauben zur Geltung bringen (und ggf. weitergeben) und ggf. neu ausbuchstabieren. Dass sie diese Herausforderung annehmen, zeigt sich auch an der Sprache (Englisch), in denen sie ihre Gedanken darlegen und verbreiten. Alle

---

<sup>2</sup> Zu beachten ist jedoch, dass ihr Denken aus der *Defensive* heraus beginnt: Der Großteil ihres theologischen Nachdenkens hat in den USA stattgefunden – in einem Land, in dem Muslime in Bezug auf das Zahlenverhältnis, die Organisations- und Sozialstruktur, die gesellschaftliche Einbindung, den Bildungsstand und die Sprachfähigkeit nicht den Christen gleichgestellt sind.

<sup>3</sup> Zu der Frage nach verschiedenen Wissenschaftsverständnissen siehe folgenden Band: Gharaibeh u. a. (2015) und darin insbesondere Dziri (2015). Siehe darüber hinaus auch Ebrahim Moosa (2015), der seine eigene Ausbildung in einer *madrassa* reflektiert und davor warnt, dieses System zu zerstören und außerdem vorschlägt, Elemente dieser Ausbildung auch in anderen Kontexten zu beherzigen.

<sup>4</sup> Hier ist – unter vielen möglichen – ein Rahmen verstanden, den Charles Taylor unter «säkulare Zeit im dritten Sinn» zusammenfasst, nämlich eine Gesellschaft, in der die Bedingungen des Glaubens sich fundamental dahingehend geändert haben, dass der Glaube eine mögliche Option unter vielen anderen ist, und zwar häufig nicht die bequemste. Siehe Taylor (2007), S. 14 ff.

drei Autoren wären in der Lage, auch auf Arabisch bzw. Persisch zu publizieren. Sie tun es aber nicht, was Aufschluss gibt über die Adressaten und Adressatinnen ihrer Bücher.

*Resonanz:* Die Autoren werden von vielen zeitgenössischen Theologen und Theologinnen gekannt, gelesen und oft geschätzt. Sie erreichen diese Resonanz durch Publikationen, Vorträge, Beratertätigkeiten in politischen und religiösen Kontexten sowie Beiträgen in den Medien. Teilweise ist aus der Rezeption ihrer Positionen schon eine Sekundärdiskussion entstanden.<sup>5</sup> Wie diese Resonanz sich konkret gestaltet, soll jeweils im ersten Unterkapitel ausführlicher beschrieben werden.

Werden diese Kriterien angewandt, verkleinern sich die Optionen immens. Zwar gibt es viele muslimische Denker des frühen 20. Jahrhunderts, die Wege suchen, ihren Glauben in einer sich rasant verändernden Umwelt neu auszudeuten.<sup>6</sup> Vor allem innerhalb der Koranexegese werden einige grundsätzlich neue Wege beschritten.<sup>7</sup> Zu den Korankommentatoren treten nun auch Autoren und Autorinnen hinzu, die nicht den ganzen Koran kommentieren oder dies auch nicht in Teilen tun, sondern die für eine neue Methode bzw. Hermeneutik eintreten, mit denen der Koran überhaupt erst zu verstehen sei – in der Annahme, so ein neues Potenzial zu erschließen, in der eigenen Umwelt den Koran neu auszudeuten und sein Leben danach ausrichten zu können. Oftmals unterscheiden sich diese neuen Methoden von älteren auch darin, dass die koranische Offenbarung anders als bislang verstanden wird.

Aber nur die wenigsten von ihnen können auf eine profunde Doppelausbildung sowohl in der islamisch-traditionellen als auch in der westlichen Wissenschaft zurückgreifen. So argumentieren z. B. mit ähnlichem Ziel, aber methodisch ganz anders als Rahman, sein Zeitgenosse Muhammad Mahmoud Taha (1909–1985) aus dem Sudan in seinem Buch

---

<sup>5</sup> Da Abou El Fadl erst 1963 geboren wurde und sein wichtigstes Werk erst 2001 erschien, ist sein Resonanzraum (noch) geringer als der der beiden anderen.

<sup>6</sup> Vgl. folgende Überblicksdarstellungen: Amirpur/Amman (2006); Troll (2006); Amirpur (2013); Cragg (2008); Taji-Farouki (2004); Benzine (2012); Baljon (1961); Vogt/Larsen/Moe (2009); für Asien: Pink (2011).

<sup>7</sup> Eine Zusammenschau bietet auch Würtz (2017), S. 263–266.

*The Second Message of Islam*<sup>8</sup> und dessen Schüler und Herausgeber, der US-Amerikaner Abdullahi an-Na'im (\*1946). Letzterer tritt auf Grundlage von Tahas *Second Message* für Reformen auf der Rechtsebene und die Bejahung des säkularen Staates ein.<sup>9</sup> Das Gleiche trifft auf Amīn Aḥsan Iṣlāḥī (1906–1997) zu, der fast zeitgleich wie Rahman in Indien geboren und in Pakistan gestorben ist. Er ist der Verfasser eines Koran-kommentars (*Tadabbur-i Qur'ān*), bei dem er dessen innere Kohärenz (*nazm*) als Auslegungsprinzip verwandte.<sup>10</sup> Mit einer textimmanenten Neuordnung der koranischen Suren, in Gruppen bzw. Paaren und nach Themen (*amūd*) geordnet, wollte er zu einer besseren Erschließung des Koran und damit auch zu anderen Interpretationen zu gelangen.

Wiederum anders argumentieren die beiden gebürtigen iranischen Exilanten Abdolkarim Soroush (\*1945) und Mohammed Mojtahed Shabestari (\*1936). Ersterer geht von der Wandelbarkeit religiöser Erkenntnis aus und betont, dass eine eindeutige und starre Auslegung eher ein modernes Phänomen sei. Für Soroush ist die Offenbarung Gottes eher eine «Erweiterung der prophetischen Erfahrung» (so der Titel seines Buches), als dass Mohammed die Offenbarung mit seinen eigenen Worten verkündet habe.<sup>11</sup> Noch weiter geht Shabestari, für den der Koran eine religiöse Erzählung vor dem Erfahrungshorizont des Propheten ist, die vernunftgemäß auszulegen ist.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Taha (1987). Er meinte, dass der Islam, so wie er dem Propheten nahegelegt wurde und wie er im Koran festgehalten sei, in der Lage sein müsse, die Probleme der Menschheit des 21. Jahrhunderts zu lösen, indem er sie bei der Gesetzgebung und sittlichen Werten leitet. Der Dreh- und Angelpunkt von Tahas *Second Message of Islam* ist das Prinzip der Abrogation (*nash*). Demnach ist die erste Botschaft diejenige, die Mohammed *nach* der Hidschra offenbart wurde und die den Bedürfnissen einer arabischen Gesellschaft im 7. Jahrhundert entspreche. Diese erste Botschaft hält Taha heute für abrogiert durch die zweite Botschaft, die zwar zuerst (in Mekka) offenbart worden sei, die aber die grundlegenden Prinzipien der Religion enthalte. Erst jetzt, so Taha, sei die Zeit «reif» für die Anwendung der zweiten Botschaft, die z. B. die Gleichberechtigung von Mann und Frau propagiere. Damit erklärt Taha praktisch einen Teil des Koran für seinen Auslegungskontext für irrelevant.

<sup>9</sup> An-Na'im (1990) und (2008).

<sup>10</sup> Mustansir Mir hat Iṣlāḥīs Konzept übersetzt und vorgestellt: Mir (1986).

<sup>11</sup> Soroush (2009); auch Amirpur (2013) und Amirpur/Amman (2006).

<sup>12</sup> Shabestari (2003); auch Amirpur (2009).

Auch der Inder Ashgar Ali Engineer (1939–2013) hat einen eigenen Ansatz vorgelegt, jedoch fehlt ihm die wissenschaftliche Doppelqualifikation. Er sowie der Syrer Muḥammad Šaḥrūr<sup>13</sup> sind beide Ingenieure, die als Laientheologen publiziert haben. Engineer<sup>14</sup> unterscheidet zwischen fundamentalen universalen ethischen Prinzipien und Religionsgesetzen als spirituelle – und individuelle – Wege der verschiedenen Menschen und Völker. Im Koran, so Engineer, komme es vor allem auf das rechte *Handeln* an und darauf, einander in guten Taten zu übertreffen (vgl. Vers 5:48). Šaḥrūr führt neben der schon koranischen Unterscheidung zwischen *muḥkamāt*, die er als normative Verse betrachtet, und *mutasābihāt*, die er als informative Verse bezeichnet, noch eine dritte Verskategorie ein: *tafṣīl al-kitāb*. Diese Verse der dritten Kategorie, die er in Anlehnung an Vers 10:37<sup>15</sup> einführt, funktionieren bei ihm als Erklärungen, um die beiden anderen zu erkennen bzw. zu erläutern. An der Grenze zur Laientheologie wären noch weitere Autoren infrage gekommen, so z. B. Tariq Ramadan, zu dem es jedoch schon sehr viel (auch kontroverse) Literatur gibt oder auch die Iraner Mohsen Kadivar (\*1959) und Hasan Yusefi Eshkevari (\*1949).<sup>16</sup>

In Anwendung dieser Kriterien ergab sich eine engere Auswahl. Innerhalb dieser wurde nun noch einmal versucht, Kriterien zu finden, die im Hinblick auf die Fragestellung der Analyse gute Voraussetzungen für das anschließende vergleichende Gespräch erwarten ließen, nämlich:

*Verschiedenheit:* Die ausgewählten Autoren argumentieren unterschiedlich. Während Nasr die Moderne als mit der «Heiligen Tradition» als grundsätzlich unvereinbar sieht, sehen Rahman und Abou El Fadl diese Differenzen als grundsätzlich überwindbar an, setzen dabei aber auf sehr distinkte Vorgehensweisen. Abou El Fadl plädiert für die richtige Anwendung oder Wiederentdeckung von verschütteter Tradition, Rahman hingegen für einen teilweisen Bruch, der zu einer neuen, eigentlicheren

---

<sup>13</sup> Dessen Werk einer deutschsprachigen Leserschaft vorgestellt hat Amberg (2009).

<sup>14</sup> Engineer (2001) und (1998).

<sup>15</sup> «Diese Lesung hier, sie ist doch nicht ersonnen – ganz ohne Gottes Zutun! / Sie ist vielmehr Bestätigung für das, was vorher war, / sowie Auslegung eines Buches – daran ist kein Zweifel – vom Herrn der Weltbewohner.»

<sup>16</sup> Eine Einführung zu deren Werken, die fast ausschließlich auf Persisch vorliegen, bietet Amirpur (2009).

Aneignung führen soll. Dadurch wird Nasr zu einem derjenigen Autoren, die die «Andersheit» und Heiligkeit einer religiösen Tradition, die es zu bewahren gilt, explizit machen.

*Neuartigkeit:* Zu den drei Autoren gibt es noch verhältnismäßig wenig deutschsprachiges Material. Sie werden bislang in deutschsprachigen Publikationen als Akteure mit ihren Biografien vorgestellt, aber selten oder nur kurz ihr theologisches Denken.<sup>17</sup>

Letzteres ist auch einer der Gründe, warum Nasr Hamid Abu Zaid (1943–2005) nicht zu den ausgewählten Autoren zählt, denn die Gedanken des Ägypters sind im deutschen Sprachraum dank der Arbeiten von Navid Kermani<sup>18</sup> gut untersucht und schon Gegenstand einiger dialogischer Gespräche. Abu Zaid wendet literaturwissenschaftliche Methoden, vor allem die der Semiotik, auf die Koranlektüre an. Für ihn ist der Koran, so wie er heute vorliegt, im Gegensatz zu ewigen Wort Gottes, «nur» dessen manifester Ausdruck, der den Beschränkungen jeder Kommunikation unterworfen ist, weil Gott als Sender seiner Botschaft den Code des 7. Jahrhunderts der arabischen Halbinsel verwenden musste, um von den ersten Empfängern verstanden zu werden. Auch wenn Abu Zaid zu ähnlichen Ergebnissen wie Rahman gelangt, ist sein Ausgangspunkt vor allem die mu'tazilitische Theologie. Ähnliche Wege beschreiten die Literaturwissenschaftler und Landsmänner Abu Zaid's, Amīn al-Ḥūlī (1895–1966)<sup>19</sup> und Muhammad Ḥalafallāh (1916–1991),<sup>20</sup> die beide jedoch nur auf Arabisch zugänglich sind. Zeitgenössische Ansätze, die nur teilweise übersetzt sind – wie zum Beispiel der der Libanesin Naylā Ṭabbāra<sup>21</sup> – konnten ebenfalls nicht berücksichtigt werden.

<sup>17</sup> Zu Rahman: Amirpur (2013); Denny (2012). Zu Abou El Fadl: Behr (2018); Krawietz (2006). Zu Nasr: Yousefi (2014), S. 216–222.

<sup>18</sup> Kermani (1996); auch: Abu Zaid (2008a) und (2008b).

<sup>19</sup> Siehe dazu Paulus (2011).

<sup>20</sup> Siehe zu beiden auch Benzine (2012), S. 134–162.

<sup>21</sup> Naylā Ṭabbāra / Fādī Ḍau (2011): *Al-raḥāba al-ilāhiyya: Lāhūt al-ākhar fī al-masīḥiyya wa-al-islām* [Divine Hospitality: The Theology of the Other in Christianity and Islam]. Jounieh: al-Maktabat al-Būlusiyya. Siehe dazu die Dissertation von Rahel Fischbach: *Politics of Scripture. Discussions of the historical-critical Approach to the Qur'an*, eingereicht an der Georgetown University in 2016. Mittlerweile ist das Buch von Ṭabbāra und Ḍau jedoch auf Deutsch erschienen: siehe Daou/Ṭabbāra (2017).

Auch der algerisch-französische Mohammed Arkoun (1928–2010)<sup>22</sup> und der 2017 verstorbene Tunesier Mohammed Talbi<sup>23</sup> wären lohnenswerte Autoren mit eigenen Ansätzen gewesen. Beide publizierten auf Französisch und in Auseinandersetzung mit bzw. innerhalb des europäischen bzw. französisch-laizistischen Rahmens, der in Bezug auf den Ort von Religion nochmal viele weitere Fragen eröffnet hätte.

Andere Autoren und Autorinnen, wie zum Beispiel der südafrikanische Befreiungstheologe Farid Esack (\*1959)<sup>24</sup> oder die US-Amerikanerin Amina Wadud (\*1952),<sup>25</sup> die sich explizit für eine koranisch begründete Gender-Gerechtigkeit einsetzt, erfüllen zwar alle oben genannten Kriterien, lehnen sich methodisch aber stark an Rahman an, sodass es sinnvoller erschien, sich mit diesem selbst auseinanderzusetzen. Ähnliches gilt für die meisten türkischstämmigen Autoren, wie Ömer Özsoy (\*1963), Mehmet Paçacı (\*1959) oder Burhanettin Tatar (\*1963)<sup>26</sup>, die auf seinen methodischen Grundannahmen aufbauen.

So sind Desiderate nicht zu vermeiden. Sicherlich würden die Untersuchung auch einzelne Perspektiven bereichern, wie sie beispielsweise Sherman Jackson (derzeit *King Faisal Chair of Islamic Thought and Culture* an der University of Southern California) einbringt im Hinblick auf «Black Suffering», also das besondere Leiden der schwarzen (und deswegen diskriminierten) Muslime,<sup>27</sup> oder Kecia Ali (\*1972) hinsichtlich der Frauen.<sup>28</sup> So ist, in Anlehnung an Johann Gottlieb Fichte («Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist») auch einzugestehen, dass jeder Auswahl ein wenig Willkür anhaftet und dass sie mit dem eigenen begrenzten Verständnis- und Aufnahmevermögen verbunden ist.

---

<sup>22</sup> Arkoun wird ausführlich vorgestellt von Günther (2004) und ebenfalls von Benzine (2012).

<sup>23</sup> Eine Darstellung findet sich u. a. bei Taji-Farouki (2004).

<sup>24</sup> Esack (1996). Darüber hinaus gibt es zu Farid Esacks Denken bereits eine hervorragende Studie, siehe Tatari (2016), S. 196–222.

<sup>25</sup> Wadud (1999) und (2006).

<sup>26</sup> Alle drei werden vorgestellt in Körner (2006a).

<sup>27</sup> Siehe Jackson (2009).

<sup>28</sup> Ali (2006).

## 2. Fazlur Rahman: Koranische Ethik

### 2.1. Zur Relevanz des Autors

«[...] the heart of the problem which a Muslim must face and resolve if he wishes to reconstruct an Islamic Future on an Islamic past: how shall this past guide him and which elements of his history he may modify, emphasize or deflate?»<sup>1</sup>

Es war diese Frage, die Fazlur Rahman (1919–1988) tief bewegte, und kaum ein Autor ist im 20. Jahrhundert im Kontext von moderner Koranexegese so viel rezipiert worden wie er. Er war fest überzeugt davon, dass der Glaube, wie er ihn von seinen Eltern gelernt und selbst erfahren hatte, ihm helfen würde, sein Leben auch in einer modernen Welt gottgefällig zu leben und diese entsprechend mitzugestalten. Die Antworten, die er innerhalb der Orthodoxie vorfand, befriedigten ihn jedoch nicht. Die islamische Jurisprudenz, Theologie und Exegese, so Rahman, hätten schon seit mehreren Jahrhunderten den Kontakt zur Ethik des Koran verloren und könnten deswegen keine Anregungen (mehr) für die Fragen der Gegenwart geben.<sup>2</sup> Er kannte und beherrschte die klassischen Methoden der Koranauslegung,<sup>3</sup> misstraute ihnen aber. Seine

---

<sup>1</sup> Rahman (1966), S. 237.

<sup>2</sup> Rahman (1984), S. 2: «The medieval system of Islamic law worked fairly successfully partly because of the realism shown by the very early generations, who took raw materials for this law from the customs and institutions of the conquered lands, modified them, where necessary, in the light of the Qur'anic teaching, and integrated them with that teaching. Where interpreters attempted to deduce law from the Qur'an in abstracto – for example, in the area of penal law called *ḥudūd* – results were not satisfactory.»

<sup>3</sup> Mit «klassischer Methode der Koranauslegung» ist vor allem *tafsīr* gemeint. Diese Methode gibt es seit der islamischen Frühzeit und wird zunächst noch synonym mit dem Begriff *ta'wīl* verwendet. Die Methode besteht aus sehr umfangreichen Koran-Kommentierungen (später von bis zu 30 Bänden), die erläuternde Prophetenüberlieferungen, grammatische und lexikalische Erklärungen und manchmal auch juristische und historische Fragen behandeln. *Tafsīr* bezog sich mehr auf die Überlieferung Mohammeds und seiner Gefährten, *ta'wīl* mehr eine Interpretation ohne diese Überlieferungen. Später wurde es üblich, *tafsīr* als Erklärung für den offenkundigen Sinn des Koran, *ta'wīl* hingegen für

Hauptkritik an der klassischen Koranexegese, die in jahrhundertelanger Arbeit entstand und weiter verfeinert wurde, ist, dass sie keine eigene «Weltanschauung» hervorgebracht habe.<sup>4</sup> Diese «koranische Weltanschauung»<sup>5</sup> ist der Kern- und Angelpunkt seiner Theologie. Diese

---

die spekulative Suche nach dem inneren Sinn zu verwenden. Siehe dazu Pink (2011), S. 24 f. Dabei wird in der Regel Vers für Vers vorgegangen (*tafsir musalsal*). Jedoch war keine dieser Vorgehensweisen unumstritten. Zumeist wird der gesamte kanonische Korantext (oder zumindest signifikante Teile) ausgelegt. Oftmals werden namentlich bekannte Autoritäten für diese Auslegung herangezogen, sodass sich dadurch auch unterschiedliche Deutungen ergeben. In den meisten Fällen wird in einem *tafsir* auch der Korantext mit sprachlichen und ideologischen Strukturen außerhalb des Textes wie Grammatik, Rhetorik, Theologie, Recht verglichen. Ebenso gab es schon von Anfang an historische Kontextualisierungen, so vor allem die Wissenschaft von den Offenbarungsanlässen (*asbāb an-nuzūl*), die aber nicht auf alle koranischen Aussagen angewandt wurden (im Erbrecht z. B. nicht). Mit Beginn des 12. Jahrhunderts liegen mit Zamahšari (gest. 1144) und später Fahr ad-din ar-Razi (gest. 1219) auch erste rational-theologische Korankommentierungen vor. In deren Folge etablierte sich noch eine weitere Exegeseform, in denen Exegeten punktuell zu einzelnen Versen ihre eigene theologische Meinung, gestützt auf Vernunftargumente, vertreten (*tafsir bi-r-ray*) oder auch Mischformen aus beiden. Diese Auslegungsmethode entstand vor allem durch den Kontakt mit anderen Kulturkreisen. Norman Calder (1993) und Thomas Bauer (2011) zeigen, dass bis ins 12./13. Jahrhundert eine polyvalente Lesung des Textes üblich war. Beim ebenfalls verbreiteten *tafsir al-qur'ān bi-l-qur'ān* («die Erklärung des Koran durch den Koran») werden die Verse des Koran nach ihrem Charakter sortiert und in Beziehung zueinander gesetzt. Im späten 19. Jahrhundert entstehen weitere Trends in der Koranexegese, die Rotraud Wielandt (2002) unterteilt in die Perspektive des aufgeklärten Rationalismus, naturwissenschaftliche Auslegung, literaturwissenschaftliche, hermeneutische Theorien für einen neuen Umgang (darunter auch Fazlur Rahman), die Suche nach «neuer Unmittelbarkeit» und thematische Interpretation. Zum *tafsir* vgl. ausführlicher Baljon (1961); Calder (1993); Gilliot (2002); Görke (2014); Jansen (1974); McAuliffe (2014); Pink (2011); Wielandt (2002); Würtz (2017).

<sup>4</sup> Rahman (1986a), S. 45: «[A]ttempts at systematically unifying the meaning of the Qur'an for constructive «weltanschauung» have not been undertaken.»

<sup>5</sup> Den Begriff «Koranische Weltanschauung» hat vor allem Toshihiko Izutsu geprägt, den Rahman auch in Chicago kennengelernt hat: vgl. Izutsu (1964). Izutsu hat erstmalig zentrale Begriffe des Koran semantisch analysiert und somit versucht, die «Weltanschauung» der Ersthörer des Koran zu erfassen. Gleich-

«Weltanschauung» bezeichnet für ihn die Ethik des Koran oder auch die Haltung, die dessen Versen insgesamt zugrunde liegt. An anderer Stelle vergleicht Rahman den Koran mit einem Eisberg, von dem nur die Spitze zu sehen ist. Die restlichen 90 % seien unter Wasser – und daher nicht an der Oberfläche zu erblicken. Genauso sei auch die Ethik des Koran in dessen tieferen Schichten verborgen.<sup>6</sup>

Rahman war überzeugt davon, dass es eine Methode geben muss, mit der man die Bedeutung (*meaning*) des Koran *als ganzen* (heute würde man sagen: ganzheitlich) erfassen kann, um ihn dann mit dieser Methode immer und immer wieder neu zu lesen. Rahmans Denken hat viele zeitgenössische Muslime inspiriert. Seine Ideen einer koranischen Weltanschauung wurden vor allem in den USA, in der Türkei und Indonesien mit Interesse zur Kenntnis genommen und von seinen Schülern übersetzt und weitergedacht. In dieser Hinsicht kann man ihn möglicherweise als (impliziten und expliziten) geistigen Vater für viele gegenwärtige muslimische Denker im Westen verstehen. Keinesfalls aber kann sein gesamtes Vorgehen als repräsentativ für die Exegese und Interpretation des Koran gesehen werden – auch wenn es nur in wenigen Punkten von dem anderer abweicht. Denn er wirft der traditionellen Exegese vor, mit ihrer bisherigen Methode zu keinem befriedigenden Ergebnis gekommen zu sein.<sup>7</sup> Rotraud Wielandt, die in ihrem Artikel in der *Encyclopaedia of the Qur'ān*<sup>8</sup> eine Systematisierung des zeitgenössischen *tafsīr* unternimmt, ordnet ihn (zusammen mit Mohammed Arkoun und Naṣr Ḥāmid Abū Zaid) einem Trend zu, der die Historizität des Koran stärker als bisher miteinbezieht. Rahman hat – bis auf technische Textstudien in arabischer Philosophie und persischer Mystik – seine Werke auf Englisch publiziert. So wurde er vor allem von englischsprachigen Lesern und Schülern, die entweder in einem ähnlichen Kontext wie er lebten oder diesen durch ihre Ausbildung kannten, gelesen und rezipiert. Einige seiner Monografien, darunter *Major Themes of the Qur'ān*, *Islam* und *Islamic Methodology in History* wurden schon zu

---

wohl meint Rahman etwas Anderes mit dem Begriff «Weltanschauung», nämlich eine Ethik, die der Koran enthält (und nicht die Sicht auf die Welt der Ersthörer).

<sup>6</sup> Rahman (1986a), S. 49.

<sup>7</sup> Rahman (1986a), S. 45: «Despite centuries of effort, Muslim scholars have not produced a satisfactory theory of Qur'anic exegesis.»

<sup>8</sup> Wielandt (2002).

seinen Lebzeiten ins Indonesische, Türkische und Serbokroatische übersetzt. Aber erst 1993 wurde *Islam and Modernity* – als bislang einziges seiner Werke – ins Arabische übertragen. Obwohl einige Autoren im arabischsprachigen Raum ähnliche Gedanken und Herangehensweisen haben wie er, finden seine Schriften dort kaum Erwähnung.

Zu seinen Doktoranden in den USA zählt unter anderem der ehemalige Großmufti von Bosnien und Herzegowina, Mustafa Cerić. Ein weiterer Schüler, Mehmet S. Aydin, wurde Professor in Izmir und Staatsminister unter Erdoğan. Nurcholish Madjid (1939–2005) war Rahmans Kommilitone und hat dessen Methode in Indonesien weiter bekannt gemacht.<sup>9</sup> Außerdem gibt es viele Autorinnen und Autoren, die Rahman nicht persönlich gekannt haben, wohl aber durch seine Schriften stark beeinflusst sind. Dazu gehören die US-Amerikanerinnen Asma Barlas (\*1950)<sup>10</sup> und Armina Wadud (\*1952),<sup>11</sup> und auch der südafrikanische muslimische Befreiungstheologe Farid Esack (\*1959)<sup>12</sup> lehnt sich methodisch stark an Rahman an. Ebenso zeigt sich Ebrahim Moosa von seinen Schriften sehr inspiriert.<sup>13</sup> 1977 war Rahman auf Vortragsreisen in Ankara, Erzurum, Istanbul, Konya und Bursa. Er war begeistert von der Revitalisierung des Islam dort – insbesondere auch davon, wie ernsthaft die Studenten sich dem Studium des klassischen Arabisch widmeten.<sup>14</sup> Nach seinem Besuch in der Türkei war er davon überzeugt, dass diese eine große Rolle bei der künftigen Entwicklung eines intellektuell modernen Islam spielen würde. So ist es kein Zufall, dass insbesondere die türkischen Exegeten seine Gedanken aufgegriffen und weitergedacht haben, darunter Mehmet Paçacı (\*1959), Adil Çiftçi (\*1963) und Ömer

---

<sup>9</sup> Siehe Noor (2006). Der Indonesier argumentiert, dass Islam und Säkularität grundsätzlich vereinbar seien, und meint weiter, dass die Modernisierung eine Art Säkularität voraussetze, die mit einer rationalen Interpretation zusammenhänge. Ob das eine Weiterentwicklung von Rahmans Methode ist, oder ob dieser heftig widersprochen hätte, muss an dieser Stelle offenbleiben. Bektovic (2016), S. 172, diskutiert diese Frage.

<sup>10</sup> Barlas (2002).

<sup>11</sup> Wadud (1999).

<sup>12</sup> Esack (1996).

<sup>13</sup> Moosa (2003).

<sup>14</sup> Rahman (1984), S. 97. Vortrag und anschließende Diskussion mit dem Publikum fanden auf Arabisch statt.

Özsoy (\*1963).<sup>15</sup> Letzterer bringt diese wiederum in den deutschen Sprachraum und die noch junge deutsche islamische Theologie.

## 2.2. Pakistan, Oxford, Chicago: Biografisches zu Fazlur Rahman

Fazlur Rahman wurde 1919 im damals noch ungeteilten Indien und heutigen Pakistan als Fazlur Rahman Malak<sup>16</sup> geboren. In seinen Memoiren<sup>17</sup> beschreibt er, wie sehr das Vorbild und die Erziehung seiner Eltern Grundlage seines Glaubens waren. Sein Vater war Maulānā Shihāb ad-Dīn, ein Gelehrter, der am bekannten Seminar Dār al-'Ulūm-Deoband bei großen und wichtigen Gelehrten studiert und einen Abschluss erlangt hatte.<sup>18</sup> Anders als andere traditionelle Gelehrte war sein Vater davon überzeugt, dass die Moderne – und auch ihr Bildungssystem – sowohl Herausforderung als auch Chance für den Islam sei, und stand dieser nicht feindlich gegenüber. Sein Vater wurde auch Rahmans erster Lehrer. Mit 10 Jahren war er ein *ḥāfiẓ*, d. h. er konnte den Koran auswendig rezitieren. Die Familie zog nach Lahore, wo der Vater als Imam tätig war. Dort besuchte Rahman ein College und wurde zusätzlich von seinem Vater in den klassischen Disziplinen der islamischen Wissenschaften nach dem Dars-e-Nizāmi-Curriculum unterrichtet, das sowohl *fiqh* (Rechtswissenschaft), *'ilm al-kalām* (systematische Theologie), *ḥadīṭ* (Überlieferungen des Propheten), *tafsīr* (Koranexegese), *manṭiq* (Logik) und *falsafa* (Philosophie) umfasst. Im Anschluss an das College studierte Rahman an der Punjab-Universität in Lahore Arabisch, erlangte einen «BA with honors» und 1942 einen Master.<sup>19</sup> Er begann in Punjab mit einer Dissertation und erweiterte seine Kenntnisse in verschiedenen Sprachen, darunter Arabisch, Persisch, Urdu, natürlich Englisch und auch Deutsch; später sollten noch weitere (Französisch, Latein, Griechisch, Türkisch, Indonesisch) hinzukommen. 1946 ging er

<sup>15</sup> Körner (2005) und (2006a)

<sup>16</sup> «Fazlur Rahman» sind seine beiden Vornamen, unter denen er aber alle seine Schriften verfasste, «Malak» ist sein Familienname.

<sup>17</sup> Rahman (1985).

<sup>18</sup> Hewer (1998), S. 19; Açıkgenç (1990), S. 233. Ebenso Ebrahim Moosa: «Introduction», in: Rahman (2003), S. 1.

<sup>19</sup> Hewer (1998), S. 21.

zur Promotion nach Oxford und beschäftigte sich dort insbesondere mit der neoplatonischen Philosophie von Avicenna (d. i. **Ibn Sīnā**).<sup>20</sup> Zu der arabischen Philosophie, in der er bereits geschult war, studierte er nun zusätzlich die griechische Philosophie (im Original oder in lateinischer Übersetzung).<sup>21</sup> Das Studium der Philosophie prägte nicht nur sein Denken zutiefst, es stürzte ihn auch in eine tiefe Glaubenskrise.<sup>22</sup> Denn das Gottesverständnis der Philosophen als eher «intellektuelles Konstrukt» konnte er nicht zusammenbringen mit seiner eigenen Erfahrung von Gott, der «auf Gebete antwortet» und «in die Geschichte eingreift». <sup>23</sup> Sein Ausweg bestand darin, seinen Glauben derart neu zu denken, dass dieser auch vor den Anfragen und Zweifeln seiner philosophischen Erkenntnisse bestehen konnte.

1949 wurde Rahman für seine Arbeit über Avicennas Psychologie in Philosophie promoviert. Von 1950–1958 lehrte er Persische Studien und Islamische Philosophie an der Durham University (Großbritannien) und anschließend drei Jahre am Institute for Islamic Studies der McGill University (Kanada). Während der drei Jahre in Kanada lernte er die einflussreichen Denker Seyed M. Naquib al-Attas, Toshihiko Izutsu und Ismail al-Faruqi kennen. Besonders mit letzterem verband ihn eine intellektuelle Freundschaft.<sup>24</sup>

Auf Einladung des damaligen Präsidenten des noch jungen Staates Pakistans, **Ayyūb Khan**, verließ Rahman seine sichere Lehrposition in Kanada und ging zurück in seine Heimat. Er wurde 1962 Direktor des neu gegründeten Central Institute of Islamic Research, das die Regierung in ihrer religiösen Politik beraten sollte.<sup>25</sup> Seine Aufgabe bestand darin, auf Grundlage des Islam Handlungsempfehlungen für eine moderne Politik auszusprechen und so dazu beizutragen, dass auch traditionelle Kreise die geplante Modernisierung Pakistans unterstützen. Als jemand, der sowohl über eine traditionelle Gelehrtenausbildung verfügte und

---

<sup>20</sup> Unter anderem bei Hamilton Gibb.

<sup>21</sup> Hewer (1998), S. 2.

<sup>22</sup> «I experienced an acute skepticism brought about the study of philosophy. It shattered my traditional beliefs.» Rahman (1985), S. 154 f., in: Berry (1990), S. 51.

<sup>23</sup> Rahman (1985), S. 155, in: Berry (1990), S. 52.

<sup>24</sup> Hewer (1998), S. 30.

<sup>25</sup> Amirpur (2013), S. 92.

zusätzlich das «westliche» akademische Ausbildungssystem durchlaufen hatte, war er die ideale Besetzung für diese Stelle.

In Pakistan geriet Rahman in nur sehr kurzer Zeit in einen Machtkampf zwischen Politik und religiösem Establishment. Er befürwortete die 1961 erlassenen Gesetzesänderungen zu Polygamie, Zinsrecht, Scheidung und Erbrecht sowie den Haḏḏ-Strafen und begründete seine Meinung und die Haltung der Regierung allesamt aus der islamischen Tradition heraus.<sup>26</sup> Dabei hat er fast alles auf Englisch publiziert, also für die (politische, militärische, administrative und judikative) Elite des Landes geschrieben. Schnell stand Rahman in der öffentlichen Kritik. Einer der Kritikpunkte, die sowohl Gelehrte als auch Anhänger der oppositionellen *Jamā'at-i-Islami* teilten, war, dass er teilweise die Erkenntnisse westlicher Islamwissenschaft zur Kenntnis nahm – auch wenn er ihre Schlussfolgerungen kritisch bewertete und nur wenige davon teilte – und so zum Beispiel auch eine kritische Überprüfung des Hadith-Materials vorschlug, von dem er nicht alles für historisch belastbar hielt. Dafür wurde er als «Orientalist» beschimpft. Die Hauptanschuldigungen gegen ihn betrafen jedoch aus dem Kontext gerissene und in Urdu übersetzte Zitate seines 1966 auf Englisch erschienenen Buches *Islam*, die vor allem sein Verständnis von Offenbarung betrafen.<sup>27</sup> Die meisten Angriffe auf Rahman sind wohl vor allem als Attacken auf die Regierung Khans zu sehen, als deren religiöser Berater er fungierte. Plakate verlangten ein Kopfgeld für ihn, und in manchen Regionen Pakistans wurde der Druck auf die Regierung so groß, dass der damalige Justizminister Rahman seine ursprünglich zugesagte Unterstützung wieder entzog.<sup>28</sup> Rahman gab seinen Posten als Direktor auf und emigrierte mit seiner Familie im September 1968 in die USA. Was er am 25. August noch einmal in der *Pakistan Times* schreibt, kann man lesen wie eine letzte Verteidigungsrede:

<sup>26</sup> Berry (1990), S. 56. Die jeweiligen Positionen, die Rahman bezieht, sind im Detail nachzulesen bei Hewer (1998).

<sup>27</sup> Denny (2012), S. 219.

<sup>28</sup> «In Lahore, wall posters were up announcing a price on my head. On September 5<sup>th</sup>, there were complete strikes (including barbers and taxi-drivers) in five or six towns of the Punjab.» In: Rahman (1976), S. 300; zitiert nach Berry (1990), S. 60. Die Pressekonferenz, auf der der Justizminister umschwenkte, war an einem Donnerstag. Die Angst vor Unruhen nach dem Freitagsgebet war enorm.

«I reiterate that the Holy Quran is the Word of God revealed to the Holy Prophet. I believe in the proposition that the Holy Prophet was the recipient of the final verbal revelation of God. Without this belief, no Muslim can be a Muslim even in a name.»<sup>29</sup> Rahman wurde in den USA zunächst Visiting Professor an der University of California und schon 1969 Professor for Islamic Thought an der Universität Chicago (Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Oriental Institute). Das blieb er bis zu seinem Tod 1988. Darüber hinaus war er von 1979–1980 Berater für das U. S. State Department und das Weiße Haus und 1983–1984 Präsident des American Council for the Study of Islamic Societies. Er schrieb Bücher und zahlreiche Artikel und bildete viele Studenten und Doktoranden aus, die seine Gedanken vor allem in den USA, der Türkei und in Indonesien weitertrugen und fortentwickelten.

### 2.3. Die Vorgehensweise Rahmans

Fazlur Rahman geht grundsätzlich davon aus, dass Gottes Botschaft, der Koran, für alle Menschen an allen Orten und zu allen Zeiten einen ethischen Kompass («moral guidance») bietet. Die Schwierigkeit besteht nun darin, dies zu erkennen und dann entsprechend auch anzuwenden. Deswegen schlägt er ein zweifaches Vorgehen vor: Zunächst die Werte oder Prinzipien einer koranischen Anweisung herauszufinden und diese dann in einem zweiten Schritt auf die Gegenwart anzuwenden. Für den ersten Schritt ist es notwendig, Kontext und Hintergrund der koranischen Gebote genau zu betrachten. Um zu wissen, wie weit man hinter die Wörtlichkeit des Korantextes zurückgehen darf, um die auf alle Zeiten anwendbare koranische Ethik zu begreifen, musste Rahman jedoch zunächst folgende Frage klären: Was geschah bei der Offenbarung bzw. der Herabsendung des Koran?

---

<sup>29</sup> Rahman (1968), in: Hewer (1998), Appendix. Dort findet sich auch der Hinweis, dass Rahman von April bis Ende August 1968 stationär kardiologisch behandelt wurde. Er muss diesen Artikel entweder vom Krankenbett aus oder direkt im Anschluss geschrieben haben. Christopher Hewer weist darauf hin, dass in einer solchen Situation – den Tod und das «himmlische Tribunal» in greifbarer Nähe zu wissen – Rahman nochmals explizit und sehr klar zu seinen Überzeugungen steht.

### 2.3.1. «Offenbarung» ins Herz des Propheten

Der Koranvers 26:194<sup>30</sup> besagt, dass die Herabsendung (*tanzīl*) in das Herz des Propheten kam. Wenn Mohammed ein bloßes Medium war, das als Sprachrohr für die Worte Gottes diente, und seine Person und die Zeit und Umstände seiner Gegenwart unwichtig wären, dann müsste der Koran selbstredend Wort für Wort gelesen werden. Die Spannung, die die mittelalterliche Theologie in den meisten Fällen – anders als Rahman – nicht so empfunden hat, besteht nun darin, dass die Herabsendung von einer göttlichen (transzendenten) Quelle kommt, sich aber *innerhalb* der Geschichte ereignet und von einem menschlichen Gehirn verstanden wird. Der Frage, der sich Rahman die ersten zwei Jahrzehnte seines akademischen Lebens widmet, ist die: Welche Funktion hat der Prophet Mohammed selbst bei diesem Prozess? Die Antwort darauf ist grundlegend für sein weiteres Verständnis der koranischen «Offenbarung» und aller Methoden, die an sie angewandt werden.

Vor allem in Anlehnung, Abgrenzung und Erweiterung der Positionen von Platon, Aristoteles,<sup>31</sup> Avicenna (980–1037)<sup>32</sup> und al-Farābī (gest. 950) versuchte Rahman den Prozess von *wahy*/Offenbarung<sup>33</sup> genauer zu durchdringen. Einerseits, so betont er, war der Prophet Mohammed von seiner Natur her ein normaler Mensch. Andererseits hat Gott ihn mit der Fähigkeit ausgestattet, die Offenbarung zu empfangen und wiederzugeben – und zwar nicht, davon ist Rahman überzeugt, wie z. B. ein Kassettenrekorder<sup>34</sup> oder «a postman delivering letters», sondern er hat sie auch mit seinen Handlungen und seinem Leben interpretiert. Für Rahman ist also klar, dass Mohammed der einzige Mensch ist,

---

<sup>30</sup> Koran, 26:193–194: «Mit ihm herab kam der getreue Geist / in dein Herz (*alā qalbika*), damit du Warner seist.»

<sup>31</sup> Noch Jahrzehnte nach seinem Studium in Oxford konnte Rahman Aristoteles und Platon im griechischen Original(!) zitieren, berichten seine Schüler.

<sup>32</sup> Über Avicenna (d. i. Ibn Sīnā) hatte Rahman promoviert: Rahman (1952).

<sup>33</sup> Da Rahman selbst den Begriff «Offenbarung» (also «revelation», «close in its meaning to «inspiration») verwendet, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass «*wahy*» zwar nicht hinreichend damit übersetzt ist, es aber keinen besseren deutschen/englischen Begriff gibt. Das Wort «Herabsendung» (*tanzīl*) verwendet Rahman in diesem Zusammenhang nicht. Ausführlicher zu seinem Offenbarungsverständnis und den Begrifflichkeiten siehe Völker (2015).

<sup>34</sup> Saeed (2004), S. 45.

der mit der Fähigkeit ausgestattet war, seine schon (von Gott) gegebenen intellektuellen und geistlichen Fähigkeiten in dem Moment zu erweitern, als er von der göttlichen Offenbarung getroffen wurde. Diese Offenbarung veränderte seinen Intellekt zu einem «prophetischen Intellekt» und erlaubte es, dass er auch im wachen Zustand mit der höheren Welt kommunizieren konnte.

«When Muhammad's moral intuitive perception rose to the highest point, and became identified with the moral law itself [...], the Word was given with the inspiration itself. The Qur'an is thus pure Divine Word, but, of course, it is equally intimately related to the inmost personality of the Prophet Muhammad whose relationship to it cannot be mechanically conceived like that of a record. The Divine Word flowed through the Prophet's heart.»<sup>35</sup>

Gleichzeitig ist klar, dass die Worte, die Mohammed hörte, «mental» (geistig) und nicht akustisch waren, weil der Geist und die Stimme *in* ihm waren, und es keinen Zweifel gebe, dass einerseits die Offenbarung von Gott stammt, sie auch aufs Intimste mit seiner inneren Person zusammenhing.<sup>36</sup> Rahman geht davon aus, dass Mohammed in seinem Innersten, seiner Seele, schon eine Art existenzielles «Vorwissen» hatte, die dann durch die Offenbarung erst konkret wurde.<sup>37</sup> Das heißt, der Prophet wurde durch die Offenbarung in Gänze erleuchtet und hat im Verstehensprozess selbst dann Konkretionen bekommen, die er auf geistlicher Ebene schon «wusste». Dieses «Vorwissen» (*amr*), eine Art Inspiration oder ein «eingepflanztes Wissen», wohne den Menschen und

<sup>35</sup> Rahman (1966), S. 33.

<sup>36</sup> Rahman (1980a), S. 99 f.

<sup>37</sup> Beide, al-Farabi und Avicenna, sagen, dass es ein Wissen gibt, das eine Fülle an Formen als ein Ganzes empfangen kann: «[O]ur knowledge is of two kinds: one multiple, which is called the psychic knowledge, and the other non-multiple which it called noetic and simple. For example, if an intelligent man is holding a discussion with a friend who makes a lengthy discourse [by way of question], the former presents the whole discourse to his mind and, while thus reflecting upon it, he has a certainty that he is going to [is able to] answer it without [yet] having any detailed knowledge of the answers [to be given].» Al-Farabi: *al-Ta'liqāt*, Hyderabad 1346 AH, S. 24, 10 ff., so übersetzt und zitiert in Rahman (1979), S. 65, Fußnote 1.

allen geschaffenen Dingen schon inne.<sup>38</sup> Gott habe das Wissen um die Unterscheidung von Gut und Böse in die Seele eingepflanzt (vgl. Koran 91:8: «und ihr [der Seele] Gottesferne und Gottesfurcht einpflanzte»). Aber weil die Verlockungen des Teufels so erfinderisch und kraftvoll sind, schaffe es der Mensch zumeist nicht, dieses ihm eingeschriebene Wissen («inscription») zu entziffern – oder, falls doch, lässt er sich nicht genügend davon antreiben und bewegen.<sup>39</sup> Deshalb bedurfte es der Offenbarung von außen. Außerdem sei nicht zu leugnen, dass die koranische Offenbarung auf geschichtliche Ereignisse reagiere. Beispiele dafür sind die Verse 80:1–3 («Er runzelte die Stirn und kehrte sich ab / weil der Blinde zu ihm kam») oder auch Vers 2:144, der ebenfalls als eine Reaktion des Koran auf eine Situation – in diesem Falle die Mimik des Propheten – zu lesen sei: «Wir sehen ja, dass dein Gesicht sich am Himmel hin und her wendet. Da kehren wir dich gewiss in eine Gebetsrichtung, die dir gefällt [...]»

Unter Bezugnahme auf den poetisch-philosophischen Reformler Muḥammad Iqbal (gest. 1938) und Šāh Walī Allāh (ca. 1702–1762), einem wichtigen Vordenker der Erneuerungsbewegungen des 19. Jahrhunderts, erklärt Rahman:

«[...] in Revelation, the ideas and the words are born in the mind of the Prophet. Since they are new ideas and discoveries, their source cannot lie in the mind of the Prophet, but must be traced and referred to a source beyond. [...] the words are generated with the ideas without the conscious control of the Prophet, the recipient of Revelation.»<sup>40</sup>

Die heikle Frage, welchen Anteil der Prophet an der *Formulierung* der Offenbarung hat, wird hier nur vorsichtig berührt.<sup>41</sup> Denn «ohne die

<sup>38</sup> «To everything that is created is ipso facto communicated its *amr* which we have translated in the previous section as *inspiration*. With reference to inorganic things it should be translated as *ingraining* [...] *amr* really becomes here a moral command: [...] that which actually is a disorder wherein an order is to be brought about.» Rahman (1966), S. 34.

<sup>39</sup> Rahman (1966), S. 35.

<sup>40</sup> Rahman (1968); zitiert nach Hewer (1998), Appendix 1,47, cli.

<sup>41</sup> Šāh Walī Allāh gibt die Idee einer Verbalinspiration auf. Vgl. dazu Wielandt (1971), S. 158 f. Rahman folgt ihm darin aber nicht, sondern lässt sich nur davon inspirieren, wie dieser und Iqbal die Psychologie des Offenba-

bewusste Kontrolle des Propheten» kann ja durchaus bedeuten, dass die Botschaft dennoch auf die sprachlichen Möglichkeiten des Propheten und die ihm innewohnenden Metaphern und Wertvorstellungen limitiert bleiben musste.<sup>42</sup>

Muḥammad Iqbāl, der auch Dichter war, beschrieb die Erfahrung, etwas Künstlerisches hervorzubringen, dessen Quelle außerhalb seiner selbst liegt. Aber stärker noch als Iqbāl war es Rahman wichtig, dass der Koran als etwas ganz Anderes radikal von anderen Formen der Kunst oder des kreativen Denkens zu unterscheiden ist. Auch der Prophet Mohammed selbst, so meinte er, war fest davon überzeugt, Empfänger der Botschaft Gottes, des Ganz-Anderen, zu sein. Nur so ist seine Entschiedenheit zu erklären, dezidiert manche grundlegenden Lehren der jüdischen und christlichen Erzählungen zurückzuweisen. Was ergibt sich daraus nun für das Lesen des Koran?

### 2.3.2. Den Koran lesen

Der Koran, so meint Fazlur Rahman, versteht sich selbst als umfassendste Rechtleitung für die Menschen. Er hatte von Anfang an eine praktische und eine politische Anwendung und ist somit nicht nur als ein andächtiger Text persönlicher Frömmigkeit zu lesen.<sup>43</sup> Einerseits dürfe der Koran nicht wörtlich interpretiert werden, weil man dann womöglich seine Intention verfehle. Sicherlich, so betont Rahman, haben in den -

---

rungsprozesses verstanden haben. Zu Šāh Walī Allāh siehe auch Chaghatai (2005).

<sup>42</sup> Was von der Offenbarung nun im Wortlaut und was im Sinn offenbart wurde, war schon seit dem 15. Jahrhundert – auch in Auseinandersetzungen um die (Un-)Erschaffenheit des Koran – Gegenstand von Disputen. Mit Rahman, kurz vor ihm durch Muhammad Raud Rahbar (siehe Wielandt (1971), S. 156) und später dann auch durch andere Autoren, wie Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh, Muhammad Arkoun, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid u. a., gewinnt die Vorstellung von Bedeutung, dass die Offenbarung die historisch bedingten Erfahrungen, Sprache und Vorstellungswelt ihrer unmittelbaren Empfänger verwenden musste, um sich mitteilen zu können. Die wörtliche Inspiriertheit des Koran wird von diesen Autoren jedoch nicht infrage gestellt, wohl aber betont, dass diese Inspiration sich den Mitteln, Bildern und Vorstellungen ihrer (also Muḥammads) Zeit bedienen musste.

<sup>43</sup> Rahman (1984), S. 2.

letzten dreizehn Jahrhunderten Gelehrte den Koran ernsthaft studiert, aber ihre Erkenntnisse wurden entweder falsch verstanden oder sie geben keine Antwort auf die Fragen von heute.

Für Rahman steht außer Frage, dass der Koran explizit wörtlich offenbart wurde und nicht nur seine «Bedeutung» oder Ideen.<sup>44</sup> Aber keinesfalls dürften die Verse isoliert voneinander gelesen werden, sondern immer nur als einheitliches Ganzes, aus dem man Ethik und Rechtsleitung finden könne. Gleichwohl enthalte er einige juristische Bemerkungen, wie zum Beispiel zum Alkoholverbot und andere, die die Verbesserung der Position von Frauen (darunter auch das Verbot der Polygamie unter «normalen Umständen») und Sklaven einforderten.<sup>45</sup> Explizit kritisiert Rahman die traditionelle Koranexegese, in der es üblich ist, Kommentare zu jedem einzelnen Vers zu verfassen, nicht aber den Koran als einheitliches Ganzes in den Blick zu nehmen. Ein Großteil des Koran, in dem soziale und politische Probleme verhandelt werden, seien eigentlich eher als ein Kommentar zu den Grundaussagen des Koran zu lesen, nicht aber zu verabsolutieren.<sup>46</sup> Er schlägt nun eine zweifache Bewegung vor: Zunächst muss der Koran gelesen und verstanden werden als eine göttliche Antwort auf die moralisch-soziale Situation Arabiens im 7. Jahrhundert. Die fundamentalen Werte, die er vertritt, seien angepasst an eine bestimmte historische Situation, die es mithilfe der Geschichtswissenschaft zu rekonstruieren gelte. Die Frage lautet: Zu welchem Ziel und in welcher Situation spricht der Koran – und wie? Die objektive Sachlage müsse zuerst evaluiert werden, um zu begreifen, ob der Koran hier in Bezug auf eine bestimmte Situation antwortet oder Dinge von umfassenderer Gültigkeit sagt.<sup>47</sup> Dafür sei es wichtig, sowohl den Koran als ganzen, als Einheit, zu betrachten, und zweitens genau zu untersuchen: In welcher Situation «spricht» er?

---

<sup>44</sup> Rahman (1966), S. 30 f.: «[T]he text of the Qur'an itself states in several places that the Qur'an is verbally revealed and not merely in its meaning and ideas.»

<sup>45</sup> Rahman (1966), S. 38 f.

<sup>46</sup> Rahman (1986a), S. 49: «[L]arge part of the Qur'an which deals with social and political problems is a kind of commentary.»

<sup>47</sup> Rahman (1984), S. 8: «[I]n the case of the Qur'an, the objective situation is a sine qua non for understanding, particularly since, in view of its absolute normativity for Muslims, it is literally God's response through Muhammad's mind [...] to a historic situation.»

In einem zweiten Schritt dann sollen die Antworten auf diese Fragen, als «koranische Weltanschauung» oder koranisches Wertesystem auf die jeweiligen Fragen der Gegenwart angewandt werden. Doch bleiben wir zunächst bei diesem ersten Schritt. Rahman geht also davon aus, dass es möglich ist, diese koranische Weltanschauung aufzuspüren: «All values that are properly moral [...] have also an extra historical, «transcendental being, and their location at a point in history does not exhaust their practical [...] meaning.»<sup>48</sup>

### 2.3.2.1. Fazlur Rahmans hermeneutische Grundlagen

Fazlur Rahman hat Hans-Georg Gadamers *Wahrheit und Methode* in den USA – und deswegen wohl auf Englisch – zur Kenntnis genommen.<sup>49</sup> Für Gadamer findet jedes Verstehen innerhalb eines Horizonts statt, über den der Leser nicht frei verfügt. Jedes Wissen, Handeln und Verstehen sei von einem Vorverständnis geleitet, das niemals vollständig offengelegt werden könne. Gadamer geht sogar so weit, dass der Prozess des Verstehens mehr den Charakter eines Geschehens denn eines aktiven Handelns hat<sup>50</sup> – eine Entwertung des eigenverantworteten Urteils geht damit jedoch nicht einher. Der Abstand zwischen dem Entstehen des Textes und dem Verstehen, die *Wirkungsgeschichte*, oder, wenn man sich ihrer bewusst ist, das *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, ermöglicht bei

<sup>48</sup> Rahman (1984), S. 5.

<sup>49</sup> Die englische Übersetzung enthält, anders als in der deutschen Ausgabe Gadamer (1990), als Anhang noch die Aufsätze *Hermeneutik und Historismus* (1965) (siehe Gadamer [1999], S. 287–424) und *Wie schreibt Sprache das Denken vor?* (1970) (ebenfalls in Gadamer [1999], S. 199–215). Felix Körner deckt einen entscheidenden Übersetzungsfehler in der englischen Fassung auf, dem auch Rahman aufgesessen ist. Deswegen ist es sehr wahrscheinlich, dass Rahman Gadamer auf Englisch gelesen hat – obwohl er Deutsch konnte. Körner zeigt weiter, dass Rahman bei dieser Lektüre von Gadamer auf Englisch «quality of being determined by effective history» fälschlicherweise als «Vorherbestimmung» («predetermined»: Rahman [1984], S. 9) verstanden hat und nicht als «wirkungsgeschichtliche Bestimmtheit». Ausführlich dazu Körner (2005), S. 118 ff.

<sup>50</sup> Gadamer (1990), S. 295: «Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.»

Gadamer gerade das Verstehen, denn hier wird eine zirkuläre Kette gebildet. Rahman hat diesen Einfluss, den Gadamer im Deutschen mit «Vorbestimmtheit» beschreibt, als *Vorherbestimmung* verstanden und widerspricht Gadamer vehement: Es müsse möglich sein, die Intention eines Autors aus einem Text herausfinden zu können.<sup>51</sup> Im letzten Teil des Buches setzt sich Gadamer knapp – wohl auch als Konterpart – mit dem italienischen Rechtsphilosophen Emilio Betti (gest. 1968) auseinander und zitiert ihn wie folgt:

«So schreibt er [Betti; KV] etwa, dass das Verstehen ein Wiedererkennen und Nachkonstruieren des Sinnes sei, und erläutert diese Wendung: «mithin des durch die Formen seiner Objektivierung zum denkenden Geiste sprechenden Geistes, der sich jenem im gemeinsamen Menschentum verwandt fühlt: es ist ein Zurück- und Zusammenführen und Wiederverbinden jener Formen mit dem inneren Ganzen, das sie erzeugt hat und von welchem sie sich getrennt haben. Eine Verinnerlichung dieser Formen; wobei allerdings ihr Inhalt in eine von der ursprünglichen verschiedenen Subjektivität verlegt wird. Man hat es demnach mit einer Umkehrung (Inversion) des schöpferischen Prozesses im Auslegungsprozess zu tun, einer Umkehrung, derzufolge der Interpret auf seinem hermeneutischen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen muss, dessen Nachdenken er in seinem Innern durchzuführen hat.»<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Körner meint außerdem, dass Rahman, hätte er Gadamer bloß besser verstanden, mit einigen von dessen Annahmen durchaus einverstanden sein könnte: «[...] Fazlur Rahman had not understood Gadamer's insight that in history nothing can be completely understood. This is not subjectivism. It means, rather, to be ready to see better and better by means of new information. Why would Fazlur Rahman want to reject that?» Körner (2005), S. 198. Meines Erachtens hat Rahman aber gar nicht bestritten, dass sowohl Werte als auch Erfahrungen die Lektüre entscheidend prägen. Vielmehr ging es ihm in seinem Widerspruch gegen Gadamer darum, zu zeigen, dass der Mensch den Willen Gottes im Koran prinzipiell erkennen und ihm frei darauf antworten kann. Siehe Rahman (1984), S. 10.

<sup>52</sup> Betti (1967), S. 93 f.; bei Gadamer: Hermeneutik und Historismus, in: Gadamer (1999), S. 393. In der englischen Version, die Rahman verwendet, schreibt Gadamer über Betti: «Thus, he writes, for example, that understanding is a recognition and reconstruction of the meaning, and he explains by saying that it is an understanding of a mind speaking through the forms of its objectifi-

Hier fand Rahman, der die Werke Bettis wohl nicht kannte,<sup>53</sup> die hermeneutische Grundlage für sein eigenes Vorgehen.

In Rahman fand das Gadamer'sche Zitat Bettis einen Resonanzraum: «a mind speaking through the forms of its objectivation» korreliert mit Rahmans Offenbarungsverständnis; die «forms of its objectification» lassen sich verstehen als die Zeichen Gottes (*ayāt*); und «reuniting those forms with the inner whole that has brought them forth» trägt der Tatsache Rechnung, dass es sich hier nicht um *irgendeinen* Text handelt, sondern um den Text, in dem Gott den Menschen nahe sein will. Der Mensch muss sich den Text aneignend zurückerhoffen («inversion of the creative process, a reversal in which the interpreter has to make his hermeneutical way back along the creative path, carrying on this process of rethinking within himself»). Das ist eigentlich genau das, worauf Rahman hinauswill. Denn für ihn gibt es im Text des Koran eine Wahrheit, die nicht subjektiv durch unser Vorverständnis geprägt ist (wie bei Gadamer). Er sah es als seine Pflicht – und die aller Muslime – an, dieser Wahrheit – zum Wohle aller Menschen – so nahe wie möglich zu kommen.

Wenn nur, so der Gedankengang Bettis und Rahmans, die Entstehungsbedingungen eines Textes so genau wie möglich rekonstruiert werden, kann das Verstehen als eine Art Wiederbelebung des Intendierten

---

cation to another thinking mind, with the former considering itself related to the latter in their common humanity; it is a process of leading back and together, and reuniting those forms with the inner whole that has brought them forth and from which they have become separated, an interiorizing of these forms, in which process their content passes into a subjectivity that is different from the one that originally contained them. Accordingly in the process of interpretation we are concerned with a reversal or inversion of the creative process, a reversal in which the interpreter has to make his hermeneutical way back along the creative path, carrying on this process of rethinking within himself.» Gadamer (2013), S. 533.

<sup>53</sup> Betti hat seine *Teoria generale della interpretazione* zwar selbst ins Deutsche übersetzt (Betti [1967], worauf sich Gadamer bezieht), eine Übersetzung ins Englische liegt aber erst seit Kurzem vor. Siehe Noakes (1982). Obwohl Rahman zwar Deutsch lesen konnte, ist es unwahrscheinlich, dass ihm in Chicago das Werk Emilio Bettis zur Verfügung stand.

im Geist des Verstehenden geschehen.<sup>54</sup> Zwar ist der Koran, als das Objekt, das verstanden werden soll, *Gottes* Antwort durch Mohammed in einer bestimmten historischen Situation. Aber worauf es Rahman ankommt, ist Folgendes: Die historische Situation und damit der Entstehungsprozess des Korantextes, die Situation, auf die das Geschaffene antwortet – all dies sind allernotwendigste Bedingungen für das Verstehen heute. Und wenn man diese genauestens kennt, ist es prinzipiell möglich, das «Gemeinte», die Ethik des Koran, annähernd zu fassen. Dabei war er sich vollends bewusst, dass sich Verstehensbedingungen im Laufe der Geschichte ändern. Rahman gesteht zu, dass jede Antwort, in der sich das Verstehen ausdrückt, wiederum Werte enthält, die auch durch die je aktuelle Situation und damit je eigene Wirkungsgeschichte geprägt sind. Doch nicht nur: Das Verstehen ereigne sich auch durch ein bewusstes Bemühen und Wirken, in dem sich der Verstehende seiner selbst bewusst ist.<sup>55</sup>

So nennt Rahman verschiedene Protagonisten (z. B. Augustinus, Thomas von Aquin und Luther und ebenso al-Ash'arī, al-Ghazālī, und Ibn Taymiya), die radikale Veränderungen bewirkt haben, als Ergebnis eines solchen bewussten Verstehens, durch das jeder von ihnen die islamische Tradition verändert habe. Die Genannten verstand Rahman als Belege dafür, dass Verstehen *nicht* durch die eigene geschichtliche Situation vorherbestimmt ist.<sup>56</sup> Eher sei es so, dass jedes Verstehen aus zwei Momenten bestehe: Ein objektives Ermitteln der Vergangenheit (das Rahman anders als Gadamer für möglich hält, wenn nur genügend

---

<sup>54</sup> Rahman (1984), S. 8: «According to Betti, [...] the forms that we try to understand and interpret now are to be led back to the creative mind whose original contents they were, not as isolated items but as a coherent whole, made to live again in the mind of the understanding subject.»

<sup>55</sup> Rahman (1984), S. 10: «All conscious responses to the past involve two moments that must be distinguished. One is the objective ascertaining of the past [...], which is possible in principle provided requisite evidence is available; the other is the response itself, which necessarily involves values and which is determined by my present situation, of which effective history is a part but of which my conscious effort and self-aware activity also constitute an important part.»

<sup>56</sup> Rahman (1984), S. 10.

«Material» vorhanden ist),<sup>57</sup> und die individuelle Antwort, deren Werte natürlich auch bestimmt (aber nicht vorherbestimmt!) werden durch meine geschichtliche Situation.<sup>58</sup> Wenn die oben Genannten ihre Traditionen kritisierten, dann auch deswegen, weil sie glaubten, dass etwas in ihren Traditionen nicht vereinbar sei mit etwas Anderem, noch Grundlegenderem in ihrer Tradition. Nicht die historische Distanz ermögliche diese Kritik, sondern ein «rationaler Raum» (*rational space*) ist es, der in jeder geschichtlichen Situation vorzufinden ist, der diese Distanz überwindet. Es gibt für Rahman keinen privilegierten Punkt und keine privilegierte Perspektive in der Geschichte, die besser als von anderen Punkten aus das Verstehen des Koran erlaubt.<sup>59</sup> Fraglos sind jedoch eine tiefe Kenntnis des historischen Kontextes und der Offenbarungszusammenhänge für jede Verstehensperspektive vonnöten.

Zieht man all dies in Betracht, so ist es nach Rahman möglich, die koranische Weltanschauung und ihre Ethik aus den jeweiligen Erzählungen und Gegebenheiten «herauszudestillieren», oder, anders gesagt: den normativen Islam vom historischen zu trennen.

### 2.3.2.2. Handwerkszeug für die Koranlektüre

Die koranische Weltanschauung nur mittels Rationalität zu erschließen, wäre für Fazlur Rahman verantwortungslos. Bedingungen für die Lektüre sind mehrere «Handwerkszeuge»: Dazu zählen gute Kenntnisse des Arabischen, besonders zur Zeit der Offenbarung, um die Sprache und Redeweise des Koran zu verstehen und Kenntnisse der vorislamischen Literatur (vor allem der Dichtung). Auch Wissen über Bräuche, Gewohnheiten und Lebensumstände auf der arabischen Halbinsel zur Zeit der Offenbarung und auch davor sind unabdingbar – zum Beispiel auch die prominente Rolle der Qureiß und die Rolle des Propheten innerhalb dieses wichtigen Stammes.

Die Offenbarung, so betont Rahman, geschah innerhalb der Geschichte. Das sehe man auch daran, dass der Koran in einer Zeitspanne

---

<sup>57</sup> Rahman (1984), S. 9: «If Gadamer's thesis is correct, then the double-movement theory I have put forward has no meaning at all.»

<sup>58</sup> Rahman (1984), S. 10: «[I]t is not proper to say that (the self-awareness of the individual is only a flickering in the closed circuits of historical life.) It is also untenable to say that their responses were predetermined, and primarily by their effective histories.»

<sup>59</sup> Rahman (1984), S. 11.

von 22 Jahren und nicht auf einmal offenbart worden sei. Deswegen sei es wichtig, die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) zu kennen und Wissen über abrogierte und abrogierende Verse zu haben. Als Beispiel führt Rahman den Genuss von Alkohol an: In Vers 16:66–99, offenbart in Mekka, wird Alkohol noch zusammen mit Milch und Honig zu den Wohltaten Gottes gezählt. In dem später in Medina geoffenbarten Vers 2:219 heißt es, als *Antwort auf eine Frage*, dass Alkohol (und Glücksspiele) zwar auch Segen/Wohltat (*benefit*) sei, insgesamt aber der Schaden überwiege. Vers 4:43 wiederum sei offensichtlich als Kommentar auf die Situation, dass Gläubige betrunken zum Gebet gekommen sind, offenbart: «O ihr, die ihr glaubt! Naht euch nicht trunken dem Gebet, auf dass ihr nicht wisst, was ihr zu sagen habt! [...]» Das endgültige Verbot von Alkohol in Vers 5:90–91 gehe auf die letzte Offenbarung zurück, die ganz offensichtlich auf eine Situation anspielt, in der unter dem Einfluss von Alkohol eine heftige Prügelei entstand.<sup>60</sup> Inkonsistenzen könnten möglicherweise schon dadurch aufgelöst werden, indem Verse in eine chronologische Reihenfolge gebracht werden. Vor allem aber brauche es Kenntnis darüber, welche Verse eine generelle Aussage enthalten, und welche nur auf eine bestimmte Situation antworteten. Diese Kenntnis gewinne man durch Studium und Anwendung des Materials über die Offenbarungsanlässe.<sup>61</sup> Insgesamt geht Rahman also eher thematisch vor und weniger in der Suren- und Versfolge, wie sie im niedergeschriebenen Koran heute vorzufinden ist.

Da Muslime davon ausgehen, dass der Koran – oder zumindest dessen Inhalte – als «ewiges Buch» (*al-lauh al mahfuz*) schon vor der Erschaffung des Menschen existiert hat, ist es nur logisch, dass er eine Botschaft enthält, die eben nicht das Ergebnis bestimmter Umstände bzw.

---

<sup>60</sup> Der Vers lautet: «Ihr Gläubigen! Siehe, Wein, Losspiel und Opfersteine sowie Pfeile – / sie sind ein Gräuöl, sind ein Werk des Satans! / So meidet das, vielleicht wird's euch dann wohlgehen! / Siehe, der Satan will Feindschaft zwischen euch entstehen lassen und Hass durch Wein und Losspiel». Siehe Rahman (1986a), S. 46 f. Dort auch ein ähnlich durchexerziertes Beispiel zur Polygamie oder zum Verzehr von rituell geschlachtetem Fleisch. Ähnlich auch: Rahman (1980a), S. 47 ff.

<sup>61</sup> Rahman: *The message and the messenger*, in: Marjorie Kelly (Hg.): *Islam: The Religious and Political Life of a World Community* (Praeger Publications for the Foreign Policy Association), New York/NY 1984, S. 29–54; zitiert nach Hewer (1998), S. 413 f.

bestimmter Probleme einer bestimmten Zeit sind, sondern weit darüber hinausgehen. Deswegen hält Rahman es prinzipiell für möglich, die höheren von den niedrigeren Prinzipien im Koran zu unterscheiden, d. h. die *rationes legis* im koranischen Text zu suchen. Rahman wird nicht müde zu betonen, dass Ideal und Kontingentes im Koran seiner Meinung nach von den Juristen im Laufe der islamischen Geschichte oft verwechselt worden seien – so zum Beispiel bei den Ḥadd-Strafen,<sup>62</sup> im Familienrecht usw. Habe man erkannt, dass eine Gesetzgebung nicht redlicherweise («faithfully») die *rationes legis*, also die koranische Ethik, verkörpere, dann müssten Gesetze geändert werden.<sup>63</sup> Er argumentiert hier immer mit Koranzitaten, die inhaltlich (und nicht chronologisch!) das jeweilige Thema berühren.

Es gibt also, so Rahman, *historische Werte* im Koran, die an bestimmte sozioökonomische Kontexte und zeitliche und örtliche Bedingungen

---

<sup>62</sup> Hier geht Rahman wie folgt vor: Das Hadith-Material wird in diesem Fall ausgeklammert, weil es erstens keine explizite Definition enthalte und zweitens radikal vom Koran verschieden sei und das die Vermutung hervorrufe, dass diese Hadithe ein Ergebnis der Fiqh-Bewegung seien. Nach einer linguistischen Analyse von *ḥadd/ḥudūd* («etwas trennen», «eine Grenze setzen») wird deren koranische Verwendung untersucht, die wie folgt ausfällt: In 2:187; 65:1; 4:12–13 handelt es sich um moralische Situationen ohne einen Bezug zu Strafen, sondern zum variablen «good custom». Einzig in 4:12–13 geht es um eine Bestrafung, jedoch erst im Jenseits. Lediglich in Vers 38:2 (hier geht es um *zihar*, nach der nach vorislamischem Recht ein Mann seine Frau förmlich als sexuell illegal erklären kann) wird *ḥadd* in Zusammenhang mit einer schmerzhaften Strafe verwandt; jedoch nicht in festgelegter Menge und Qualität, sondern als Ermutigung zu eigenen den Umständen angepassten Entscheidungen. Des Weiteren analysiert Rahman noch die entsprechende Fiqh-Literatur (beginnend ab dem 8. Jahrhundert zum Thema) und stellt fest, dass Uneinigkeit herrscht darüber, welches Vergehen wessen Recht verletzt (das Gottes, das des Individuums oder das der Gesellschaft?). Die Ḥadd-Strafe für Trunkenheit kann er darüber hinaus als ein Produkt des Kalifen 'Umar entlarven. Insgesamt kommt Rahman zu dem Ergebnis, dass es keine koranische Rechtfertigung für festgelegte Ḥadd-Strafen gibt und schlägt vor, dass die *moralische Haltung* der Ḥadd-Strafen rational nach den Prinzipien Abschreckung und Läuterung wiedererrichtet werden sollen. Die Studie war als «Supplement» der *Pakistan Times* am 16. und 23. August 1968 veröffentlicht und ist wiederabgedruckt in Hewan (1998), Appendix 1.46, S. cxxvi–cxlii.

<sup>63</sup> Rahman (1980a), S. 48.

geknüpft sind. Sie sind nicht zu verwechseln mit den essenziellen, über sich selbst hinausweisenden *moralischen Werten* des Koran. Diese übersteigen ihren spezifischen Kontext und kein Zeitpunkt der Geschichte erfasse sie in Fülle. Zu diesen *moralischen Werten* gehören Glaube (*īmān*), die Ehrfurcht vor Gott (*taqwā*) und der konkretisierte Glaube (*islām*). Rahman nennt sie einen «moralischen Kompass» für die Koranauslegung, die helfen sollen, die Subjektivität der Auslegung zu minimieren.

### 2.3.3. Drei Kernbegriffe koranischer Ethik: *īmān*, *islām* und *taqwā*

Der Begriff *īmān*, so betont es auch Fazlur Rahman, wird normalerweise mit «Glauben» («belief») übersetzt.<sup>64</sup> Im vierten Stamm (*āmana*) erhält das Verb zusammen mit der Präposition *li* die Bedeutung «jemandem folgen» oder «sich jemandem überantworten», so in 10:83 und 24:26. In der häufigsten Verwendung mit der Präposition *bi* jedoch bedeutet *āman* jedoch «glauben» und «vertrauen», und verwendet wird es in Bezug auf Gott, den Koran (oder «die offenbarten Bücher» insgesamt), den Propheten, den Tag des Gerichts usw. Aus einer Analyse, in welchen Zusammenhängen der Begriff im Koran verwendet wird, schlussfolgert er, «that a person who does not accept God or does not have faith in Him and in other matters that flow from this (the truth of the Books, usw.) cannot be secure, at peace, integral usw.»<sup>65</sup>. Vers 59:19, den er an dieser Stelle zitierend anführt, scheint für ihn diese Aussage eindeutig zu belegen: «Und seid nicht wie die, welche Gott vergaßen, / da ließ er sie sich selbst vergessen! / Das sind die Ruchlosen.» So gelangt er zur Definition von *īmān* als «an act of the heart, a decisive giving oneself up to God and His Message and gaining peace and security and fortification against tribulation»<sup>66</sup>. Glaube (*faith*), so definiert er weiter, sei keinesfalls gleichzusetzen mit intellektuellem oder rationalem Wissen. Vielmehr sei Glaube ein Knoten (*‘aqd*), der den Verstand (*mind*) an «etwas sicher und

<sup>64</sup> Die arabische Wurzel a-m-n bedeutet im ersten Stamm zunächst «mit sich selbst im Frieden zu sein» und wird im Koran in Vers 16:112 äquivalent mit *muṭma’inn* («der mit sich selbst zufrieden ist») verwendet. In 2:283 erhält *īmān* die Bedeutung von «etwas bei jemandem sicher verwahren» (ähnlich auch in 4:58 und 33:72), an anderer Stelle (4:83; 2:125) «sicher vor Gefahr sein» oder «gelassen bleiben» angesichts einer solchen Gefahr wie in 7:97–99.

<sup>65</sup> Rahman (1983a), S. 171.

<sup>66</sup> Rahman (1983a), S. 171.

unverrückbar Gewisses» binde. Seine Deutung sieht er eindeutig durch einige Koranverse untermauert: dass zwar einerseits intellektuelles Wissen noch keine Rechtleitung garantiere, umgekehrt aber Rechtleitung ohne Wissen auch nicht möglich sei (Koran 45:23),<sup>67</sup> und dass Glaube mit dem Wissen anwachse (Koran 20:114;<sup>68</sup> 39:9<sup>69</sup> und auch 35:19, 22). Deswegen, so Rahman, beinhalte *īmān* (*faith*) immer auch Erkenntnis – sei aber niemals vom Handeln zu trennen. Dass Glaube und Handeln zwei separate Dinge sein könnten, komme dem Koran nicht in den Sinn.<sup>70</sup>

*Islām*, so Rahman weiter, ist integraler Bestandteil des Wortes *īmān*. Tatsächlich werden diese beiden Wörter im Koran auch oft äquivalent verwendet. Im ersten Stamm kommt das Wort aus der Wurzel s-l-m («sicher sein») im Koran nicht vor, wohl aber *silm* (2:208) in der Bedeutung «Frieden» und *salām* (39:29) in der Bedeutung «ganz» (als Gegenteil von geteilt) und in zahllosen anderen Versen in der Bedeutung «Frieden», «Sicherheit» und «Gruß des Friedens». Im vierten Stamm (*aslama*) wird das Verb verwendet als «sich selbst hingeben/überantworten/unterwerfen» und ist oft gefolgt von der Präposition *li-llāh*, also der Hingabe an Gott. In 3:83 heißt es, dass das ganze Universum *muslim* («jemand, der/etwas, das sich hingibt») sei, weil es Gottes Gesetzen folge.<sup>71</sup> In der medinensischen Periode werden *īmān* und *islām* sogar äquivalent oder miteinander verbunden verwendet (so 3:52; 3:83; 5:111 und andere). Indem Rahman die Verse, in denen *islām* und *īmān* vorkommen, deren Implikationen und deren Gegenteile gemeinsam und im Zusammenhang betrachtet, kommt er zu dem Ergebnis, dass *islām* die offene, organisierte und konkrete Form von *īmān* ist. Die Gemeindeglieder müssen in *īmān* verankert sein und diesen in einer Gemeinschaft zum Ausdruck bringen: «An individual may have some sort of

<sup>67</sup> So 45:23: «Was meinst du wohl dem, der seine Neigungen zu seinem Gott macht / und den Gott wissentlich in die Irre führt, / dessen Ohren und Herz er versiegelt / und über dessen Augen er eine Bedeckung macht? Wer soll ihn denn – nach Gott – rechtleiten? / Wollt ihr euch denn nicht mahnen lassen?»

<sup>68</sup> 20:114: «Sprich: «Mein Herr, mehre du mein Wissen!»

<sup>69</sup> 39:9: «Sprich: «Sind jene, welche wissen, wohl denen gleich, die nicht wissen?»»

<sup>70</sup> Rahman (1983a), S. 171.

<sup>71</sup> Rahman (1983a), S. 172.

*īmān* but it cannot be true and full *īmān* unless it is islamically expressed and worked out through a proper community [...]»<sup>72</sup>

*Taqwā*, der dritte und wichtigste Begriff, vereine *islām* und *īmān*. Rahman übersetzt ihn mit «Ehrfurcht vor Gott», oder auch «die innere Fackel», die den menschlichen Charakter und Geist erleuchtet. Nach einer ausführlichen Analyse des Begriffes im Koran bezeichnet er *taqwā* auch als die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch, Gerech und Ungerech zu unterscheiden. Das umfasse auch das Bewusstsein, dass es Gott ist, der diese Fackel entzündet<sup>73</sup> und dieser den Menschen am Ende richten wird.<sup>74</sup>

Der Koran, das leitet Rahman auch aus diesen drei Begriffen ab, sei darauf angelegt, die Integrität von Individuen und Gemeinschaften zu erhalten und zu fördern. Was diesem Ziel zuträglich ist, ist gut; und was davon abhält, ist schlecht. So ließen sich aus *īmān*, *taqwā* und *islām* auch verschiedene Pflichten ableiten, wie zum Beispiel das Gebet, um an Gott zu denken, und andere Prinzipien, die die Muslime die Säulen nennen. Diese würden wiederum durch generelle Prinzipien ergänzt, wie zum Beispiel soziale und ökonomische Gerechtigkeit und das Gleichheitsprinzip.

Hier wird deutlich, dass Rahman den Koran als Einheit begreift, dessen Gesamtbotschaft die Richtung der Auslegung vorgebe. Denn der Koran selbst sage, er sei kohärent und frei von Inkonsistenzen (z. B. 11:1; 22:45; 4:82 und darüber hinaus alle Stellen, an denen der Koran sich selbst als *tafṣīl*, als «firm exposition», bezeichne). Diese ethische Richtschnur dürfe jedoch keinesfalls zu einer monolithischen Lektüre führen. Allein die Tatsache, dass die Prophetengefährten selbst manchmal bestimmte Verse unterschiedlich verstanden, spreche für eine plurale Lesart; genauso wie der Fakt, dass der Koran «im Fleisch und Blut einer wirklichen Geschichte» entstanden ist.

«To insist on absolute uniformity of interpretation is therefore neither possible nor desirable. What is important is first of all to use the kind of method I am advocating to eliminate vagrant interpretations. For the rest, every interpreter must explicitly state his general assumptions with

<sup>72</sup> Rahman (1983a). S. 176.

<sup>73</sup> Rahman (1980a), S. 28 und S. 120.

<sup>74</sup> Rahman (1984), S. 155. Zu *taqwā* ausführlich noch Rahman (1980a), S. 29 f., darin auch noch mehr koranische Belege.

regard to the Qur'anic interpretation in general and specific assumptions and premises with regard to specific issues or passages. Once his assumptions are made explicit, then discussion among differing interpreters is possible and subjectivity is further reduced.»<sup>75</sup>

Der Koran mache seine leidenschaftliche Ethik immer wieder konkret, indem er sie in eine rechtliche oder quasi-rechtliche Anordnung (*command*) übersetze und keine verallgemeinerbaren ethischen Behauptungen aufstelle.<sup>76</sup>

#### 2.3.4. Der Status von Hadith und Sunna

Fazlur Rahmans Forderung, die Tradition und damit deren Auslegungen mit neuen Augen zu betrachten, betrifft auch die Sunna. 1965 erschien sein Werk *Islamic Methodology in History*,<sup>77</sup> das auch einen Vorschlag für den Umgang mit der Sunna und eine weitreichende Hadithkritik enthält. Schon vor seinem Studium in Großbritannien hatte er die Forschungen Ignaz Goldzihers (1850–1921) kennengelernt und dessen *Die Richtungen der islamischen Korananslegung* sogar ins Englische übersetzt.<sup>78</sup> Dieser hatte aus dem Gehalt der Sunna auch jüdische, byzantinische und persische Quellen nachweisen können und vor allem dargelegt, dass die Hadith-Bewegung des späten zweiten und frühen dritten Jahrhunderts nach der Hidschra ihren ganzen Gehalt dem Propheten wörtlich zuschrieb. Goldziher konnte zeigen, dass nicht wenige Hadithe anachronistisches Material enthalten, und argumentierte, dass das gewaltige Hadith-Material eher die Haltungen und Ansichten der ersten Generation von Muslimen wiedergebe als die Lehren des Propheten oder seiner Gefährten, und sprach den Hadithen – auch denen der kanonischen Sammlungen – pauschal jede Glaubwürdigkeit ab.<sup>79</sup> Diese Schlussfolgerungen übernahm Rahman keineswegs, aber er schätzte Goldzihers

---

<sup>75</sup> Rahman (1984), S. 144.

<sup>76</sup> Rahman (1984), S. 154.

<sup>77</sup> Rahman (1965).

<sup>78</sup> Hewer (1998), S. 21 f. Leider ist die Übersetzung verloren gegangen.

<sup>79</sup> Goldziher (1920).

kritische Forschungsarbeit.<sup>80</sup> Später nahm Rahman auch die Ergebnisse Joseph Schachts (1902–1969) zur Kenntnis, der ebenfalls die Hadithe als eine spätere – und damit unbrauchbare – Formulierung ansah, kritisierte wesentliche Teile aber auch.<sup>81</sup> Rahman hielt diese später entstandenen Hadithe keineswegs (wie Goldziher und Schacht) für reine Erfindungen, aber er betonte, dass man sie stärker als bisher im Lichte ihrer Entstehung und Tradierung begreifen müsse,<sup>82</sup> wie es die in der islamischen Tradition vorliegenden Listen berühmter Hadithfälscher nahelegen.<sup>83</sup> Die Überlieferung der Kette der Gewährspersonen (*isnād*) sollte die Gefahr der Fälschungen vermindern.

So unterschied Rahman zunächst zwischen der «Sunna des Propheten» und der *living Sunnah*. Diese «Sunna des Propheten» ist für ihn das, was explizit oder implizit auf das Tun und Sagen des Propheten

---

<sup>80</sup> Rahman (1965), S. 4: «Goldziher, the first great perceptive student of the evolution of the Muslim Tradition (although occasionally uncritical about his own assumptions)».

<sup>81</sup> Rahman (1966), S. 44 ff., und (1980b), S. 127: «The main trouble, in fact, with Schacht's many arguments in this work is the tendency to illegitimately generalize on the basis of one example.» Joseph Schachts These, nach der die Rechtsquellen erst nachträglich konstruiert worden seien, ist heute nicht mehr haltbar. Zu einer Auseinandersetzung mit Schachts Thesen aus heutiger islamwissenschaftlicher Sicht siehe Motzki (2005).

<sup>82</sup> Rahman (1966), S. 48: «But to say that there was no dogmatic Ḥadīth of any kind is quite a different proposition. How can we assume that there was no tradition, e.g. about the importance of the Unity of God and about a hundred other matters?» Während man in der westlichen Islamwissenschaft Rahman wahrnahm als jemand, der die Sunna zu bewahren und eine Brücke zwischen Islamwissenschaft und traditioneller muslimischer Wissenschaft zu bauen suchte, wurde er bei vielen traditionellen Gelehrten wegen seiner Zweifel an der Historizität der Hadithe, die er durch das Konzept der *living Sunnah* zu überbrücken beabsichtigte, eben nicht als ein solcher Verteidiger gesehen. Der Konflikt wird erst in den 1990er Jahren durch Harald Motzki und seine *Isnād-cum-Maṭn*-Methode gelöst, der die überlieferten Informationen über die Tradenten zurückhaltend verwendet und mit den Ergebnissen der Hadith-Analyse vergleicht. Motzki widerlegt auch Schachts These, der *Isnād*-Gebrauch habe erst ab dem 2. Jahrhundert nach der *Hiġra* begonnen. Siehe Motzki (2000).

<sup>83</sup> Krawietz (2002), S. 49 ff., und al-Sarīṭī, Ta'riḥ, S. 89 f.; zitiert nach Rohe (2009), S. 54.

zurückgeführt werden kann (er führt dazu Koran 33:21<sup>84</sup> und 60:4.6<sup>85</sup> an) bzw. eine ideale Sunna, die Mohammed dargelegt und gelebt hat, sodass sein Leben und seine Lehren als ein außerkoranischer Ausdruck der göttlichen Führung zu verstehen sind (vgl. Koran 33:62<sup>86</sup> und 35:43).<sup>87</sup> Rahman geht davon aus, dass das Handeln und Wirken des Propheten für die noch junge muslimische Gemeinde diese Sunna konstituiert und damit auch die vorislamische arabische Sunna (bzw. deren Bräuche) bestätigt, beendet oder verändert hat.<sup>88</sup> Und selbstverständlich sei auch dieses Handeln – genauso wie die Offenbarung – *innerhalb* einer historischen Situation zu verstehen.<sup>89</sup> Dazu zitiert er einen Brief von Ḥasan al-Basrī an ‘Abd al-Malik b. Marwān, in dem al-Basrī schreibt, dass, obwohl es keinen Hadith des Propheten zugunsten der Willensfreiheit und der menschlichen Verantwortung gibt, beide – Willensfreiheit und menschliche Verantwortung – dennoch die «Sunna des Propheten» seien.<sup>90</sup> Rahman sieht das als Beleg dafür, dass *iğtihād* (Anstrengung) und *iğmā’* (Konsensfindung) von Beginn an Teil der prophetischen Sunna waren. Dass der Prophet selbst Entscheidungen mithilfe von *iğtihād* und nicht aufgrund der Offenbarung getroffen habe, zeige auch die Deutung des šāfiitischen Juristen al-Āmidī. (gest. 1233) von Vers 9:43:<sup>91</sup> Mohammed, so argumentiert al-Āmidī, muss diese Ent-

<sup>84</sup> «Ihr habt ja im Gesandten ein schönes Vorbild / für den, der Gott und den Jüngsten Tag erwartet / und der Gottes oft gedenkt.»

<sup>85</sup> «Ein schönes Vorbild habt ihr an Abraham und an denen, die mit ihm waren [...]» und «Ihr habt an ihnen ein schönes Vorbild.»

<sup>86</sup> «[...] entsprechend der Gewohnheit Gottes mit denen, die früher dahingegangen sind.»

<sup>87</sup> «Erwarten sie denn etwas anderes als den Brauch der Altvorderen? / Doch wirst du keine Vertauschung finden in Gottes regelhaftem Tun / und auch keine Abänderung.»

<sup>88</sup> Rahman (1965), S. 4.

<sup>89</sup> Rahman (1965), S. 10: «nor the Prophet can neglect the actual historical situation».

<sup>90</sup> Rahman (1965), S. 12.

<sup>91</sup> «Gott möge dir verzeihen. / Warum hast du sie nur freigestellt?» Rahman übersetzt: «May God forgive you! Why did you permit these people (to stay at home during Jihad)?»

scheidung (die Erlaubnis, während der Schlacht von Badr zu Hause zu bleiben), selbst – eben mittels *iğtihād* – getroffen haben.<sup>92</sup>

Die *living Sunnah* hingegen umfasse die weitergehende Ausdeutung und die Praxis derjenigen Muslime, die sich an dieser Sunna des Propheten orientierten. Diese Ausdeutungen entstanden durch die Anstrengung (*iğtihād*), mithilfe rationaler Überlegungen sich eine individuelle Meinung (*rā'y*) zu bilden und diese dann im Konsens (*iğmā'*) mit anderen Gemeindemitgliedern zu leben bzw. zu vertreten. Hier muss es schon von Anfang an zu lokalen Unterschieden und damit einem «immensen Reichtum an rechtlichen, religiösen und moralischen Gedanken» innerhalb der ersten 150 Jahre der jungen muslimischen Gemeinde gekommen sein. Rahman führt an, dass *Mālik bin Anas* (gest. 795) in Medina die Begriffe «Sunna» und «*iğmā'*» (Konsens) fast äquivalent benutzt habe.<sup>93</sup> *Iğmā'* galt als «the guarantee for the rectitude, i. e. for the working infallibility (as opposed to absolute or theoretical infallibility, such as assumed by the Christian Church) of the new content»<sup>94</sup>.

Das Bedürfnis nach Einheit(lichkeit) und die Ungeduld mit dem langsamen, demokratischen Prozess des *iğmā'* führten jedoch allmählich dazu, dass die beiden Prinzipien, *iğmā'* und *iğtihād*, in ihrer Bedeutung immer weiter zurückgestuft und schließlich durch die Entstehung massenhafter Hadithe vor allem im zweiten Jahrhundert ersetzt wurden.<sup>95</sup> Rahman benennt in diesem Prozess einige Protagonisten wie z. B. *Ibn al-Muqafa'* (gest. ca. 759), der den Abbasidenkalifen angewiesen habe, in Ermangelung einer generellen Übereinkunft seine eigene Entscheidung durchzusetzen, oder den Juristen *aš-Šāfi'ī* (gest. 819), der das bis dahin funktionierende Prinzip von *iğmā'* als einem informellen, fortdauernden demokratischen Prozess, zu dem teilweise auch der Dissens gehört, nicht als generelle Richtung begriffen habe, sondern ganz anders als etwas Wörtliches und Genaues, das nur im Hadith überliefert werden konnte. *Iğmā'*, der Konsens, wurde degradiert zu einem «theoretically founded mechanism of traditional authoritarianism»<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> Rahman (1965), S. 157 f.

<sup>93</sup> Rahman (1965), S. 15 und 18.

<sup>94</sup> Rahman (1965), S. 19.

<sup>95</sup> Rahman (1965), S. 21.

<sup>96</sup> Rahman (1966), S. 78.

Rahman versteht den aus dem 2. Jahrhundert (nach der Hidschra) stammenden Aphorismus «Die Sunna entscheidet über den Koran; der Koran entscheidet nicht über die Sunna» so, dass die Gemeinde im Geiste dessen, wie der Prophet in dieser bestimmten historischen Situation gehandelt hat, die Autorität hat, die Offenbarung zu interpretieren und ihr Bedeutung zuzuweisen.»<sup>97</sup> Des Weiteren gesteht Rahman zu, dass in den Anfangsphasen «due to the natural paucity of the Prophetic Hadith» die meisten Hadithe nicht auf den Propheten selbst, sondern auf spätere Generationen zurückgehen.<sup>98</sup> Daher seien die Hadithe in ihrer Summe eher zu verstehen als *Zeugnis* davon, wie bereits die ersten Muslime die Sunna *ausformulierten*. Er bestreitet nicht, dass sie einen historischen Bezug zum Propheten haben, aber ihr aphoristischer Charakter zeige, dass sie nicht *historisch* wahr seien, sondern eher ein «gigantischer und monumentaler Kommentar zum Propheten» der frühen Gemeinde. In dieser Hinsicht basierten sie jedoch schon auf dem Propheten und stellten zudem eine «Verkörperung der Weisheit der alten Muslime»<sup>99</sup> dar. Sie seien zu lesen als Zeugnis davon, wie die ersten Gemeinschaften durch die Prinzipien *šūra* und *ig̃mā'* versuchten, Einheit und Balance zu wahren. Ihnen ist eine Fülle an Material zu verdanken, das – abgesehen von *hariġitischen* Doktrinen oder jenen anderer Sekten – in seiner Essenz recht homogen war, im Detail aber bei den allermeisten Punkten einander widersprach. Keinesfalls, so betont Rahman, unterstelle er dem großen Hadithkorpus eine *Fälschung*, sondern eine «andauernde Interpretation und Ausformulierung der Prophetischen Sunna»<sup>100</sup>. Auf diese

<sup>97</sup> Rahman (1965), S. 19 f.: «[T]he Community, under the direction of the spirit (not the absolute letter) in which the Prophet acted in a given historical situation, shall authoritatively interpret and assign meaning to Revelation.» Chris Hewer vergleicht dies mit dem *sensus fidei*, einem (christlichen) Konzept, das den Glaubenssinn der Gläubigen versteht als «inneres Lehramt der Kirche» (Augustinus). Siehe Hewer (1998), S. 237.

<sup>98</sup> Rahman (1965), S. 33. Fuat Sezgin hat in seiner 1967 erschienenen *Geschichte des arabischen Schrifttums* dargelegt, dass die meisten *Fragen* überhaupt erst in der zweiten Generation auftauchen und 9 % der Antworten auf den Propheten und 90 % auf Gelehrte dieser zweiten Generation zurückzuführen sind. Siehe Sezgin (1967).

<sup>99</sup> Rahman (1965), S. 76.

<sup>100</sup> Rahman (1965), S. 80. Ähnlich auch Rahman (1965), S. 44 f.: «The majority of the contents of the Hadith corpus is, in fact, nothing but the

Weise könne also auch ein historisch nicht haltbarer Hadith als dennoch vom Propheten inspiriert verstanden werden.

Rahman zeigt nun auf, wie die massive Hadithbewegung – insbesondere ab aš-Šāfi‘ī – dazu führte, dass die Hadithe wirkmächtiger wurden als die *living Sunnah*, die ja von freier und fortlaufender Interpretation lebt. Anstelle der *living Sunnah* – also dem fortlaufenden eigenen Bemühen im Sinne des Propheten – hat die Kanonisierung und Tradierung von einzelnen Beispielen an Priorität gewonnen.<sup>101</sup> Daher fordert er eine gründliche historische Untersuchung von jedem Hadith nach historisch-kritischen Regeln und in Relation zu ihrem historischen und soziologischen Hintergrund.<sup>102</sup> Mit einer systematischen Auslegung der den Hadithen zugrunde liegenden Prinzipien könne dann auch ein isolierter Hadith Bedeutung für heute haben. Zwar sei die prophetische Sunna immer mit der *living Sunnah* verwoben, aber dennoch ist Rahman sicher, dass bestimmte grundlegende Merkmale mit einer ernsthaften und systematischen akademischen Anstrengung genauer bestimmt werden können.<sup>103</sup> Rahman selbst hat diese systematische Hadithuntersuchung nie vorgenommen, aber er war überzeugt davon, dass es tatsächlich möglich sei, den historischen und spezifischen Gehalt der Sunna zu definieren. Einiges, wie z. B. das Gebet, das Almosengeben (*zakāt*), das Fasten, die Pilgerfahrt usw. seien ohnehin zweifellos auf den Propheten zurückzuführen. Der historische Hadith, also die Prophetenbiografie,

---

Sunnah-İğtihad of the first generations of Muslims, and İğtihad which had its source in individual opinion but which in course of time and after tremendous struggles and conflicts against heresies and extreme sectarian opinion received the sanction of İğmā’, i. e. the adherence of the majority of the Community. In other words, the earlier living Sunnah was reflected in the mirror of the Hadith with the necessary addition of a chain of narrators.» Die Reaktion in Pakistan war entsprechend: «[T]he conservative opposition defended the historical authenticity of Hadith and were not prepared to accept that a particular Hadith might be historically unsound but still contain a genuine religious impulse as an encapsulation of the Living Sunna.» Hewer (1998), S. 294. Joseph Schacht wirft Rahman «verbale Gymnastik» vor, mit der er traditionalistische Leser zu befrieden versuchte. Vgl. Schachts Rezension zu Rahmans *Islamic Methodology in History* (= Rahman [1965]): Schacht (1966).

<sup>101</sup> Rahman (1965), S. 52.

<sup>102</sup> Rahman (1965), S. 72.

<sup>103</sup> Rahman (1965), S. 67.

sei in den wichtigsten Punkten absolut klar und helfe als Hauptankerpunkt für die Interpretation weiterer Hadithe. Auch Eigenschaft und Zustand sowohl des Propheten als auch der frühen Gemeinde seien unzweifelhaft sicher in ihren wesentlichen Elementen – auch wenn es zu den historischen Details Fragen geben mag.<sup>104</sup>

Außerdem zeigt Rahman auf, wie der Terminus *'ilm* (Wissen; *knowledge*) zur Zeit der Offenbarung (noch) sowohl «Kenntnis» als auch «Erfahrung» bzw. «Nachdenken über Erfahrung» bedeutete, aber nach der Generation der ersten Gefährten immer mehr den Sinn von «gelerntem Wissen» (von den vergangenen Generationen seit dem Propheten) bekam.<sup>105</sup>

Die *living Sunnah* neu untersucht, betrachtet und angewandt, davon ist Rahman überzeugt, enthalte Normen, aus denen eine ethische Theorie und auch deren Anwendung abgeleitet werden kann – für jetzt und immer.<sup>106</sup> Koran, Sunna, *iğtihād* und *iğmā'*: Dies waren von Beginn an die Pfeiler muslimischen Denkens. Und Rahman wünschte sich, dass sie es auch heute (wieder) würden.

### 2.3.5. Anwendung der koranischen Ethik in der Gegenwart

Gott drücke seine Herrschaft und Fürsorge in seiner Schöpfung aus (vor allem Koran 27:60–64),<sup>107</sup> betont Fazlur Rahman. Ebenso bedeutet seine Unendlichkeit, dass er *mit* seiner Schöpfung sei (Koran 50:16). Der Koran nenne Gott häufig «den Barmherzigen», «den, der umkehrt»<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Rahman (1965), S. 81.

<sup>105</sup> Rahman (1965), S. 130.

<sup>106</sup> Rahman (1965), S. 177. Ebenso Rahman (1965), S. 178: «[T]hey constitute a humble suggestion to the 'Ulamā that if the study of early Hadith-materials is carried through with constructive purposiveness under the canons of historical criticism and in relation to the historico-sociological background, they take on quite a new meaning. A Hadith, say, in *al-Muwatta'* that 'Umar did so-and-so, when read as mere Hadith, i. e., as an isolated report, remains a blank and yields little; but when one fully comprehends the sociological forces that brought the action about, it becomes meaningful for us now and assumes an entirely new Dimension.»

<sup>107</sup> Ähnlich auch Koran 3:83; 17:144; 57:1; 59:1; 61:1; 13:15; 16:49; 22:18; 55:6; 7:206; 21:19.

<sup>108</sup> Zum Beispiel in Koran 2:37, 54, 128, 160; 5:39, 71; 9:117–118; 20:122.

und «denjenigen, der vergibt»<sup>109</sup>. Gott, so wie ihn der Koran zeige, ist für Rahman derjenige, der mit dem Menschen mitfühlt (*compassionate*).<sup>110</sup>

Rahman war überzeugt davon, dass die Herausforderungen seiner Zeit nicht dadurch gelöst würden, dass man die moderne Welt ablehnte und einfach zur Vergangenheit zurückkehrte.<sup>111</sup> Vielmehr vertrat er die Auffassung, dass der Rekurs auf Koran und Sunna helfe, Orientierung (*guidance*) auch für neue Probleme zu bekommen. Dafür gebe es generelle Prinzipien im Koran und Anweisungen der Propheten. Wie diese in manchen Situationen agierten, sei voller Bedeutung, und aus diesen konkreten historischen Beispielen seien Lehren für die Gegenwart zu ziehen. Für die Betrachtung der Gegenwart, auf die die koranischen Prinzipien dann angewandt werden sollen, sei interdisziplinäres Arbeiten gewünscht. Sozialwissenschaftler (*social scientists*) sollten mit ihrer Kenntnis und ihren Methoden bei der Analyse der Gegenwart behilflich sein.<sup>112</sup>

Fazlur Rahman glaubte nicht daran, dass es eine autoritative Interpretation des Korantextes geben könne. Vielmehr ist für ihn eine Vielzahl an Interpretationen geradezu integraler Bestandteil des Koran – sowohl für das Überleben der Religion als auch für die Bedeutung des Koran. Ohnehin war er davon überzeugt, dass jeder Versuch, Gottes Rechtleitung zu formulieren, eine physische, gedankliche und geistliche Anstrengung sei und immer unvollkommen bleibe.<sup>113</sup> Aber auch umgekehrt bilde die Summe alle Annäherungen noch lange nicht die volle Wahrheit über ihn.<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> Koran 40:3; 2:173, 182, 192, 199, 218, 225, 226, 235, und an vielen anderen Stellen.

<sup>110</sup> Rahman (1980a), S. 6 f. Damit bestreitet Rahman auch die Vorstellung von «Westerners», die den Gott des Koran beschrieben haben als lieblose tyrannische Macht, die Menschen willkürlich in die Irre leite, und wehrt sich gegen die Gefahr von Pantheismus und Relativismus, die besagen, dass Gott *alles* oder *in allem* sei. Siehe Rahman (1980a), S. 16 f.

<sup>111</sup> Rahman (1965), S. 143: «A simple return to the past, is, of course, a return to the graves.»

<sup>112</sup> Rahman (1986a), S. 49.

<sup>113</sup> Rahman (1966), S. 33: «Islam knows of no way of assigning any meaning to the sentence «So-and-so is Divine.»»

<sup>114</sup> Rahman (1980a), S. 16.

Daraus ergibt sich auch, dass für Rahman Tradition nichts Statisches ist, sondern vielmehr verlangte er, dass die Tradition immer wieder neu hinterfragt werde und sich verändere:

«I came to believe that while traditions are valuable for living religions in that they provide matrices for the creative activity of great minds and spirits, they are also entities that ipso facto isolate that tradition from the rest of humanity. Consequently, I am of the belief that all religious traditions need constant revitalization and reform.»<sup>115</sup>

Ebenso könne keine Religion nur von «spiritualisierten» Dogmen leben. Konkretion, davon war er überzeugt, sei notwendig – sogar als «Gefäß» für den Geist.<sup>116</sup> Allerdings war er sicher, dass es in der Tradition normative Elemente gibt – auch, wenn er diese nie konkret ausgeführt, sondern nur implizit angewandt hat.

Zwar sei eigene Anstrengung (*ig̣tihād*) in der Auslegung, wie Rahman sie wünschte, theoretisch immer möglich gewesen, *de facto* sei aber in der gegenwärtigen muslimischen Frömmigkeit eher die einfache Nachahmung (*taqlīd* – die Übernahme einer Rechtsmeinung ohne Einsicht in ihre Beurteilungsgrundlage) von dem, was *vorherige* Generationen verstanden und ausgelegt haben, viel weiter verbreitet. Das Korpus der Hadith-Literatur wurde systematisiert und klassifiziert, aber es fanden keine weiteren Nachforschungen mehr statt. Dazu komme noch eine weitgehende Akzeptanz von Autorität, sodass *ig̣tihād* praktisch aufgehört habe zu existieren.<sup>117</sup> Dies schaffte zwar Stabilität, aber, so Rahman, «stabil» sei eigentlich ein Euphemismus für «statisch» und «rigide».<sup>118</sup> Er hat deutlich gesehen, dass eine Glaubensgemeinschaft, die nicht zu stetigen Veränderungen bereit ist, entweder stagniert oder bedeutungslos wird.

<sup>115</sup> Berman (1985), S. 155.

<sup>116</sup> Rahman (1966), S. 14.

<sup>117</sup> Einer von Rahmans Nachfolgern an der McGill University, Wael b. Hallaq, legt dar, dass das «Tor des *ig̣tihād*» nie wirklich geschlossen war. Siehe Hallaq (1984). Das Gleiche gilt für die Forschungen von Mohammad Fadel, der darlegt, dass *taqlīd* auch deswegen erstarkt, weil dieser im Gegensatz zum individuellen *ig̣tihād* eher dazu gedient habe, die willkürliche Macht gesetzlicher Behörden (*legal officials*) einzuschränken. Vgl. Fadel (1996).

<sup>118</sup> Rahman (1984), S. 28.

Damit der Text zu allen Zeiten und zu allen Menschen sprechen kann, müsse er verschieden ausgedeutet werden, um gültig zu bleiben. Heiligkeit und Unveränderlichkeit seien Teil des Textes, nicht der Interpretationen. Diese Interpretationen werden freilich durch bestimmte Prinzipien und Werte geleitet. Nur in diesem Sinne sei es möglich, die Geschichte zu wiederholen; ja, sie *müsse* in dem Sinne wiederholt werden, dass jede Generation ihre je eigene Situation adäquat kennenlerne und dann mit demselben Kraftakt wie die ersten Muslime den Koran und die Sunna des Propheten frei (ungehindert) interpretiert und dabei deren Ideale und Prinzipien betont und diesen in neuer, frischer Beschaffenheit in ihrer jeweils eigenen Geschichte wieder eine konkrete Form gibt. Rahman führt dies an verschiedenen Beispielen vor, bei denen aber zu beachten ist, dass auch diese innerhalb einer bestimmten Zeit zu lesen sind. Christopher Hewer zeigt in seiner Studie Rahmans Einstellungen gegenüber Frauenrechten – ein Thema, das vor allem während seiner Zeit in den USA virulent war. In zwei Aufsätzen aus den Jahren 1982<sup>119</sup> und 1983<sup>120</sup> spricht sich Rahman sowohl für das Ablegen des Kopftuchs und für das Aufheben der Geschlechtertrennung aus, damit Frauen in der Gesellschaft sowohl Ausbildung als auch Berufsaussichten erlangen können. Auch den umstrittenen Vers 4:34 deutet er innerhalb der sozio-ökonomischen Bedingungen und Rollenmuster zur Zeit der Offenbarung. Gleichzeitig wies er darauf hin, dass die Emanzipation der Frauen nicht zum Niedergang sozialer Strukturen, wie er es im Westen vor allem am Zerfall von Familien wahrnahm, führen dürfe. Er erinnerte an das koranische Prinzip der Gleichberechtigung (*equality*) und forderte, dass die Frauenbefreiung im Westen nicht einfach nachgeahmt werden dürfe, sondern vor allem zur Reflexion anregen sollte. So stand es für ihn auch außer Frage, dass das Erbrecht, das Witwen und Töchtern weniger Erbe zuspricht als Witwern und Söhnen, zu ändern sei.<sup>121</sup> Nicht das ökonomische oder politische System zur Zeit des Propheten Mohammed sei wesentlich für den Islam, sondern die islamischen Prinzipien könnten in den verschiedensten ökonomischen und politischen Systemen ange-

<sup>119</sup> Rahman (1982); zitiert nach Hewer (1998).

<sup>120</sup> Rahman (1983b); zitiert nach Hewer (1998).

<sup>121</sup> Hewer (1998), S. 468: «In the presence of a scrupulosity about changing rules laid down in the Qur'an, he advocated seeking other means of establishing an equal distribution of wealth during the lifetime of the individual.»

wandt werden. So sei auch die koranische Begrenzung der Polygamie auf vier Frauen nicht etwa ein Prinzip, sondern die *Anwendung* eines Prinzips zu einer bestimmten Zeit. Da Gott in die Beziehung der Menschen untereinander als «dritte Dimension» eintrete, sieht Rahman es als koranisches Ziel, genau diese Beziehungen gerecht zu gestalten.<sup>122</sup>

Außer Frage steht jedoch, dass Rahman selbst seine Einstellungen und Ansichten, das Ergebnis seiner geistigen *iğtihāds* ebenso kontextgebunden auf die jeweilige Frage und Situation hin verstanden wissen möchte.

## 2.4. Würdigung und Kritik

«Is this method not yet another form of fundamentalism that will once again, in a new and more «scientific» way, create another idol to arrest Muslims' forward progress?»<sup>123</sup> fragt Fazlur Rahman selbstkritisch. Genau das werfen ihm viele Autoren vor. Ebrahim Moosa, der nicht selbst bei ihm studiert, aber zwei seiner Bücher nach dessen Tod herausgegeben hat, meint: «in true Protestant fashion he believed one could reinvent tradition by way of the scripture».<sup>124</sup> Rahman sei mit seiner Methode anfällig geworden für dieselbe Kritik, die er selbst an den Neofundamentalisten äußerte.<sup>125</sup> Rahmans (zugegebenermaßen nicht befriedigende) Antwort auf diese Suggestivfrage ist, dass seine Methode nur «new in form» sei, aber alle darin enthaltenen Elemente der Tradition entnommen seien. Denn schließlich hätten die Biografen des Propheten, die Hadith-Sammler, die Historiker und Korankommentatoren die sozialen historischen Gegebenheiten des Koran und die Handlungen des

---

<sup>122</sup> Mit Verweis v. a. auf Vers 58:7: «Sahst du nicht, dass Gott weiß, was in den Himmeln und auf Erden ist? / Es gibt kein vertrauliches Gespräch unter dreien, wo er nicht der Vierte wäre, / und nicht unter fünf, wo er nicht der Sechste wäre, / und auch nicht in dem, was darunter oder darüber liegt, / er ist bei ihnen, wo immer sie auch sind. / Dann, am Tag der Auferstehung, macht er ihnen kund, was sie taten. / Siehe, Gott weiß alle Dinge.» Als Begründungen genannt werden auch 89:14; 10:61 und 34:3.

<sup>123</sup> Rahman (1984), S. 141.

<sup>124</sup> Moosa (2009), S. xiii.

<sup>125</sup> Moosa (2009), S. xiv.

Propheten explizit bewahrt und damit gezeigt, wie wichtig sie diese Umstände für das Verständnis des Koran hielten.<sup>126</sup>

Farid Esack und Felix Körner kritisieren, dass Rahman jene koranischen Prinzipien, die er auf die Gegenwart anwenden will, niemals ausführlich dargelegt hat. Und es gebe, so die Kritik weiter, weder klare Kriterien für eine erfolgreiche noch für eine falsche Anwendung der Prinzipien. So könne eben nicht sichergestellt werden, dass ein Leser nicht in den Koran hineinlese, was er selbst vertretbar finde.<sup>127</sup> Kenneth Cragg betont, dass diese fehlenden Kriterien vor allem deswegen eine gravierende Lücke bilden, weil es einer klaren Grundlage bedürfe, um auch andere von diesen Prinzipien zu überzeugen.<sup>128</sup> Und diese (nicht konkret formulierten) abstrakten Prinzipien dann auch tatsächlich im realen Leben anzuwenden, sei eine weitere Schwierigkeit. Und wenn dies doch gelänge, dann handle es sich eigentlich um eine Verschiebung des Problems ins Legalistische, bemängelt Körner.<sup>129</sup> Moosa schreibt in der Einleitung zu *Revival and Reform* (11 Jahre nach Rahmans Tod):

«His hermeneutic project is an axiology, a concern for constructing new values that are anchored in a left-wing liberal political philosophy, possibly resembling a Rawlsian model. [...] Here history engages transcendent revelation in order to create a new consciousness and new values for the emerging age. [...] At the end, the truth for him was singular. [...] In that sense, he was every bit a child of the modern Enlightenment.»<sup>130</sup>

All diese Vorwürfe wiegen schwer. Rahman hat darauf nicht mehr reagieren können, aber er hat deren Grundfrage («Was unterscheidet mein Vorgehen von dem der Fundamentalisten bzw. wie garantiere ich, dass hier nicht mein eigener Wille die Auslegung bestimmt?») sehr wohl

<sup>126</sup> Rahman (1984), S. 143.

<sup>127</sup> Körner (2005), S. 132: «Fazlur Rahman's method depends on claims he never bothered establishing.» Dasselbe bemängelt Farid Esack: «He just reads into the Qur'an whatever conforms to the requirements of God-consciousness and social justice». Esack (1996), S. 67.

<sup>128</sup> Cragg (2008), S. 96.

<sup>129</sup> Körner (2005), S. 74: «It seems that this model [Fazlur Rahman's; KV] has only shifted the problem and is still, just as a Muslim completely fixated on Koranic formulations – if less obviously – legalistic.»

<sup>130</sup> Moosa (2003), S. 21.

gesehen. Die Antwort bestand für ihn darin, auch seine eigene Auslegung und selbst die Formulierung koranischer Prinzipien nicht absolut zu setzen. Denn da er reflektierte, wie sehr auch sein eigenes Verstehen bestimmt (nicht vorherbestimmt!) durch seine Sicht auf die Welt ist, hat er möglicherweise diesen mäandernden Zugang über wichtige Begriffe (*taqwā*, *imān* und *islām*), der Betonung von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung als koranisches Prinzip, dem koranischen Gottesbild, so wie er es verstand und glaubte, und vor allem anhand von eigener Anstrengung an einem konkreten Beispiel in einem konkreten Kontext für redlicher befunden. Eine klare Formulierung von koranischen Prinzipien wäre – allein durch die Begrenztheit ihrer Formulierung – möglicherweise schon eine Missachtung dessen gewesen, was er selbst als kontingent erkannt hatte. Nicht zuletzt in seiner Tätigkeit als Direktor des Central Institute of Islamic Research, wo das Erstellen von islamisch begründeten Gutachten zu Themen wie Familienplanung, Finanzwesen u. a. ja gerade seine Aufgabe war, und auch in späteren Publikationen hat er gezeigt, wie diese Prinzipien in einem bestimmten Kontext ganz konkret anzuwenden sind – ohne sie explizit zu benennen. Darüber hinaus sind für ihn die Diskussionen unter Gelehrten aus verschiedenen Perspektiven und der muslimischen Gemeinschaft als ganzer ein Teil des Auslegungsprozesses, der voraussetzt und in Kauf nimmt, dass es nicht einmal einheitliche Vorannahmen gibt.<sup>131</sup> Einen eigenen kompletten *tafsīr* hat Rahman also nicht erstellt, aber er hat mehrere Male in Bezug auf verschiedene Themen gezeigt, wie er selbst dabei vorgeht. Außerdem hat er eine Methode vorgelegt, mit der andere arbeiten können: Amina Wadud und Asma Barlas beispielsweise wenden Rahmans Vorgehensweise für alle Passagen, die für die Rolle der Frau besonders relevant sind, an.<sup>132</sup> Auch Esack geht

---

<sup>131</sup> «What is important is first of all to use the kind of method I am advocating to eliminate vagrant interpretations. For the rest, every interpreter must explicitly state his general assumptions with regard to Qur'anic interpretation in general and specific assumptions and premises with regard to specific issues or passages. Once his assumptions are made explicit, then discussion among differing interpreters is possible and subjectivity is further reduced.» Rahman (1984), S. 144; zitiert nach Hewan (1998), S. 432.

<sup>132</sup> Siehe Wadud (1999).

ähnlich vor, um mit dem Koran unter anderem für Gleichberechtigung und Freiheit einzutreten.<sup>133</sup>

Die Vorstellung, man könne heute objektiverweise ein normatives Verständnis von etwas Vergangenen produzieren, wird von einigen Autorinnen und Autoren als problematisch angesehen. Burhanettin Tatars Vorwurf an Rahman lautet, dass er seine eigenen Vorannahmen nicht ausreichend überprüfe. Das sei deswegen problematisch, weil Rahman einerseits reines Bewusstsein («pure cognition»)<sup>134</sup> zum Ausgangspunkt für die Interpretation der Vergangenheit nehme, zugleich aber zugestehe, dass diese Vergangenheit geschichtlich konstruiert sei.<sup>135</sup> Das Vorverständnis, das unser heutiges Verstehen der Vergangenheit prägt, wird nach Tatar hier nicht genügend berücksichtigt. In ähnlicher Weise kritisiert Körner Rahman im Sinne der Hermeneutik Gadamers (die Rahman ja nicht für richtig hält), dass er nicht beachte, dass Rahmans Frage an den Koran (nämlich: Wie sollen wir handeln?) schon die Antwort beeinflusse.<sup>136</sup> Das ist sicherlich richtig, aber nicht relevant. Denn für Rahman war es nur konsequent, dass der Koran nicht nur zum Rezitieren und zur alltäglichen Erbauung offenbart wurde, sondern dass er als Rechtleitung (*hudā*) für die Menschen zeige, wie ein gutes – und damit gottgefälliges Leben – für *alle* aussehen kann. Wenn der Koran

<sup>133</sup> Siehe Esack (1996).

<sup>134</sup> Rahman (1984), S. 4.

<sup>135</sup> Tatar (2010), S. 85 f.: «Wie kann denn das reine Bewusstsein geltend machen, dass partikuläre geschichtliche Umstände zur Zeit des Propheten zur Grundlage der Entdeckung universal gültiger anwendbarer Werte werden, während sich dieses Bewusstsein selbst als «rein» versteht – das heißt: frei von Prämissen, Vorurteilen, Meinungen aus Vergangenheit und Gegenwart, also cartesianisch?»

<sup>136</sup> Eine andere Frage könnte zum Beispiel sein: «What is it, in the light of God's future, to be a human being?» Körner (2005), S. 119. Rahman (2011), S. 455, erklärt in Bezug auf al-Ghazālīs *Jawāhir al-Qur'ān*: «I doubt that this is a book which represents the Qur'ān. It represents an entirely individual piety (*taqwā*), which is totally silent on the community and on the role of Islam in the world.» Außerdem wirft Körner Rahman vor, offenbarungs-positivistisch («revelation-positivist») zu sein: Denn wenn Verstehen bedeute, dass man den Text so akzeptiere, wie er geschrieben ist – egal wie merkwürdig er sei – weil es eben das sei, was der Autor sagt, dann laute das letzte Argument immer: Weil Gott es will. Eine rationale stützende Struktur sei weder nötig noch möglich. Siehe Körner (2005), S. 119 f.

(nach eigener Aussage, vgl. Koran 2:97<sup>137</sup>) als Rechtleitung offenbart wurde, dann ist die Leseperspektive bzw. die Fragestellung (Wie sollen wir handeln?) als Schlüsselfrage schon vorgegeben.

Körner meint außerdem, dass Rahmans Vorgehensweise historistisch sei.<sup>138</sup> Meines Erachtens bestreitet Rahman aber nicht, dass in der Tradition – in der *living Sunnah* – ernsthaft um Gottes Willen gerungen und dieser dann auch sichtbar wurde. Er bestreitet nur, dass die Antworten der Tradition auch hilfreiche Antworten für die Gegenwart sind und fordert: «[W]e must perform the same feat ourselves, with our own effort, for our own contemporary history.»<sup>139</sup> Tamara Sonn zeigt zudem auf, dass Rahmans vermeintlicher Historismus kein «westlicher» Historismus des 19. Jahrhunderts ist, sondern ein viel älterer, der seine Wurzeln in der islamischen Tradition findet: Denn für Rahman unterscheidet sich der Islam von seinen monotheistischen Vorfahren dadurch, dass er auf der *Anwendung* der göttlich offenbarten Gebote besteht (und nicht nur darauf, für sie einzutreten).<sup>140</sup> Für Rahman heißt das, dass die islamischen Prinzipien kontextualisiert wurden und der Koran und die Sunna dies wiederum spiegeln. Das besondere Merkmal der islamischen Offenbarung sei, dass die göttlichen Prinzipien beispielhaft angewandt wurden (im Koran und in der Sunna des Propheten). Anders als in anderen Offenbarungsreligionen ging es nicht darum, diese Prinzipien rein denkerisch zu formulieren. Mohammed habe demnach keine bestimmte Gesellschaftsordnung hinterlassen, sondern die implizite Forderung der Offenbarung, nach der Gott will, dass die Menschen die Erfahrung der Ebenbürtigkeit/Gleichberechtigung (*equality*) weitergeben, indem sie gerechte Gesellschaften schaffen.

Die Theologin Riffat Hassan bemerkt jedoch, dass Rahmans Exegese zu Frauenrechten oft ein «patriarchales Gedankengut» erkennen lasse.<sup>141</sup> Zweifellos war Rahman kein Feminist und stand der Frauenbewegung in den USA skeptisch gegenüber. Zwar sah er einerseits, wie notwendig die

<sup>137</sup> «[...] als rechte Leitung und als frohe Botschaft für die Gläubigen».

<sup>138</sup> «Fazlur Rahman's view tries to skip tradition and get a tradition-free sight on the revelatory intention [back there] [...]. For him, tradition is a stain on my glasses», kritisiert Körner (2005), S. 121, und setzt dem entgegen: «Tradition is part of reality, and therefore [...] part of the locus of God's revelatory action.»

<sup>139</sup> Rahman (1965), S. 173.

<sup>140</sup> Sonn (1991), S. 227 ff.

<sup>141</sup> Hassan (2009), S. 173.

Emanzipation der Frau für ihren Zugang zu Bildung und Arbeit war, aber gleichzeitig fürchtete er auch den Verfall der Familie, den er «im Westen» beobachtete und den es seiner Meinung nach zu vermeiden galt.<sup>142</sup>

Kenneth Cragg weist außerdem darauf hin, dass, wenn das Wissen von Gott nur unser Verhalten zum Zweck hat, etwas Wichtiges verloren gehe: «Wie will dieses Verhalten ihn [Gott; KV] preisen?» fragt er kritisch nach.<sup>143</sup> Tatsächlich ist der Koran für Rahman ein «action-oriented book»<sup>144</sup> «to create proper conscience in people, to maximise moral energy»<sup>145</sup> und nicht nur ein Buch der persönlichen Frömmigkeit. Dennoch ist davon auszugehen, dass Rahman gebetet und gefastet hat und dies nicht nur deswegen, um eine gute Gesellschaft zu etablieren. Doch über diese Seite seines Glaubens hat er einfach nichts geschrieben. Darüber hinaus stellt Cragg zu Recht fest, dass Rahman sowohl das Christentum und vor allem auch den Säkularismus verzerrt wahrgenommen hat, wie einige seiner Nebenbemerkungen deutlich machen.<sup>146</sup>

Besonders aus Sicht eines Lesers nach 9/11 und seit der Existenz eines IS wiegt Craggs weiterer Hinweis schwer, dass Rahman dem Neo-Fundamentalismus «nur» vorgeworfen habe, den Islam zu starr zu machen – nicht aber, ihn inhaltlich ganz zu verfehlen.<sup>147</sup> Es mag einerseits sein, dass er die Bedrohung des Neo-Fundamentalismus verkannt hat, schließlich war dieser zum damaligen Zeitpunkt (noch) nicht mit Terrorismus im heutigen Ausmaß verknüpft. Jedoch hat Rahman selbst ja durchaus persönlich darunter gelitten – die Tatsache, dass auf ihn ein Kopfgeld ausgesetzt war und er um seine Sicherheit und die seiner Familie fürchten musste, geht ja auf Interpretation und Agitation eben man-

---

<sup>142</sup> «I believe the current feminist movements in the West cannot be a model for Muslim women [...]. Yet it is undeniable that the Muslim woman has been suffering from severe disabilities, verging on oppression.» Zitiert nach Berman (1985), S. 158.

<sup>143</sup> Cragg (2008), S. 101.

<sup>144</sup> Rahman (2011), S. 457.

<sup>145</sup> Rahman (1986), S. 164.

<sup>146</sup> Vgl. folgende Zitate: Rahman (1980a), S. 30: «by the teachings of Paul and many Sufis, which require some sort of savior ex machina»; Rahman (1980a), S. 63: «Christianity, which never envisioned any social order»; bzw. Rahman (1984), S. 15: «Secularism is necessarily atheistic.»

<sup>147</sup> Cragg (2008), S. 107.

cher Neo-Fundamentalisten in Pakistan zurück. Daher ist es wahrscheinlicher, dass er auch in diesem Fall bewusst entschieden hat, mit anderen Interpretationen zwar uneins zu sein, ihnen aber nicht von vornherein die Diskursfähigkeit abgesprochen hat. Denn dann hätte er dieselben Methoden angewendet wie die, die er kritisierte.<sup>148</sup> Tatsächlich hat Rahman sogar einen Aufsatz über «Die Wurzeln des Islamischen Neo-Fundamentalismus»<sup>149</sup> geschrieben, in dem er zwischen – gebildeten, in der Tradition verwurzelten – konservativen Traditionalisten und ungebildeten Neo-Fundamentalisten unterscheidet. Letztere wollten, so Rahman, das Denken sowohl von den Verirrungen und Abweichungen der eigenen Tradition als auch von der intellektuellen und spirituellen Vorherrschaft des Westens befreien. Die Wurzel seiner Entstehung, so argumentiert er, sei auch, dass modern-säkulare Bildung und Erziehung und traditionale erbarmungslos nebeneinander stünden und verschieden gebildete Menschen hervorbrächten, die kaum miteinander kommunizieren könnten.<sup>150</sup> Trotz aller negativen Aspekte des Neo-Fundamentalismus (wie das Fehlen einer tragfähigen Methodologie für die Koraninterpretation, der Mangel an einer umfänglichen Vision von Islam, die generelle Armut ihres intellektuellen Gehalts, die Nichtverwurzelung in der Tradition) zieht Rahman aus dessen Bestehen Hoffnung:

«Its ethical dynamism is genuine, its integrity remarkable. Some of its expressions may be disconcerting [...], but should it find enough content, it could prove to be a great, even decisive, force in a world torn by individual, national, racist, and communal selfishness and narrow-mindedness, and for a humanity wounded by mutual exploitation, inhuman aggression, and chronic mistrust. This must, at any rate, remain hope.»<sup>151</sup>

Rahman grenzt sich in diesem Aufsatz auch von den «Modernisten» ab, denen er seinerseits eine selektive Koraninterpretation und eine zu

---

<sup>148</sup> Vgl. eine ähnliche Argumentation im *Open Letter to al-Baghdadi*, in dem über 120 Gelehrte weltweit dem Anführer des IS argumentativ mit islamischen Quellen darlegen, warum die Handlungen und Haltungen des IS nicht islamisch sind. Bemerkenswert dabei ist, dass auch al-Baghdadi an keiner Stelle selbst das Muslim-Sein abgesprochen wird. Siehe Abdallah Bin Bayyah u. a. (2014).

<sup>149</sup> Rahman (1981).

<sup>150</sup> Rahman (1981), S. 30.

<sup>151</sup> Rahman (1981), S. 35.

schnelle Aneignung westlicher Sitten und Überzeugungen (bzgl. Demokratie, Wissenschaft, Erziehung u. a.) vorhält. Die Befürchtung Craggs, dass Rahman die Bedrohung und auch Gefahr des Neo-Fundamentalismus verkennt, ist also durchaus berechtigt.

Ungeachtet dessen hat Rahman mit seinem intellektuellen Werk eine solide Grundlage dafür geschaffen, bestimmte historisch-kritische Forschungsergebnisse für die gläubige Perspektive fruchtbar zu machen und somit sein Ziel, aus dem Koran moralische Rechtleitung in veränderter Umgebung zu erlangen, erreicht. Seine jahrzehntelange Arbeit an diesem Ziel zeugt auch von einem großen Vertrauen in den Koran – und damit in Gott selbst.

### 3. Khaled Abou El Fadl: Das Vergessene aus der islamischen Tradition

#### 3.1. Zur Relevanz und Resonanz des Autors

Khaled Abou El Fadl (\*1963) ist über den Weg des Rechts auf hermeneutische und exegetische Fragen gestoßen. An den praktischen Konsequenzen der Rechtsprechung macht er deutlich, wie heikel und bedeutungsvoll die Rolle des Interpreten ist und welche Folgen der Missbrauch von vermeintlich aus Texten gewonnener Autorität haben kann. Dabei ist Abou El Fadl überzeugt davon, dass mit der «Scharia als dem Kern göttlicher Führung im Islam»<sup>1</sup> problemlos neue und künftige Antworten in die bestehende Tradition integriert werden können. Er betont, dass das islamische Recht so flexibel ist, dass es, richtig angewandt, auch in neuen Kontexten die Botschaft Gottes immer wieder zur Geltung bringen kann. Es braucht für ihn keine neue Methode oder Hermeneutik, sondern oft vergessene Quellen und Vorgehensweisen müssten einfach nur wiederentdeckt und richtig angewandt werden. Seine Stiftung<sup>2</sup> hat u. a. die Bewahrung und Ausarbeitung dieser feinen rechtlichen traditionellen Mittel zum Zweck, und er selbst ist einer der profund gebildeten islamischen Rechtsgelehrten weltweit mit einer dreifachen Kompetenz in traditioneller islamischer Jurisprudenz, modernem amerikanischen Recht und Near Eastern Studies.

Kaum eine Publikation, die in den letzten Jahren in den USA Frauenrechte aus islamischer Sicht zum Thema macht, kommt an Abou El Fadls 2001 erschienenem *Speaking in God's Name*<sup>3</sup> vorbei. Die Vorreiterinnen einer muslimischen, frauenbefreienden Theologie wie Kecia Ali<sup>4</sup> und Amina Wadud<sup>5</sup> beziehen sich auf sein Hauptwerk. Seine auf Englisch erscheinenden Publikationen mussten jedes Mal in kurzer Zeit

---

<sup>1</sup> Abou El Fadl (2014), S. 64: «In my view, I do not know what remains of Islam if Sharia, as opposed to Islamic law, is excluded or ignored because Sharia is the kernel of divine guidance in Islam.»

<sup>2</sup> Siehe [www.usuli.org](http://www.usuli.org).

<sup>3</sup> Abou El Fadl (2001a).

<sup>4</sup> Ali (2006).

<sup>5</sup> Wadud (2006).

nachgedruckt oder neu aufgelegt werden.<sup>6</sup> Abou El Fadls Berühmtheit wuchs weiter an, als er schon drei Tage nach dem 11. September 2001 einen viel beachteten Aufsatz in der *Los Angeles Times* publizierte, in dem er seine Sorge ausdrückte, dass die Terroranschläge eine Krise im Herzen des Islam offenlegten, nämlich die logische Schlussfolgerung aus puritanischen und ethisch blinden Formen des Islam: «a dogmatic, puritanical and ethically oblivious form of Islam has predominated since the 1970s. [...] The problem, however, is that Muslims themselves responded to the challenge of modernity by stereotyping and then completely ignoring their own tradition.»<sup>7</sup> Die reduktionistische Instrumentalisierung des islamischen Rechts und die steigende Einflussnahme des Wahhabismus kritisiert er u. a. in der *New York Times*, der *Washington Post* und auf *Al-Jazeera English*. Er dekonstruiert islamische Autoritäten, die unwissenschaftlich arbeiten und stellt diesen seine eigene profunde Argumentation gegenüber, was ihm nicht nur Bewunderer, sondern auch viel Zorn einbringt. Aber genau das sieht Abou El Fadl als seine genuine Aufgabe an: «My job as a scholar is to critique and to err on the side of the necessity of action. The minute I tell people «It looks good, don't worry, I've failed.»<sup>8</sup>

### 3.2. Kuweit, Kairo, Los Angeles: Biografisches zu Khaled Abou El Fadl

Khaled Abou El-Fadl wurde 1963 im Emirat Kuwait in eine Gelehrtenfamilie mit langer Tradition religiöser Bildung geboren und wuchs zunächst dort auf. Er besuchte mit seinen Geschwistern sowohl die staatliche, säkulare Schule<sup>9</sup> und erhielt zusätzlich, in einem enormen selbst auferlegten Studienprogramm, eine sechsjährige traditionelle Ausbildung nach dem *halaqa*-System.<sup>10</sup> Einen Teil seiner Schulzeit verbrachte er in

<sup>6</sup> Krawietz (2006), S. 121.

<sup>7</sup> Siehe [www.scholarofthehouse.org/whatlosantim.html](http://www.scholarofthehouse.org/whatlosantim.html).

<sup>8</sup> Abou El Fadl (2002d).

<sup>9</sup> Abou El Fadl (2014), S. 19: «a secular school placed under the governance of the Kuwaiti Ministry of Education».

<sup>10</sup> *Halaqas* sind private Lernzirkel, in denen Gelehrte ihre Schüler (meist im Kreis) unterrichten und diese Schüler dann persönlich und intellektuell begleiten und ihnen ggf. am Ende eine *igāzā*, eine Art Diplom, erteilen. Mehrere

Ägypten und bekam dort, ebenfalls parallel zur Schule, eine weitere fünfjährige Ausbildung – ebenfalls in verschiedenen *halaqas* – in islamischem Recht, die er als *Shayḥ* beendete. Diese persönliche Ausbildung bei einigen *Shayḥs* der Azhar-Universität hat ihn zutiefst geprägt – ebenso wie der Kampf gegen den steigenden wahhabitischen Einfluss mit Finanzierungen und Stipendien aus Saudi-Arabien.<sup>11</sup> In den USA, wohin er als junger Mann zum Studium zog, erlangte Abou El Fadl einen BA in Political Science an der Yale University und einen Juris Doctor in Amerikanischem Recht von der Pennsylvania Law School. 1985, bereits als «Scholar of the House», kehrte er aus den USA für drei Wochen nach Ägypten zurück. Dort wurde er wegen seiner Kritik an der saudischen Einflussnahme an der Azhar-Universität inhaftiert und gefoltert.<sup>12</sup> Zurück in den USA, erlangte Abou El Fadl außerdem je einen Master und ein PhD in Islamischem Recht der Princeton University. Er erhoffte sich, dass von den Muslimen in der Diaspora der USA – jenseits von politischer Verfolgung – ein intellektueller Neuanfang entstehen würde. Stattdessen aber war er tief enttäuscht von einer muslimischen Gemeinschaft in den USA, die er nicht als offener als die in Ägypten empfand und die er auch öffentlich kritisierte. In seiner ersten Monografie *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* konstatiert er: «Muslims in the West are a disinherited bunch, and they are compelled to reinvent themselves without the collective wisdom of past Muslim

---

*igāzā* aus verschiedenen *halaqāt* berechtigen, selbst zu lehren oder Rechtsgutachten zu erstellen. Die Gegenstände des Unterrichts sind – je nach Lehrendem – Studium und Diskussion von Recht, Grammatik, Literatur und Dichtung (*adab*), Koranexegese, Hadith, Logik, Medizin, Mathematik u. a. Zum System der *halaqāt* vgl. Hallaq (2009). Abou El Fadl betont, dass in einer *halaqa* die Schüler den Lernstoff sich aneignen müssen (z. B. durch die «sokratische Methode» oder durch Diskussion) und dort Lernen keinesfalls bloßes Auswendiglernen bedeute. Ausführlicher zu Abou El Fadls Ausbildung siehe: Abou El Fadl (2014), S. 19–26.

Vgl. <https://www.law.ucla.edu/faculty/faculty-profiles/khaled-m-abou-el-fadl/>.

<sup>11</sup> Umso größer ist seine Enttäuschung, als einer seiner Lehrer, Muhammad Jalal Kishk, der über die Unkenntnis und den Einfluss des wahhabitischen Islam geschimpft hatte, später den King-Faisal-Award annahm und anschließend ein pro-wahhabitische Werk publizierte. Vgl. Foer (2002).

<sup>12</sup> Krawietz (2006), S. 120, und Foer (2002).

generations.»<sup>13</sup> An diese Weisheit zu erinnern und sie zu verbreiten, sieht er als seine Aufgabe an. So kritisiert er vor allem, wenn die Rechte von Frauen im Namen des Islam verletzt werden und tritt für deren Gleichberechtigung ein. Dabei argumentiert er mit Belegen aus der islamischen Tradition.<sup>14</sup> Genauso ist er überzeugt davon, dass das islamische Rechtssystem, wenn man es nur richtig anwende, ob seiner Weisheit und seiner Fähigkeit, sich anzupassen und zu wandeln, die beste Grundlage biete, um als Muslim in einer säkularen, pluralistischen und demokratischen Gesellschaft zu leben: «Democracy [...] offers the greatest potential for promoting justice and protecting human dignity, without making God responsible for human injustice or the degradation of human beings by one another.»<sup>15</sup> Dementsprechend prangert er den saudischen Wahhabismus, dessen Einfluss er schon in Ägypten deutlich gespürt hat, lautstark an und scheut vor keiner namentlichen Kritik an selbstgerechten rigiden Auslegungen zurück. Das führte nicht nur dazu, dass seine Werke in Saudi-Arabien verboten sind<sup>16</sup>, sondern auch dazu, dass er Todesdrohungen erhält<sup>17</sup>. Neben seiner Lehrtätigkeit für Islamisches Recht (an den Universitäten Texas, Yale und Princeton) arbeitete er als Anwalt. Er erhielt zahlreiche Preise, u. a. den «Human Rights Award» der University of Oslo. Seine zahlreichen Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt, darunter Arabisch, Persisch, Russisch und Japanisch.

---

<sup>13</sup> Abou El Fadl (2002b), S. 13.

<sup>14</sup> Auch das Tragen eines Kopftuchs hält er nicht für zwingend: «In my view, it is an error for a Muslim woman to continue wearing the headscarf, or the hijab if doing so brings such a person undue attention, or puts her at risk of harm of any sort, or even stands as an obstacle to her ability to testify on behalf of God and to educate non-Muslims as to the truth of the Islamic message.» <https://www.searchforbeauty.org/2016/01/02/fatwa-on-hijab-the-hair-covering-of-women>.

Ähnlich hält er es auch für gerechtfertigt, dass Frauen – vorausgesetzt, dass sie qualifiziert sind – ein gemeinsames Gebet von Männern und Frauen leiten können.

<sup>15</sup> Islam and the Challenge of Democracy.  
<http://bostonreview.net/archives/BR28.2/abou.html>.

<sup>16</sup> Jung-Mounib (2005).

<sup>17</sup> Foer (2002).

Sehr viele seiner Vorträge und Predigten sind auf YouTube und seiner Website dokumentiert.<sup>18</sup>

Durch seine stark beeinträchtigte Gesundheit (2004 musste er sich einer Hirnoperation unterziehen und muss seither starke Schmerzmedikamente einnehmen) sind seine Lehrtätigkeit, seine Reisen und Forschungsaufenthalte mittlerweile stark eingeschränkt. Abou El Fadl lebt mit seiner Frau in Kalifornien, seine beiden Kinder sind bereits erwachsen, und neben seiner Tätigkeit an der Universität (eine Stiftungsprofessur für Islamisches Recht an der Juristischen Fakultät der University of California in Los Angeles) unterrichtet er in seinem Haus – eine *halaqa*, so, wie er selbst einst unterrichtet wurde.

### 3.3. Die Vorgehensweise Abou El Fadls

Khaled Abou El Fadl will nicht etwa eine Reform, sondern er fügt eine neue Kategorie ein: das «Vergessene» aus dem Reichtum der islamischen Tradition.<sup>19</sup> Diesem will er wieder zur Geltung zu verhelfen. Muslimische Gelehrte, so erinnert Abou El Fadl, sahen die Vielfalt von Gelehrtenmeinungen zu einem Thema als Gnade und Segen ihres Glaubens an. Es war für sie Teil der Herausforderung Gottes, Differenz auszuhalten und zu diskutieren, ohne in Streit und Feindschaft zu verfallen.<sup>20</sup> Anhand aktueller, repräsentativer Rechtsurteile zeigt Abou El Fadl auf, wie selektiv und manipulativ viele zeitgenössische islamische Rechtsprechungen vorgehen. Abou El Fadl nennt sie fahrlässig – nicht nur in der Art und Weise, wie sie entstanden sind, sondern auch in ihrer völligen Ignoranz bezüglich der Folgen für z. B. die von einem Urteil betroffenen Frauen und der Gesellschaft als ganzer. Er bestreitet diese Urteile allerdings nicht, indem er deren Begründungen und zitierten Hadithe grundsätzlich infrage stellt, sondern er geht mit dem gleichen Material aus der

---

<sup>18</sup> Siehe [www.searchforbeauty.org](http://www.searchforbeauty.org). Dort heißt es: «We believe the antidote to all forms of hatred and extremism is an educated mind, a loving spirit and a giving soul. Help us change the world, one beautiful mind, heart and soul at a time.» Auf dieser Seite kann man auch Audio-Aufnahmen von eigenen *halaqas*, in denen Abou El Fadl sein Wissen – wie einst seine Lehrer ihm – weitergibt, nachhören.

<sup>19</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 96.

<sup>20</sup> Abou El Fadl (2005), S. xvii.

Tradition und den gleichen Methoden gründlicher als die von ihm kritisierten Juristen vor – und gelangt so zu einem anderen Ergebnis. «It would be dishonest», so begründet er, «to claim that these determinations [those demeaning to women and men; KV] find no support in Islamic sources, for they clearly find support in a variety of traditions and precedents. However, one can justifiably argue that these determinations are inconsistent with Qur’anic morality, and that other Islamic sources challenge these determinations, at least as much as they lend them support.»<sup>21</sup>

Die islamische Tradition mit dem in ihr ausgebildeten Recht, davon ist Abou El Fadl überzeugt, ist bestens gerüstet, alle Herausforderungen der Moderne zu bestehen – man müsse diesen bestehenden Reichtum nur richtig anwenden. Wie also funktioniert «islamisches Recht», und was macht seine Anpassungsfähigkeit aus?

### 3.3.1. Islamisches Recht, Scharia und Fiqh

«Islamisches Recht» ist ein kurzer Ausdruck für ein amorphes und formloses Korpus von rechtlichen Regelungen, Urteilen und Meinungen, die im Laufe der Jahrhunderte an verschiedenen Orten muslimischer Gelehrsamkeit gesammelt wurden.<sup>22</sup> Wie jedes andere Recht ist es stetig in Entwicklung begriffen; und zu jedem Rechtsthema wird man miteinander im Konflikt stehende Meinungen finden. Die islamische Rechtstradition findet ihren Ausdruck in Rechtstheorie und rechtlichen Maximen, in Rechtsoptionen (*fatwas*), in Gerichtsurteilen und enzyklopädischen Bänden über positive Gesetzesurteile. Es gilt zu unterscheiden zwischen *sharia* und *fiqh*, wobei mit *sharia* «Gottes Willen in abstrakter und idealer Form», den die Menschen *per definitionem* nicht kennen können, gemeint ist und mit *fiqh* «nur» der menschliche Versuch, diesen konkret zu fassen.<sup>23</sup> In diesem Sinne bezeichne Scharia das ideale Gesetz in ei-

<sup>21</sup> Abou El Fadl (2001) und (2009), S. 144.

<sup>22</sup> Ausführlicher als das nachstehende Kapitel zu dieser Frage: Rohe (2009); Hallaq (2009); Kurnaz (2016).

<sup>23</sup> Das sieht auch Abou El Fadl so: «Shari‘a is eternal, immutable, and unchanging law, or Way of truth and justice, as it exists in the mind of God. In essence, Shari‘a is the ideal law as it ought to be in the Divine realm, and as such it is by definition unknown to human beings on this earth.» Abou El Fadl (2011b).

nem objektiven und nicht kontingenten Sinne, so wie es in Gottes Reich (*realm*) sein sollte.<sup>24</sup> Das Ziel der Scharia, so Abou El Fadl, sei das Wohlergehen der Menschen miteinander: «The path of Shari‘ah, to and from God, is righteous only if it protects the rights and dignities of human beings.»<sup>25</sup> Auch die meisten anderen muslimischen Autoren unterscheiden zwischen ewiggültigen Grundlagen der Scharia und zeit- und ortsbezogenen Einzelregelungen.

Fiqh hingegen ist – nicht nur bei Abou El Fadl – *menschliches* Recht; also der Versuch des Menschen, das ewige Recht so zu fassen, wie es bei Gott existieren könnte. Fiqh selbst ist also nicht göttlich, weil es das Ergebnis menschlicher Bemühungen und damit auch Fehlern ausgesetzt ist; es ist veränderbar und kontingent. Die Absicht von Fiqh ist es, die Scharia zu verstehen und einzusetzen. Bei aller Vielfalt und Kontingenz im menschengemachten Fiqh gibt es Grundprinzipien, die von allen geteilt werden: Die Berufung auf die Sunna des Propheten, und auf den Koran.<sup>26</sup> Jedoch gibt es auch hier keine eindeutigen Formulierungen, sodass immer Fragen offenbleiben, und der Jurist auch auf exegetische Kommentare zurückgreifen muss. Dabei, so betont es auch Abou El Fadl nochmal explizit, gilt es zu beachten, dass die spezifischen Regelungen im Koran als Antwort auf bestimmte Fragen bzw. Probleme, denen die Gemeinde zur Zeit des Propheten gegenübergestellt war, offenbart wurden. Diese spezifischen Regelungen sind also selbst keine Zielvorgaben; sie sind kontingent und beruhen auf bestimmten historischen Umständen, die es heute so nicht mehr gibt.

Von Anfang an war islamisches Recht das Ergebnis privater (und nicht «staatlicher») Aktivität: Prophetengefährten und Korankenner wurden über «richtiges» Verhalten in allen möglichen Bereichen des Lebens gefragt. Vom Ende des 7. Jahrhunderts an entstanden Zirkel um einzelne Personen, die einen lokalen oder auch regionalen Konsens zu verschiedenen Fragen erarbeiteten. Daraus bildeten sich die ersten Rechtsschulen, deren Einfluss stetig anwuchs. Im sunnitischen Islam haben sich die Schulen um **Abū Ḥanīfa** (gest. 767), **Mālik bin Anas** (gest.

<sup>24</sup> Abou El Fadl (2014), S. xxxii.

<sup>25</sup> Abou El Fadl (2014), S. xvii.

<sup>26</sup> Dabei ist zu beachten, dass nur ein Bruchteil der über 6200 Koranverse zivil- und strafrechtlich relevant sind; ungefähr 500 sind es für die Ebene der *‘ibādāt*, die persönliche und ritualisierte Beziehung nur zwischen Gott und Mensch.

795), aš-Šāfi'ī (gest. 820) und Aḥmad bin Ḥanbal (gest. 855), und in der Schia um Imām Ġa'far aš-Šādiq (gest. 765) herausgebildet, die bis heute als autoritativ anerkannt werden. Mit der Verbreitung und Verfestigung des Islam wurde auch das Rechtswesen zunehmend differenzierter und professioneller. Auf den einflussreichen Gelehrten Šāfi'ī gehen die vier «Quellen des Rechts» (*uṣūl al-fiqh*) zurück, nämlich der Koran, das Vorbild des Propheten (wobei dieses, wie noch gezeigt werden wird, nicht unbedingt leicht zu greifen ist), der Analogieschluss (*qiyās*) zu bereits feststehenden Regelungen und der Konsens (*iğmā'*) – aber auch hier ist nicht eindeutig bzw. einheitlich, *wessen* Konsens gemeint ist.<sup>27</sup>

Die Scharia selbst ist unveränderlich, aber das Verständnis von ihr und deren Anwendung (also Fiqh) ist es nicht und in Entwicklung begriffen. Bekannt und immer wieder beispielhaft zitiert wird zu diesem Zweck, dass al-Šāfi'ī für Irak und Ägypten jeweils unterschiedliche Rechtsauslegungen geschrieben hat. Auch Mālik bin Anas betont, dass sich an verschiedenen Orten der islamischen Welt verschiedene juristische Methoden etabliert haben und es falsch wäre, diese zu vereinheitlichen oder in eine einzige Methode umzuwandeln.<sup>28</sup>

Im 8. Jahrhundert entstand ein Streit zwischen den verschiedenen Rechtsschulen, ob eigene Meinung (*ra'y*) nach verstandesgeleiteter Nachdenken oder das Vorbild der sich (erst entwickelnden) Prophetenüberlieferung ausschlaggebend(er) bei der Fällung von Urteilen sei. Seit der Frühzeit stellten sich muslimische Gelehrte die Frage nach den Zielen (*maqāṣid*) der Scharia. Eine weit verbreitete Antwort auf diese Frage geht auf den Gelehrten al-Šāṭibī zurück. Dieser nennt den Schutz der «Notwendigkeiten» des Lebens, nämlich Religion, Leben, Nachwuchs, Eigentum und Verstand, als Ziel und Zweck jeder Rechtsprechung.

In der islamischen Rechtsprechung wird zudem unterschieden zwischen Mohammeds Entscheidungen als gewöhnlicher Mensch (*af'āl ġibiliya*) und denen, in denen der Wille Gottes zum Vorschein kommt (*af'āl tašrī'iyyah*), und die deswegen gesetzgebende Bedeutung haben.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Wessen Konsens zählt? Bindet ein Konsens auch nachfolgende Generationen an diesen? Ist ein Konsens lokal begrenzt? Zu diesen wichtigen Fragen gibt es unterschiedliche Antworten. «There is no *ijma'* about *ijma'*» formuliert Rohe (2009), S. 59, in Anlehnung an Benjamin Jokisch. Siehe auch Hallaq (1986). Zum Konsens in der Gegenwart siehe auch Zaman (2006).

<sup>28</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 34.

<sup>29</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 95 Fußnote 5; zitiert wird Kamali (1991).

Eine weitere Unterscheidung ist die zwischen den Verzweigungen (*furū'*) und den Fundamenten (*uṣūl*) einer Religion. Diese wird verwendet, um zwischen Vielfalt und Einheit eine Balance zu halten. Das ist jedoch nur begrenzt möglich, denn diese Unterscheidung hängt wiederum davon ab, wie eng die *uṣūl* definiert werden. Man könnte die *uṣūl* so weit formulieren, dass alle Unterschiede in den *furū'* als marginal anzusehen sind oder umgekehrt, aber dadurch wird die Frage nicht beantwortet: Ist jede Meinung eines *muḡtahid* (also der, der «sich anstrengt», um die Antwort auf eine Frage zu finden) korrekt, alleine schon deshalb, weil er sich bemüht? Liegt er wirklich richtig, oder liegt er nur *potenziell* richtig? Oder nur in einem bestimmten Sinne?<sup>30</sup> Tatsächlich drehte sich die historische Debatte weniger darum, welche Gesetze Teil der *furū'* sind, als darum, aus welchen Quellen (z. B. dem menschlichen Verstand oder dem Text) diese Fundamente der Religion vorrangig erkannt werden.<sup>31</sup> Weit verbreitet ist außerdem die Unterscheidung zwischen *'ibadāt* (die die Beziehungen zwischen Gott und Mensch regeln) und *mu'amalāt* (die die Beziehung der Menschen untereinander lenken sollen), wobei für Ersteres eine strenge wörtliche Auslegung ohne Neuerungen, für Letzteres Innovationen und schöpferische Neubestimmungen favorisiert werden.<sup>32</sup> Unabhängig davon, um welche Art von Regelungen und welche Methode angewandt wird, um Recht zu finden, ist eine entscheidende Quelle: die Überlieferungen des Propheten, die Sunna.

### 3.3.2. Die Sunna

Aus Khaled Abou El Fadls Publikationen wird seine profunde Ausbildung (13 Jahre in den islamischen traditionellen Wissenschaften) sichtbar. Er bestreitet nicht das Hadith-Material derer, die er kritisiert, sondern er ordnet diese verwendeten Hadithe historisch ein, stellt ihnen andere gegenüber oder hinterfragt die (bewussten und unbewussten) Interessen derer, die ein bestimmtes Hadith überlieferten. Denn wenn eine Überlieferung, so Abou El Fadl, weitgehende theologische, moralische und soziale Auswirkungen hat, dann sei ihre Beweislast groß. Und

<sup>30</sup> Abou El Fadl (2002b), S. 7.

<sup>31</sup> Abou El Fadl (2002b), S. 6.

<sup>32</sup> Abou El Fadl (2014), S. xlvii.

wenn eine Überlieferung merkwürdig sei, weil sie unter anderem einen strukturellen oder kontextuellen Defekt habe, dann müsse man ihre Authentizität infrage stellen.<sup>33</sup> Diese kritische Lektüre auch weitgehend anerkannter Hadithe und die Neubewertung von weniger anerkannten Hadithen ist keine neue Erfindung. Schon die Untersuchungen zur Entstehung «kanonischer Werke», wie die zwei anerkanntesten Hadith-Sammlungen von al-Buḥārī und Muslim, zeigen, wie unterschiedlich Hadithe als glaubwürdig eingeschätzt oder in der rechtlichen Beweisführung verwendet wurden.<sup>34</sup> So spielten innerhalb des *isnād* (Überlieferungskette) die Rechtgläubigkeit, das Lebensalter beim Erhalt des betreffenden Hadith, die intellektuelle Fähigkeit und die persönliche Integrität des Überlieferers eine Rolle bei der Bewertung des *isnād* als stark oder gar nicht vertrauenswürdig. Auch wenn der *isnād* problematische Überlieferer enthält, können parallele Überlieferungen dennoch einen Hadith stützen.<sup>35</sup>

Einerseits birgt jeder Hadith mit einem passablen *isnād* die Chance, tatsächlich die Worte des Propheten zu beinhalten (und damit – mehr noch als der subjektive Gedankengang des *muḡtahid* – Hilfestellung bei der Erstellung von Rechtsaussagen zu sein), andererseits ging es vor allem darum, dem «gemeinen Volk» vertrauenswürdige Hadithe zugänglich zu machen, um sie in ihrem Glauben nicht zu verwirren und lieber auf Qualität als auf Quantität zu setzen – wobei Hadith-Sammler auch

---

<sup>33</sup> About El Fadl (2001a), S. 213 f. Ein Beispiel: Mehrere Hadithe berichten, dass der Prophet auf die Frage, ob man sich vor ihm niederwerfen dürfe, geantwortet habe: «No! But actually, if a human could prostrate to a human it would be a wife to a husband.» Diese Ansicht werde außerhalb jeglichen Kontextes und eher beiläufig geäußert. Zudem werde ein Zusammenhang zwischen Ehemännern und dem Propheten hergestellt, der nicht gerechtfertigt ist. Kontext und Struktur dieser Hadithe machen sie also fragwürdig.

<sup>34</sup> Vgl. dazu ausführlicher Brown (2007). Hier auch der zwar obsoletere, aber oft vergessene Hinweis, dass die längste Zeit Hadithsammlungen nicht einfach als Bücher aus dem Regal gezogen, sondern mündlich überliefert wurden. Auch schriftliche Hadithsammlungen waren für einen Hadithgelehrten solange kontingent, bis sie diese *direkt* von einem der Überlieferer gehört – oder in dessen Anwesenheit kopiert – hatten. Siehe Brown (2007), S. 62 und 47.

<sup>35</sup> Motzki (2015).

aufgrund der Menge der Hadithe, die ihnen bekannt waren, Ansehen genossen.<sup>36</sup>

Abou El Fadl zeigt am Beispiel von Fatwas der C.R.L.O. (Permanent Council for Scientific Research and Legal Opinions, einer offiziellen Institution Saudi-Arabiens)<sup>37</sup>, wie fatal es sein kann, wenn Hadithe nicht kritisch genug verwendet werden. Deren Argumentation und Vorgehensweise ist seiner Auffassung nach – wenn auch nicht deren Ergebnisse – typisch für viele andere muslimische Juristen, jedoch mit verheerenden Auswirkungen: So argumentieren sie anhand von Hadithen, dass Frauen z. B. nicht Auto fahren dürfen, Frauen die Geschwüre ihres Mannes «decken» müssen, wenn dieser darauf bestehe, und ihm – wenn es sein müsse «auch auf dem Rücken eines Kamels» sexuell zur Verfügung zu stehen haben.<sup>38</sup> Abou El Fadl zeigt grundsätzlich auf, inwiefern die Juristen das in der islamischen Tradition schon vorhandene Material zur Rechtsfindung nicht oder falsch anwenden, indem sie Zitate und Anekdoten fälschlicherweise als Argument verwendeten.<sup>39</sup> Theologische und soziale Bedingungen einer Tradition müssen daher unbedingt, so fordert Abou El Fadl, in einem proportionalen Verhältnis zur Beweislast stehen.<sup>40</sup>

So setzt Abou El Fadl zum Beispiel die zitierten Aussprüche des Propheten in den Hadithen zunächst in Relation zu verschiedenen koranischen Aussagen über die Ehe (z. B. 30:21<sup>41</sup> und 2:187<sup>42</sup>), die er als im

---

<sup>36</sup> «It is in fact the duty of those who understand the science of ḥadīth to leave the the common folk with trustworthy reports only. To do otherwise would be a sin, for the masses would believe and act on these ḥadīth.» Muslim: *Saḥīḥ*, 1:22; zitiert nach Brown (2007), S. 58.

<sup>37</sup> Die Homepage des Rates bietet auch Fatwas in europäischen Sprachen: [www.alifta.net](http://www.alifta.net).

<sup>38</sup> In Abou El Fadl (2001a) werden ab S. 272 ff. alle Fatwas übersetzt und aufgeführt.

<sup>39</sup> Abou El Fadl (2002b), S. 17: «[Q]uotations and anecdotes do not make an argument; they simply illustrate it. It is the speaker who makes the argument.»

<sup>40</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 217.

<sup>41</sup> «Und zu seinen Zeichen gehört, dass er euch Gattinnen aus euch selber schuf, / damit ihr bei ihnen Ruhe findet. / Und er stiftete unter euch Liebe und Barmherzigkeit. / Siehe, darin liegen wahrlich Zeichen für Menschen, die nachdenklich sind.»

Widerspruch zu diesen Aussagen sieht. Ebenso verhalte es sich mit Überlieferungen über das allgemeine Verhalten des Propheten gegenüber dessen Frauen, die ebenfalls ein anderes Bild vermittelten. Des Weiteren moniert Abou El Fadl, dass viele der zitierten Hadithe auf den Prophetengefährten **Abū Hurayrah** zurückgehen, der eine problematische und kontroverse Figur sei.<sup>43</sup> (**Abū Hurayrah**s Überlieferungen sind für ihre frauenverachtenden Inhalte bekannt. Der Diskurs um die Glaubwürdigkeit **Abū Hurayrah**s ist nicht neu und ist seinerseits schon Teil des Hadith-Materials.)<sup>44</sup>

Sowohl das Überlieferte selbst (*maṭn*), die Kette der Überlieferer (*isnād*), die historischen Umstände und auch die moralischen und sozialen Konsequenzen seien gemeinsam auszuwerten. Ob ein Überlieferer in einer Überliefererkette (*isnād*) als glaubwürdig anerkannt wird oder nicht, sei zwar hilfreich zu wissen, aber nicht einziges Kriterium für dessen Glaubwürdigkeit. Denn das Leben jedes einzelnen Überlieferers, darauf weist Abou El Fadl hin, ist komplex und höchst kontextgebunden. Die Frage sei nicht unbedingt, ob man sich auf eine bestimmte Überlieferung verlassen kann, sondern auch, unter welchen Umständen der Prophet selbst agiert habe und welche Rolle er dabei spielte.<sup>45</sup> Möglicherweise

---

<sup>42</sup> «Euch ist es erlaubt zur Fastenzeit, dass ihr des Nachts bei euren Frauen schlaft. / Sie sind ein Kleid für euch und ihr ein Kleid für sie. / Gott weiß, dass ihr euch selbst betrogen hattet. / Da wandte er sich euch gütig zu, und er verzieh euch. / Doch nun verkehrt mit ihnen, / und strebt nach dem, was Gott beschieden hat.»

<sup>43</sup> **Abū Hurayrah** bekehrte sich der Überlieferung zufolge drei Jahre vor dem Tod Mohammeds und hatte erst dann häufig Kontakt zu ihm. Von ihm sind in den kanonischen Sammlungen über 3000 Hadithe enthalten, während auf 'Umar oder A'īsa (die ja den Propheten viel länger kannten), nur jeweils ca. 2000 Hadithe entfallen. Zur modernen innermuslimischen Diskussion über **Abū Hurayrah** siehe Juynball (1969), S. 62 ff.

<sup>44</sup> So habe der Prophetengefährte 'Umar gedroht, dass er **Abū Hurayrah** ins Exil schicken werde, wenn dieser nicht aufhöre, Hadithe zu überliefern. Ein anderes Hadith berichtet, dass der Prophet extra Gott gebeten habe, **Abū Hurayrah** möge nichts vergessen. Vgl. Abou El Fadl (2001a), S. 215–217.

<sup>45</sup> Auch dies werde in der zeitgenössischen Bewertung von Hadithen gerne vergessen. Abou El Fadl bezeichnet Rahman als rühmliche Ausnahme und erinnert an **Ibn Khaldūn** (gest. 1382), der ebenfalls kritisierte, dass muslimische Gelehrte den Kontext der Prophetenüberlieferungen außer Acht ließen und sich deswegen «von der Wahrheit entfernten». Siehe Abou El Fadl (2001a), S. 109 f.

komme der Auslegende dann zu dem Ergebnis, dass ein Hadith nicht notwendigerweise falsch, jedoch nicht sicher genug sei, um sich darauf zu verlassen. Notwendige Kriterien für die Verwendung eines Hadithes sind: Die Authentizität und Glaubwürdigkeit der Überlieferer, die Anzahl der Überlieferer von der ersten Generation, die Anzahl der Versionen des Überlieferten und deren Übereinstimmung, ein Nachweis (für die Argumentation) aus dem Koran selbst, der historische Kontext und die Praxis des Propheten und die seiner Gefährten im entsprechenden Kontext.<sup>46</sup> Diese schlichten Regeln, die innerhalb der islamischen Rechtsprechung zum unumstrittenen Gemeingut gehören, wurden in diesem Fall – und in vielen anderen Fällen – nicht beachtet.

Außerdem gelte es, auch den patriarchalen Kontext, den die Überlieferungen reflektieren, zu beachten. Auch den kreativen Prozess des Sammelns, Erinnerns und Überliefers selbst, der ebenfalls subjektiv ist, untersucht Abou El Fadl genauer: Aus welchen Gründen hielten Menschen Aussprüche und Taten für überlieferenswert? Weil eine Entscheidung, eine Geste, eine Haltung anders als das bekannte Vorgehen war? Oder auch, um wiederum eine These zu widerlegen? Denn die Überlieferungen verrieten nicht nur etwas über den Propheten, sondern auch über die Überlieferer selbst, die bestimmte Aussagen und Taten für erinnerungswürdig hielten und andere nicht. Dasselbe gelte für den ganzen historischen Kontext der Überlieferung.<sup>47</sup> Die vielen frauenverachtenden Überlieferungen hält Abou El Fadl nämlich gerade für ein Produkt männlichen Widerstands gegen die aktive öffentliche Rolle, die Frauen im frühen Islam spielten, und belegt diese These mit vielen weiteren Hadithen, die genau diese öffentliche Rolle der Frauen (und den Unmut mancher Männer darüber) bezeugen.<sup>48</sup>

Eine häufige Argumentation für den Ausschluss von Frauen aus dem öffentlichen Raum oder das Gebot der Verhüllung sei die Gefahr von

---

<sup>46</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 222.

<sup>47</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 87 f.

<sup>48</sup> Abou El Fadl (2001a) S. 226–230; wörtlich: «that most or all of the anti-women traditions were produced as a form of male resistance to the active public role played by women in early Islam» (S. 230). Ähnlich argumentiert Fatima Mernissi, die darlegt, dass viele frauenfeindliche Hadithe auf die immer selben – ihre Meinung nach frauenfeindlichen – Überlieferer bzw. sogar Gefährten zurückgehen. Vgl. Mernissi (1992).

*fiṭnah* (Unordnung, Unruhe – oder die Verführung zu einer solchen).<sup>49</sup> Tatsächlich werden in vielen Überlieferungen Frauen als die Ursache der Verführung von Männern angesehen. Neben der «merkwürdigen» und «nicht zulässigen Reduktion von Frauen auf ihren Körper» werde hier zu Unrecht, so moniert Abou El Fadl, der Schutz vor *fiṭnah* als wichtigster Wert gesetzt und über Wissen, Gerechtigkeit, Nützlichkeit oder Schönheit gestellt. Außerdem besage ein Kernprinzip der Scharia, dass niemand für die Sünden anderer zur Rechenschaft gezogen werden dürfe. Dementsprechend sei es nicht die Aufgabe der Frau, sich zu verhüllen oder gar zu Hause bleiben, wenn jemand anderes sich durch sie sexuell angezogen fühle.<sup>50</sup>

Abou El Fadls Argumentationsweise entspricht durchaus der islamischen Jurisprudenz. Es wäre noch lohnend, zu überprüfen, ob das amerikanische Rechtssystem, das Abou El Fadl ja auch studiert hat, auf ihn inspirierend gewirkt hat.<sup>51</sup> Sein Vorgehen ist weder anstößig noch neu – vielleicht sind gerade deswegen die Ergebnisse für manche so provokant.

### 3.3.3. Zur prinzipiellen Möglichkeit von Erkenntnis:

#### *ḥikma, ḥaqq und ma'arifa*

Was kann der Mensch überhaupt erkennen? Und wie haben sich die Bedingungen, um zu Erkenntnis zu gelangen, seit der Offenbarung des Koran verändert? Abou El Fadl geht nicht davon aus, dass Gott die Erkenntnismöglichkeiten des 7. Jahrhunderts im unveränderbaren Text des Koran verschlossen hat, um dann die Menschen für alle nachfolgenden Jahrhunderte an diese begrenzten Erkenntnismöglichkeiten zu binden. Es passe nicht zu einem gnädigen und mitfühlenden Gott, «to leave Muslims with a Revelation that is not fully equipped to deal with altered states of consciousness, and perceptions that are inevitable in every stage

<sup>49</sup> Im Koran wird *fiṭnah* nur in Bezug auf nichtsexuelle Verführung genannt; also z. B. Verführung zu Geld oder ernsthaften Prüfungen.

<sup>50</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 234 f.: «[W]hether a person is sexually aroused or not is entirely irrelevant as to what the object of arousal must or must not do.»

<sup>51</sup> Anders als im deutschen Recht, in dem eher grundsätzlich argumentiert wird, werden Gerichtsurteile im amerikanischen Recht auch durch einzelne Präzedenzfälle erfochten.

of human development.»<sup>52</sup> Die Offenbarung, so schlussfolgert er, müsse also Mittel und Werkzeug enthalten, um auch in veränderten Bedingungen zu Erkenntnis zu gelangen. Abou El Fadl verwehrt sich gegen Erkenntnismodelle, die auf der Idee des *overlapping consense*<sup>53</sup> basieren, weil hier die Suche nach Wahrheit und Erkenntnis für eine funktionale Lösung instrumentalisiert werde, die weder philosophisch noch intellektuell befriedigend sei und Religion zumeist als außerhalb eines möglichen Konsenses und damit als irrelevante private Sache abtue.<sup>54</sup> Der Reichtum islamischer Tradition könne aber gerade in einer Situation von epistemischer Ängstlichkeit und Desorientierung eine entscheidende Rolle dabei spielen, Muslime (wieder neu) zu verankern und zu verwurzeln.

Muslime glauben Gott als allmächtig, als ohne Ende und unbewegt (*infinite and immutable*). Hingabe an Gottes Willen könne daher nicht bloß darin bestehen, seinen Geboten zu folgen. Denn das beschränke Gott auf ein Destillat bzw. Konstrukt aus Geboten: «If one submits to God solely by obeying commands, unwittingly one has quantified God and rendered God reducible.»<sup>55</sup> All das, was Gott *auch* sei (z. B. Liebe, Schönheit, Gerechtigkeit), ginge dann verloren. Daher, so Abou El Fadl, sei Hingabe an Gott immer eine Hingabe an grenzenlose und ungebundene Möglichkeiten (*limitless and unbounded potentialities*). Natürlich sei es zwar nötig, das zu befolgen, was man für Gottes Willen hält, aber gleichzeitig könne das, woran man als diesen göttlichen Willen glaubt, niemals Gott in Gänze darstellen.<sup>56</sup> Hingabe an Gott und die Erfüllung

---

<sup>52</sup> Abou El Fadl (2015).

<sup>53</sup> Abou El Fadl bezieht sich hier auf John Rawls' *A Theory of Justice*, Cambridge/Harvard (1999), S. 340, und fügt hinzu: «I am simply arguing that responsible dissent might have to consider the limits of the achievable.» Abou El Fadl (2001a), S. 279.

<sup>54</sup> Abou El Fadl (2015), S. 15: «Basically, these theories use sociology and some form of functionalism as a method for answering the question «is everyone wrong or is everyone right,» and ultimately the answer they yield is «we do not know and cannot know» Hence, whatever we can agree on, we will pretend is correct and whatever we disagree on [and quite often religion is placed in the category of what cannot be agreed upon], we can set aside as a private matter.»

<sup>55</sup> Abou El Fadl (2015)

<sup>56</sup> Abou El Fadl (2015), S. 479: «This makes submission a commitment to unlimited potentialities of ever-greater realizations of Divinity.»

seiner Gebote bedeute, eine liebende Beziehung mit Gott zu suchen. Gottes Schönheit wiederum zeige sich u. a. in Freundlichkeit, Gerechtigkeit und Güte den Menschen gegenüber. Die Menschen seien es, die das Objekt der Schönheit Gottes – nämlich Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Mitleid – sind. Deswegen bestehe die Schönheit der Hingabe (an Gott) darin, sich selbst in den Dienst der Menschen zu stellen.<sup>57</sup> So entstünden wiederum aus der Beziehung zu Gott unendlich viele Möglichkeiten, moralisch zu wachsen. Allein dies zeige schon, dass die Beziehung zu Gott keinesfalls allein in der Befolgung von festgelegten Regeln ausgedrückt werden kann, denn in einer solchen stagniere diese Beziehung ja. Der einzelne Mensch könne nie die zahlreichen Wege kennen, in denen die Zeichen Gottes (*āyāt*) sich zeigen.<sup>58</sup> Der Blick und das Wissen des Menschen sind begrenzt, aber weder Gottes Zeichen noch dessen Wege seien es, zitiert Abou El Fadl Teile aus Vers 5:48: «Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht.»<sup>59</sup> Die Schwierigkeit besteht nun darin, einen dieser Wege zu suchen und zu finden.<sup>60</sup>

Wenn jetzt aber der Weg Gottes unendlich viele Möglichkeiten bietet, und wenn der Mensch davon ausgehen muss, dass er Gottes Größe und Schönheit nie ganz erfasst – wie kann man dann von einer absoluten Wahrheit im Islam («an absolute truth in Islam») sprechen? Dazu nimmt Abou El Fadl Rekurs auf die drei Begriffe *ḥaqq*, *ḥikma* und *maʿrifa*:

*Ḥaqq* (arab. «Wahrheit») definiert Abou El Fadl als «die wahre Natur der Dinge oder die ihnen innewohnende Natur und die Essenz der Din-

---

<sup>57</sup> Abou El Fadl (2015), S. 479 f.: «Submission to God, in my view, necessarily means discharging the obligations of the covenant by seeking after a loving relationship with God. [...] God's beauty is expressed, among other things, in terms of kindness and goodness towards human beings. The object of justice, compassion, and mercy [...] is humanity. [...] The beauty of submission is [...] in putting oneself in the service of people.»

<sup>58</sup> Abou El Fadl (2012), S. 223: «For instance, if you are sitting in a library in Germany, you do not know the way in which the *āyāt* of God manifest in Tanzania or in Iceland, and you do not know the way they manifest with whales swimming near the North Poles.»

<sup>59</sup> Der ganze Vers geht weiter: «Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – / doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. / Wetteifert darum um das Gute! / Euer aller Rückkehr ist zu Gott, / er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart.»

<sup>60</sup> Abou El Fadl (2012), S. 223 f.

ge». Diese Essenz der Dinge, *ḥaqq*, ist konstant und ändert sich nicht. Um *ḥaqq* zu erkennen, bedarf es der echten Anstrengung eines intellektuellen *ḡihāds*.<sup>61</sup>

*Ḥikma* (arab. «Weisheit») hingegen beschreibe eine aufrichtige Beziehung dieser Essenzen (*ḥaqq*) untereinander, eine Art Gleichgewicht zwischen diesen. *Ḥikma* steht für «Wahrheit in Beziehung zueinander» und für die Art, konkurrierende Wahrheiten miteinander in Einklang zu bringen. Diese *ḥikma*, die Weisheit darüber, wie die Essenzen zueinander in Beziehung stehen, kann der Mensch nur mit seinem jeweiligen Bewusstseins- und Erkenntnisstand wahrnehmen. Aber die Mittel der Erkenntnisgewinnung im 12. Jahrhundert sind andere als im 21. Jahrhundert, und sie werden immer komplexer. Deswegen braucht es immer neue Herangehensweisen, um die Beziehung der Dinge untereinander offenzulegen.<sup>62</sup> Denn das menschliche Bewusstsein ist kontingent und immer in Veränderung begriffen. Deswegen ist *ḥikma* auch in ständiger Modifizierung begriffen.

Der dritte Begriff, *maʿarifa* (arab.: «Wissen»), ist der Weg bzw. die Methode, *ḥaqq* zu erfassen und *ḥikma* zu erkennen. Das kann nicht durch einfache Übertragung geschehen, sondern geschieht immer im Kontext dessen, der nach Wissen sucht. So ist auch *maʿarifa* kontingent und dynamisch.<sup>63</sup>

Abou El Fadl erläutert diese Begriffe an folgendem Beispiel: Ein Vater sagt zu seinem Sohn: «Wenn ich gehe, halte mich in Ehren, indem du zu deiner Schwester gerecht bist.» *Maʿarifa* (das Wissen) und *ḥikma* (die letztliche Beziehung der Dinge untereinander) könne in diesem bestimmten Kontext dann partiell ermittelt werden. Vielleicht bedeuteten sie innerhalb des Bewusstseins und der Umstände dieses Kontextes, dass diese Schwester ihr eigenes Pferd bekommt oder heiraten dürfe, wen sie möchte. Aber wenn der Kontext sich ändere, bedeute «Sei gerecht (fair) zu deiner Schwester!» möglicherweise etwas anderes – zum Beispiel, ihr die volle Entwicklung ihrer Möglichkeiten als autonome Person zuzugestehen. *Ḥaqq* – in diesem Fall die Essenz von Gerechtigkeit – sei

<sup>61</sup> Abou El Fadl (2015), S. 481.

<sup>62</sup> Man denke an Vorstellungen über Zusammensetzung der Welt in Luft, Feuer, Wasser und Erde oder an das Wissen über subatomische Partikel, führt Abou El Fadl als Beispiel an.

<sup>63</sup> Abou El Fadl (2015), S. 481.

dann dieselbe geblieben, nicht aber *ḥikma*: Da sich die Umstände geändert haben, zu denen *ḥaqq* in Beziehung steht, habe sich auch *ḥikma* verändert, und so müsse mit einem anderen Weg (*ma'rifa*) die «Wahrheit» der väterlichen Aufforderung verstanden werden.<sup>64</sup>

Wenn Gott einer ist, der immer weiter schafft und schöpferisch ist, erfordere dies, dass auch das Bewusstsein sich immer weiterentwickelt. Ableitungen, die in einer Zeit hilfreich waren, um zu Erkenntnis zu gelangen, können in einer anderen Zeit schon wieder völlig inadäquat sein.<sup>65</sup> Darüber hinaus beschreibt Abou El Fadl seine Erfahrung mit dem Korantext, den er schon von Kindheit an kenne; der ihn begleite, und den er im Laufe seines Lebens und aufgrund verschiedenster Erfahrungen immer wieder unterschiedlich deute und verstehe.<sup>66</sup> Diese Fortentwicklung von Wissens- und Bewusstseinsbedingungen nicht wahrzunehmen, ist in Abou El Fadls Augen «eine traurige Form von Undankbarkeit» gegenüber Gott: «In my humble view, it is a sad form of *kufr* (*ingratitude*)<sup>67</sup> towards this Divine partnership to deny the reality and imperative of a constantly shifting and reconstructed epistemology.»<sup>68</sup>

Derselbe Gott, der den Intellekt geschaffen habe, gab diesem Intellekt auch Willen und Wahlmöglichkeit. Und dieser Gott, so Abou El Fadl weiter, müsse auch Entwicklungen und veränderte Erkenntnisbedingungen antizipiert haben – deswegen könne der Text dieses Gottes nicht anders als dynamisch sein.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Abou El Fadl (2015), S. 482.

<sup>65</sup> Abou El Fadl (2015), S. 482: «[...] by the reality of an ever creative and creating God, a constant flow of what we call *mawjudat* (existence) and *mukhlūqat* (creation) – a constant flow of contingencies and new realities that challenge the human consciousness and, in fact, wire our brain constantly so that the equations that were sufficient to achieve wisdom in one age become radically inadequate in a different age».

<sup>66</sup> Abou El Fadl (2012), S. 228.

<sup>67</sup> Interessanterweise übersetzt Abou El Fadl hier *kufr* mit «Undankbarkeit» und nicht mit «Unglaube».

<sup>68</sup> Abou El Fadl (2015), S. 482.

<sup>69</sup> Abou El Fadl (2015), S. 484 f.: «In essence, knowing that human beings will achieve major advances in the technology of acquiring, retrieving, and a story data, and that doing so will alter their state of consciousness, perceptions, comprehensions, and sensitivities, it is inconceivable that god would leave Mus-

### 3.3.4. Sprache und Text: Der Koran

Abou El Fadl erinnert daran, dass die muslimischen Juristen analytische Kategorien entwickelt haben, um die Aussagen im Koran auf ihre Eindeutigkeit hin zu beurteilen und so die Subjektivität des Auslegers zu vermindern. Zu diesen gehören Unterteilungen wie beispielsweise *zāhir/hāfiyy* (die offensichtliche äußere Bedeutung und die verborgene, subtilere Bedeutung), *wāḍiḥ/mubham* (klare oder unklare Bedeutung der verwendeten Wörter), *mufassar/muḡmal* (eindeutige oder ambivalente *Verwendung* der Wörter in diesem Zusammenhang) und noch sehr viele andere. Einen Konsens, welches Wort welcher Kategorie zuzuordnen zu sein, gab und gibt es jedoch nicht; vielmehr ging es darum, Subjektivität rechenschaftspflichtig und transparent zu machen.<sup>70</sup> Für diesen Zweck sind diese Kategorien auch hilfreich – sie helfen aber nicht, um die Dynamik zwischen dem Text und jenen, die ihn damals hörten, und dem Text und jenen, die ihn heute hören und lesen, zu verstehen. Abou El Fadl betont, dass Sprache abhängig ist von verschiedenen Symbolen. Diese rufen bestimmte Assoziationen, Emotionen und Bilder hervor, die sich im Laufe der Zeit verändern. In diesem Sinne hat Sprache eine «objektive Realität», denn ihre Bedeutung kann nicht exklusiv durch den Autor oder den Leser bestimmt werden.<sup>71</sup> Bestenfalls sei der Text eine Annäherung an die Intention des Autors, denn Sprache ist in ihrer Bedeutung nicht konstant. Ein Autor benutzt also Sprache, um eine Bedeutung (*meaning*) zu befördern, aber diese Bedeutung könne er später nicht mehr kontrollieren. Ein Leser könne sogar die Bedeutung, die er möchte, in einen Text hineinlesen. Hier sei dann zu hoffen, dass andere Leser desselben Textes als Korrektiv wirken, indem sie «vernünftig» (*reasonable*) vorgehen. Doch was meint «vernünftig»? In der Praxis bestimmen die «Interpretationsgemeinschaften», was «vernünftig» ist und was nicht. Verschiedene Lesegemeinschaften etablieren Bedeutungen und Leseweisen eines Textes, die sie einander erklären und zugänglich machen können.

---

lims with a Revelation that is not fully equipped to deal with these challenges at every age.»

<sup>70</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 121.

<sup>71</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 89. Auf S. 90 heißt es anschaulich: «The author might want to express X, but the language utilized could possibly convey XY, XZ, XT, or even W.»

In Bezug auf den Koran bedeutet das, dass Gott sich auf diese Beschränktheit der Sprache eingelassen habe. Aus der Perspektive Gottes gibt es nun zwei Mittel, die Bedeutung des Textes offenkundig zu machen: Den Text selbst und den lesenden Menschen. Diese stehen in einem Zirkelverhältnis: Der Text selbst soll die Haltung (*attitude*) und das Benehmen (*conduct*) des Menschen formen, aber umgekehrt forme auch der Mensch (*human agent*) die Bedeutung des Textes.<sup>72</sup>

Gibt es nun zu jedem Thema und zu jeder Frage eine richtige Antwort, die nur im Text gefunden werden muss? Eine Schule («the *mukhtaṭṭi'ah*») behauptet, dass dies so sei, auch wenn man zugegebenermaßen erst im Jenseits wisse, ob diese «richtige Antwort» denn gefunden sei. Eine andere Schule («*muṣawwibah*, included prominent jurists such as al-Juwaynī, al-Suyūṭī, al-Ghazālī and al-Rāzī»)<sup>73</sup> hingegen besteht darauf, dass in den Dingen, bei denen es nicht um die «essentials» der Religion geht, *die Suche selbst* Gottes Wille sei.<sup>74</sup> In beiden Fällen bleibt die Frage danach, was denn nun eine «richtige» Antwort ist, im Diesseits unbeantwortet.

Den Koranvers 3:7<sup>75</sup>, in dem sowohl von «klaren Versen» als auch von welchen, die «mehrfach deutbar sind», die Rede ist, versteht Abou El Fadl so, dass die benannte Ambiguität – also die Möglichkeit mehrfacher Deutung – dazu da sei, auch verwendet zu werden.<sup>76</sup> Dieser Vers wurde aber auch gegenteilig verstanden und sowohl zitiert, um metaphorische Interpretationen und juristische Ableitungen zu verurteilen, als auch, um in der Moderne reformorientierte Interpretation zu verurteilen. Die Verse, so argumentierte man, seien klar und Menschen, «in deren Herzen Verirrung ist», läsen die zweideutigen Verse so, dass

<sup>72</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 90 f.

<sup>73</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 148.

<sup>74</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 91.

<sup>75</sup> «Er ist es, der auf dich das Buch herabgesandt hat. / Einige seiner Verse sind klar zu deuten – / sie sind der Kern des Buches, / andere sind mehrfach deutbar. / Doch die, in deren Herzen Verirrung ist, die folgen dem, was darin mehrfach deutbar ist, um Zweifel zu erwecken und um alles auszudeuten. / Denn nur Gott kennt dessen Deutung. / Und die im Wissen fest gegründet sind, die sagen: «Wir glauben daran. Alles kommt von unserem Herrn.»

<sup>76</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 116: «[W]hat is the role of ambiguity if it is not to be engaged?»

Gottes Wille manipuliert werde.<sup>77</sup> Aber, widerspricht Abou El Fadl, wenn es eine koranische Verurteilung des vielfach möglichen Interpretierens gäbe, dann könne diese selbst nur durch eine Interpretation gewonnen werden. Dazu argumentiert er wie folgt: In Koran 2:67–71<sup>78</sup> wird beschrieben, wie das Volk Israel Mose immer wieder nachfragt, welche Art Kuh es denn schlachten solle. Für die meisten Koran-kommentatoren ist klar, dass die Israeliten für ihr pedantisches Nachfragen verurteilt werden. Abou El Fadl weist darauf hin, dass es bei der Offenbarung dieses Verses den Talmud schon gab, ebenso wie auch die karaitische und die rabbinische Tradition. Möglicherweise, so vermutet Abou El Fadl, wenden sich Verse gegen die rabbinische Tradition, indem sie sich dafür aussprechen, Gottes Befehle einfach auszuführen. Eine koranische Verurteilung von Interpretation könne also höchstens durch eine ebensolche Interpretation aus dem Koran herausgezogen werden – und würde sich damit selbst widerlegen.<sup>79</sup>

Die größeren Auswirkungen des Interpretationsprozesses finden jedoch nicht auf dem Gebiet der Exegese (die versucht, die Intention des Autors zu entziffern), sondern im Feld der Jurisprudenz statt. Deren Erkenntnisinteresse liegt ja in der praktischen Anwendung des Textes. Darüber hinaus hat sowohl die Exegese als auch die Jurisprudenz Methoden entwickelt, um der Subjektivität des Lesers etwas entgegenhalten zu können (zum Beispiel die Unterscheidung zwischen *wādih* und *muhkam*, d. h. ob Worte in einer klaren oder unklaren Bedeutung ver-

---

<sup>77</sup> Als Beispiele für diese Interpretation werden u. a. angeführt: Sayyid Abū al-A'la al-Mawdūdī (gest. 1979), Sayyid Quṭb (gest. 1966). Für al-Nafasī (gest. 1310) sind die mehrdeutigen Verse im Lichte der eindeutigen zu lesen. Für al-Ṭabarī (gest. 932) beziehen sich die mehrdeutigen Verse auf die Dinge, die nur Gott wissen kann. Aus: Abou El Fadl (2001a), S. 136 f., Fußnote 55. Hier noch weitere Beispiele und genaue Belege.

<sup>78</sup> «Damals, als Mose zu seinem Volk sprach: / «Siehe, Gott befiehlt euch, eine Kuh zu schlachten.» / Sie sprachen: «Willst du Spott mit uns treiben?» / Er sprach: «Gott behüte, dass ich einer der Unwissenden bin!» / Sie sprachen: «Rufe für uns deinen Herrn an, / dass er uns erkläre, wie sie sein soll!» / Er sprach: «Er sagt, es soll eine Kuh sein, / die nicht ganz alt ist und auch nicht ganz jung, / in der Mitte zwischen beidem. / So tut, was euch befohlen wird!» «[...] welche Farbe sie haben soll!» / [...] / «dass er uns erkläre, wie sie sein soll!» / [...] / Dann schlachteten sie sie, / beinahe aber hätten sie es nicht getan.»

<sup>79</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 118.

wandt werden, oder zwischen *ḥaqīqī* und *mağāzī*, d. h. ob Wörter oder Sätze wörtlich oder metaphorisch benutzt werden, und noch viele andere).

Von der westlichen Hermeneutik inspiriert,<sup>80</sup> betont Abou El Fadl, dass es einen dynamischen Prozess zwischen Autor, Text und Leser gibt, und dass die Bedeutung eines Textes auch innerhalb eines Kontextes von interpretierenden Gemeinschaften geformt werden, die wiederum bestimmte epistemologische Annahmen, Interessen und grundsätzliche Werte teilen.<sup>81</sup> Aber auch umgekehrt formen Texte ihre Interpretationsgemeinschaften und Traditionen, die zwar Stabilität, aber auch Grenzen für weitere Entwicklungen mit sich ziehen. Traditionen seien eben nicht einfach ein Produkt von Sprache und Interpretationen, sondern «the product of normativities, commitments, and presuppositions that are mediated by texts»<sup>82</sup>. Diese Traditionen können sich auch weiterentwickeln, nicht *trotz* des Textes, sondern *wegen* des Textes.

Der Koran, so erinnert Abou El Fadl, wurde in einer Sprache offenbart, die ihre eigenen historisch gebundenen Eigenschaften hatte. Um Folgerungen moralischer Art aus dem Koran zu ziehen, sei eine historische Lesart schlechterdings notwendig: «[I]f we are reading the text for the purpose of examining its indicators and for the purpose of drawing normative implications from it, a historical reading is necessary.»<sup>83</sup> Die Leser müssen den Text in seinem historischen Kontext verstehen, um die Dynamik zwischen dem Text und seinen ersten Zuhörern zu begreifen. Und gleichzeitig, wenn es wirklich Gott ist, der durch alle Generationen und Zeitalter im Koran spricht, dann könne der Korantext nicht auf seinen historischen Kontext beschränkt werden, warnt Abou El Fadl. Ohnehin wäre es nicht mit Gottes Größe und Unveränder-

---

<sup>80</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 119: «[T]he field of hermeneutics as it developed in the West does provide useful conceptual frameworks or categories for analyzing the interpretive process and its impact on the notion of authority.» In den Fußnoten werden Friedrich Schleiermacher, Rudolph Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Umberto Eco, Stanley Fish, Walker Gibson, Owen M. Fiss u. a. und kurz auch Wolfgang Iser genannt.

<sup>81</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 118–125.

<sup>82</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 124.

<sup>83</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 126.

barkeit zu vereinbaren, wenn man glauben würde, auch nur irgendeine Sprache könne die Großherzigkeit von Gottes Absicht erfassen.<sup>84</sup>

Hat ein Autor einen Text in die Welt gesetzt, kann er die Bedeutung (*meaning*) seines Textes nicht weiter vorherbestimmen. Er kann nur den Prozess des Deutens mit seinem Text in Gang setzen. In dem Moment aber, in dem ein Leser meint, er habe die volle Bedeutung eines Textes erfasst, wird der Autor überflüssig.<sup>85</sup> Und ebenso umgekehrt: Wenn der Autor der exklusive Referenzpunkt eines Textes ist, dann wird der Text selbst irrelevant. Der Leser, so Abou El Fadl, könne aber eine separate und vom Text unabhängige Beziehung zum Autor knüpfen, und diese Beziehung beeinflusse dann wieder die Interpretation des Textes.<sup>86</sup> Diese Beziehung als Teil des Glaubens (*īmān*) als eine Art Hinweis auf den Willen Gottes mögen schwerer wiegen als diejenigen im Text und sind deswegen unbedingt ernst zu nehmen.<sup>87</sup> Weil sie auf Überzeugung und Gewissen beruhen, können sie nicht als irrelevant abgetan werden. Aber solche Annahmen, die auf Glauben basieren, laufen schnell Gefahr, autoritär zu werden. Wenigstens, so verlangt Abou El Fadl, muss der Interpret diese Annahmen offenlegen, sodass andere überlegen können, ob sie diese teilen oder nicht. Weil aber *īmān* nicht zugänglich ist für andere Personen, sind noch andere – objektivere – Kriterien vonnöten: Aufrichtigkeit (*honesty*), Sorgfalt (*diligence*), Ausführlichkeit (*comprehensiveness*), Plausibilität (*reasonableness*) und Selbstbeschränkung (*self-restraint*).

Interpretationsgemeinschaften können Konsense in ihrer Interpretation erreichen, aber auch diese sind keineswegs unveränderlich oder gar unfehlbar.<sup>88</sup> Über Jahrhunderte haben Menschen die immer selben

---

<sup>84</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 128: «I believe that it would be inconsistent with God's Majesty and Immutability to claim that any language can fully encompass the magnanimity of the Divine intent.»

<sup>85</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 92: «Ein Beispiel: Wenn der Leser sagt, die Bedeutung eines Textes ist x und er Erfolg damit hat, als Bedeutung des Textes x, und nur x, zu etablieren, dann gibt es praktisch keine Notwendigkeit mehr zum Autor oder zum Text zu verweisen.»

<sup>86</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 129.

<sup>87</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 130: «The relationship of *īmān* is part of the relevant indicators towards the ultimate question of the Will of the Principal, and this type of indicator might in fact outweigh the textual evidence.»

<sup>88</sup> Dazu gibt es (leider) viele historische Beispiele, auch wenn Abou El Fadl keine davon explizit nennt.

koranischen Verse über Liebe, Gnade, Mitleid und so vieles andere rezipiert. Die Worte haben sich nicht verändert – ganz sicher aber muss sich deren Bedeutung verändern, denn diese ist abhängig von so vielen kontingenten Faktoren.<sup>89</sup> Hunderte von Gelehrten haben sich dem Koran-Text genähert; sie nahmen ihn in Anspruch und wurden wiederum selbst von ihm in Anspruch genommen. Für Abou El Fadl ist keiner dieser Lektüren Wahrheit inhärent – wohl aber sind sie ein Beleg für veränderte Wahrheit bzw. für die Suche nach eigener Veränderung.<sup>90</sup>

Wie jeder andere Text auch spricht der Koran durch seine Leserschaft. Damit, so schlussfolgert Abou El Fadl, sei er auch von deren Moralität abhängig:

«The ability of human beings to interpret texts is both a blessing and a burden. It is a blessing because it provides us with the flexibility to adapt texts to changing circumstances. It is a burden because the reader must take responsibility for the normative values he or she brings to the text. [...] And those possibilities are exploited, developed and ultimately determined by the readers' efforts [...]. Consequently, the meaning of the text is often only as moral as its reader.»<sup>91</sup>

Das führt zu einem weiteren impliziten Kriterium: dem Gewissen.

### 3.3.5. Die Gefahr autoritärer Auslegung

Die ausführliche Beschäftigung als Anwalt und als Wissenschaftler mit Fatwas verschiedenster Organisationen haben Abou El Fadl die Gefahr autoritärer Auslegungen deutlich vor Augen geführt. Die Muslime in den USA, so konstatiert er, hätten leider bislang keine Methode entwickelt, die Legitimität oder Autorität von verschiedenen Les- und Interpretati-

<sup>89</sup> Abou El Fadl (2014), S. xix f.: «It is numerous contingencies that mediate and qualify language and meaning which constantly shift and mutate. [...] knowledge, perception, comprehension, and interpretation shift as well.»

<sup>90</sup> Abou El Fadl (2005), S. 16: «Hundreds of scholars approached the text of the Qur'an, absorbing it, and becoming absorbed by it. It transformed them, but they transformed it as well. I read none of them as for inherent truth, but for the truth of the transformation, and I search for my own transformation.»

<sup>91</sup> Abou El Fadl (2002c), S. 23.

onsarten einzuschätzen.<sup>92</sup> So finden die hanebüchenen Urteile des saudischen Fatwa-Rates wohl weniger Anhänger in den USA, aber die Art und Weise ihrer Argumentation ist – wenn auch mit ganz anderen Ergebnissen – durchaus repräsentativ für viele muslimische Organisationen im Westen.<sup>93</sup> Abou El Fadl scheint auch selbst als Jugendlicher eine Lebensphase durchgemacht zu haben, in der er einer einfachen und autoritären Lesart zugeneigt war, und kennt aus eigener Erfahrung deren Attraktivität.<sup>94</sup> Umso wichtiger ist es ihm, autoritäre Auslegungen zu entlarven und Kriterien (für sich selbst und andere) zu entwickeln, an denen sich jede Auslegung messen lassen muss.

Der Koran und die Hadithe, das ist für Abou El Fadl von Bedeutung, werden zunächst einmal von Menschen gelesen. Diese beiden Texte selbst sind nicht autoritär, sondern Menschen sind es, die daraus (siehe die oben erwähnten Fatwas) einen Autoritarismus formten und sich selbst als dessen Autorität einsetzten. Unter Umständen werde dieser Autoritarismus noch institutionalisiert, indem eine Organisation geschaffen werde, die für den Text sprechen soll.<sup>95</sup>

Wann immer also jemand einen Text auslegt, besteht die Gefahr, dass diese Interpretation dann die einzige Verkörperung dieses Textes ist. Ebenso besteht die Gefahr, dass jemand alle Hinweise, die auf eine ande-

---

<sup>92</sup> Abou El Fadl (2002b), S. 13: «Muslims in the United States have not developed legitimate ways of understanding and interpreting Islamic texts. More importantly, they have not developed ways of evaluating the legitimacy or authoritativeness of the various ways of according to which an Islamic text can be read and interpreted.»

<sup>93</sup> Auch im deutschsprachigen Internet sind die Fatwas der C.R.L.O. auf verschiedenen Portalen verbreitet, Behr nennt [www.islamfatwa.de](http://www.islamfatwa.de) und [www.ahlu-sunnah.com](http://www.ahlu-sunnah.com). Siehe Behr (2018), S. 87.

<sup>94</sup> Vgl. Abou El Fadl (2005), S. 35 f. Er beschreibt dies sehr treffend als «eine Welt, in der die Großartigkeit Gottes durch die autoritäre Stimme eines selbstgerechten Ichs repräsentiert wurde.»

<sup>95</sup> Dass nicht nur die C.R.L.O., sondern auch die Kirche für Abou El Fadl eine solche autoritäre Autorität sein kann, siehe in diesem Zitat: «The [human] agent takes the authoritativeness of the instructions and produces himself as authoritarian. Additionally, creating a defined body that represents and speaks for the text might institutionalize this authorianism.» (In der Fußnote dazu: «Such as the church that knows the full and indisputable truth.») Abou El Fadl (2002b), S. 9.

re Lesart als die seine hindeuten, ignoriert, sodass für ihn alle Zeichen nur auf eine mögliche Lösung hinführen. So bestehe die größte Schwierigkeit vor allem darin, zwischen einer autoritären und einer verbindlichen Auslegung ein richtiges Verhältnis zu finden – und das, obwohl der Text nur durch Menschen gelesen und interpretiert werden kann. Denn Religion bestehe ja nicht anders als durch die Menschen, die sie auslegen und leben. Das Risiko, dass diese Menschen dabei Religion zu etwas sehr Subjektivem oder andererseits zu etwas sehr Starrem und Unbeweglichem machen, ist dabei nicht vermeidbar.<sup>96</sup>

Dass eine tiefe Gottesbeziehung allein kein Kriterium für eine autoritative Auslegung ist, wurde schon dargelegt. Denn diese intime und private Beziehung ist für andere nicht zugänglich. Sie ist nur dann ernsthaft in Betracht zu ziehen, wenn auch Außenstehende der Meinung sind, dass es sich hier tatsächlich um Gottes Willen handelt.<sup>97</sup> Und selbst dann, so beeilt sich Abou El Fadl hinzuzufügen, müssen die göttlichen Anweisungen noch anderen Kriterien genügen.

Wie kann man darüber hinaus autoritäre Auslegungen vermeiden? Durch Sorgfalt und Selbstbeherrschung («diligence and self-restraint»), meint Abou El Fadl. Wer auslegt, muss zwischen dem Text und sich selbst eine Distanz bewahren, ihn vor allem respektieren und danach trachten, ihn zu verstehen, nicht zu ersetzen: «[T]he highest morality is the morality of the discourse and not necessarily correctness.»<sup>98</sup>

### 3.3.6. Letzter Ausweg: Pause und Gewissen

Wenn die moralische Haltung des Lesers die Lektüre und die Interpretation des Textes beeinflusst, dann ist es nur logisch, wenn dieser Haltung ein besonderer Stellenwert zukommt. Denn offensichtlich, so muss Abou El Fadl anerkennen, bewirkt der Text allein nicht unbedingt, dass der Leser durch diesen auf seine eigenen unmoralischen Haltungen gestoßen wird und sie dadurch infrage stellt. Wie sonst ist es zu

<sup>96</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 67.

<sup>97</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 92: «For example, a person could develop an intimate and loving relationship with God. [...] I might become convinced that God wants all people to take up dancing.» [...] «I would argue that it is authoritative only if other individuals believe that this personal experience does in fact communicate the Divine Will.»

<sup>98</sup> Abou El Fadl (2002b), S. 57.

verstehen, dass es so lange brauchte, bis Muslime vorhergehender Generationen Sklaverei als unmoralisch und unerlaubt ansahen? Ebenso sieht Abou El Fadl die Lage von Frauen, die von solchen Rechtsansichten wie denen der saudischen Fatwa-Rates betroffen sind, als eine Art Sklaverei an. Dies sei – aus Sicht des Gewissens – «auf schmerzliche Weise widerlich und der Scharia nicht würdig»<sup>99</sup>.

Der Koran setzt es als gegeben voraus, dass der Leser ein angeborenes moralisches Gespür hat, das durch den Text selbst weiter geformt und erweitert wird. Menschen seien durchaus in der Lage, ein hohes moralisches Niveau zu erlangen. Muslime seien geradezu in der Pflicht, einen erheblichen Grad moralischer Gewissens- und Bewusstseinsbildung zu erreichen, mit der sie dann auch ihre Beziehung zu Gott pflegen. Diese Gottesbeziehung beeinflusse dann wiederum die Lektüre:

«Hence, the text will morally enrich the reader, but only if the reader will morally enrich the text. The meaning of the religious text [...] depends, too, on the moral construction given to it by the reader. So if the reader approaches the text without moral commitments, it will almost inevitably yield nothing but discrete, legalistic, technical insights.»<sup>100</sup>

Es könne also geschehen, dass ein Interpret zwischen dem Text (*textual determination*) und seiner eigenen Gewissensüberzeugung (*conscientious conviction*) eine fundamentale Kluft erfahre. In diesem Fall sollte, so hebt Abou El Fadl hervor, eine verantwortungsbewusste und reflektierte Person eine Pause einlegen, um während dieser weiter nachzudenken und weiter zu forschen. Möglicherweise wird auch nach dieser Pause keine Lösung gefunden, auch nachdem alle Möglichkeiten ausgeschöpft worden sind, aber Abou El Fadl betont, dass die islamische Theologie gebiete, seinem Gewissen zu gehorchen.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 269: «In the same way that Muslims of previous generations reached the awareness that slavery is immoral and unlawful, as a matter of conscience, I confess that I find the virtual slavery imposed on women by the C.R.L.O. [...] to be painfully offensive and unworthy of Shari‘ah.»

<sup>100</sup> Abou El Fadl (2002c), S. 15.

<sup>101</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 94. Hier auch mit Verweis auf den Ausspruch des Propheten: «Füge dich deinem Herzen, auch wenn andere dir raten, raten, raten.» (ohne Quellenangabe).

«If a Muslim's conscience is disturbed, the least that would be theologically expected from thinking beings who carry the burden of free will, accountability and God's trust, is to take a reflective pause, and ask: To what extent did the Prophet really play a role in the authorial enterprise that produced this tradition? Can I, consistently with my faith and understanding of God and God's message, believe that God's Prophet is primarily responsible for this tradition?»<sup>102</sup>

Auch die schrecklichen Attentate, die im Namen des Islam begangen werden, würden eine solche Pause verlangen. Jeder (sic!) Muslim müsse für einen Moment die verschiedenen intellektuellen Methoden ablegen, durch die Verantwortung projiziert, weitergegeben, gemindert und verteilt werde, und darüber nachdenken, ob und vielleicht auch inwiefern die vorherrschenden Glaubenssysteme zu den geschehenen Tragödien beigetragen oder diese legitimiert, erleichtert – oder wenigstens nicht verhindert – haben. Einzig auf diesem Weg, so Abou El Fadl weiter, können Muslime das menschliche Leben, die Würde der göttlichen Schöpfung und die Integrität des Islam in Ehre halten.<sup>103</sup>

### 3.3.7. Fünf Kriterien für vertrauenswürdige Autorität

Abou El Fadl nennt fünf Kriterien (*contingencies*), aus denen sich eine vertrauenswürdige Autorität begründen lassen. Diese Kriterien seien rational notwendig und ergäben sich aus der logische Beziehung zwischen dem Auslegenden, Gott und islamischen Bestimmungen.<sup>104</sup> Nur so, meint Abou El Fadl, könne es ein Gleichgewicht geben zwischen der Idee von individueller Verantwortlichkeit, der Tatsache von höchst unterschiedlichen und sehr komplexen Weisungen und der letztendlichen Rolle Gottes als Referenzpunkt.<sup>105</sup> Die von Abou El Fadl benannten Kriterien sind:

1. Aufrichtigkeit (*honesty*): Wer versucht, für sich und andere Gottes Gebote zu erkennen und diese aus Koran und Sunna «herauszulesen», der muss all seine Vorkenntnisse und sein ganzes Wissen

<sup>102</sup> Abou El Fadl (2009), S. 143.

<sup>103</sup> Abou El Fadl (2014), S. 201.

<sup>104</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 57.

<sup>105</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 57.

offenlegen, darf nichts verheimlichen oder verschweigen. Das beinhalte auch, nicht so zu tun, als ob man etwas wisse (oder gelesen habe), was man gar nicht weiß. Es gilt, aufrichtig zu sein bezüglich der eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten.

2. **Sorgfalt und Fleiß (*diligence*):** Abou El Fadl betont, dass der Koran diejenigen verurteilt, die blind den Regeln ihrer Gemeinschaft folgen, ohne selbst über diese nachzudenken, oder die ohne große Kenntnisse in Gottes Namen Forderungen an andere stellen.<sup>106</sup> Es wird erwartet, dass derjenige alles Mögliche tut, um einen Text und seine Indikatoren zu verstehen, und bereit ist, auch im Jenseits für seine Bemühungen einzustehen. In der islamischen Theologie, so betont Abou El Fadl, steige die Pflicht zum Fleiß und zur Sorgfalt in dem Maße, in dem das daraus resultierende Recht andere betrifft. (Das umfasst zum Beispiel auch, den Kontext der verwendeten Überlieferungen mit zu bedenken.)<sup>107</sup> Ein Jurist ist auch für die Fehlleitung oder die aus seinem Urteil resultierende Sünde anderen gegenüber verantwortlich.<sup>108</sup>
3. **Ausführlichkeit (*comprehensiveness*):** Geboten ist eine gründliche Investigation in alle Richtungen. Dazu gehört auch, bestimmte Richtungen (aus Bequemlichkeit oder auch aus Konvention heraus) bei der Recherche nicht außen vorzulassen.
4. **Sinnhaftigkeit (*reasonableness*):** Der Auslegende müsse sich dessen bewusst sein, dass Bedeutung und Wirklichkeit immer innerhalb einer Gemeinschaft entstehen. Diesen Gemeinschaften und deren Strukturen sei mit Respekt zu begegnen und es sei wichtig, nachzudenken, ob eine Deutung in der entsprechenden Gemeinschaft auch Sinn ergibt. Außerdem dürfe man Weisungen nicht in der Art lesen, dass man diese Art Anweisungen, die der Leser gerne haben möchte, hineinliest, sondern eher die, die faktisch existieren.<sup>109</sup> Die Interpretation eines Textes bewegt sich also auf dem schmalen Grat zwischen grenzenloser Öffnung des Textes zu allen möglichen Bedeutungen

---

<sup>106</sup> Zitiert werden 2:170; 5:104; 7:28; 26:74; 31:21; 43:22 und 2:80, 169; 7:28, 33; 10:68.

<sup>107</sup> Abou El Fadl (2014), S. 226.

<sup>108</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 55. Als Beleg wird auch angeführt Koran 16:25.

<sup>109</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 55.

hin und andererseits dessen Schließung, in dem man nur eine einzige Bedeutung für zulässig hält.

5. Selbstbeschränkung (*self-restraint*): Die Koranverse «So mahne, denn du bist ein Mahner, / du bist keiner, der über sie Gewalt hat!» (88:21–22) und der Satz «Gott weiß es am besten» drücken die Haltung aus, die ein Auslegender haben sollte: Bescheidenheit und Zurückhaltung. Das impliziert auch den Mut, möglicherweise *keine* Antwort zu geben, wenn die Beweis- bzw. Entscheidungslage unklar ist. Das soll auch verhindern, dass der Auslegende in Versuchung kommt, sich in der Rolle Gottes zu sehen. Er muss sich den Grenzen seiner Rolle bewusst sein und ggf. nicht nur sich, sondern auch andere an diese Grenzen erinnern.<sup>110</sup>

Bezeichnenderweise sind Wissen (*knowledge*) und Frömmigkeit (*piety*) keine der fünf Kriterien, obwohl sie in den klassischen juristischen Werken immer wieder als solche genannt werden. Abou El Fadl argumentiert, dass beide nicht mit der Dynamik der Auslegung in Zusammenhang stehen, auch wenn sie den Auslegenden unter Umständen helfen, die anderen Bedingungen zu erfüllen. Frömmigkeit und Wissen stellten also kein eigenes Werkzeug oder eine besondere Methodik dar, aber Abou El Fadl gesteht, dass diese implizit dazugehörten.<sup>111</sup> Ebenso implizites Kriterium sei Gerechtigkeit – der Einsatz für Gerechtigkeit und der Einsatz für Gott seien das Gleiche bzw. existierten auf derselben moralischen Ebene.<sup>112</sup> Denn wenn der Islam eine Botschaft für alle Menschen sei, dann müsse dessen Sprechen von Gerechtigkeit und Moral nicht nur innerhalb einer bestimmten Kultur Sinn ergeben, sondern die Vorstellung von Gerechtigkeit als universellem Wert beinhalten. Das solle nicht heißen, dass nicht auch Kulturen Interpretationen weiter prägten, aber «at a minimum, it seems that serving God means serving justice, and serving justice necessarily means engaging in the search for the just, moral and humane»<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 56.

<sup>111</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 59: «I very much doubt that self-restraint can be exercised without piety.»

<sup>112</sup> Abou El Fadl (2009), S. 144: «It seems to me that standing firmly for God or standing firmly for justice are one and the same, or, at least, coexist in the same moral plane.»

<sup>113</sup> Abou El Fadl (2009), S. 144.

Mit der Auslegung verbindet sich zudem eine große Verantwortung. Wer eine der fünf genannten Bedingungen nicht erfülle, werde moralisch schuldig, betont Abou El Fadl. Und ebenso: Wer erkannt habe, dass ein Ausleger nicht alle diese Bedingungen erfüllt, solle einen solchen nicht länger als Autorität anerkennen.<sup>114</sup>

### 3.4. Würdigung und Kritik

Es gibt nur wenige ausführliche Auseinandersetzungen mit dem Werk Abou El Fadls,<sup>115</sup> wohl aber punktuelle Kritiken vor allem seiner politischen Ansichten.<sup>116</sup> Das mag zum einen daran liegen, dass Werk und Autor noch recht jung sind, zum anderen aber auch daran, dass die Publikationen Abou El Fadls ganz unterschiedlichen Genres zuzuordnen sind. *Speaking in God's Name* ist sein eigentlicher großer systematischer Entwurf und eine Entfaltung dessen, was in *The Authoritarian and Authoritative in Islamic Discourse* schon begründet wird. Die Studie ist sehr komplex – vor allem in der Hinsicht, dass sie mit einer Fülle von Hadith-Material und anderen islamisch-juristischen Quellen argumentiert. (Möglicherweise ist dies ein weiterer Grund dafür, dass Kritik weitgehend ausbleibt.) *The Great Theft*<sup>117</sup> richtet sich auch an ein nichtmuslimisches Publikum und erklärt die heillose Verquickung von Moderaten und Puritanern als Reaktion auf die Moderne. *Search for Beauty* besteht, anders als die anderen Werke Abou El Fadls, aus vielen poetischen Essays über die intellektuelle Schönheit innerhalb der muslimischen Gelehrsamkeit und bietet kaum Angriffspunkte für eine Diskussion. Ähnlich verhält es sich auch mit dem 2015 erschienenen *Reasoning for God*, das zwischen Bekenntnisliteratur und Autobiografie anzusiedeln ist.

---

<sup>114</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 63: «If the special agents violate one of the five contingencies, they are morally culpable, and if the common agent has reason to believe that the special agent has failed to comply with the five contingencies, a moral and rational agent would no longer consider this special agent to be an authority.»

<sup>115</sup> Eine Anwendung auf die deutschsprachige Debatte unternimmt Behr (2018).

<sup>116</sup> Die Debatte um Demokratie ist dokumentiert in Abou El Fadl (2004a).

<sup>117</sup> Abou El Fadl (2007).

So ist *Speaking in God's Name* wohl das einzige seiner Werke, das gründlich aufgenommen wurde<sup>118</sup> und dessen Argumente weiterverwendet werden. Viele Autorinnen und Autoren (u. a. Kecia Ali,<sup>119</sup> Amina Wadud)<sup>120</sup> greifen seine darin enthaltene grundsätzliche Kritik an autoritären und frauenverachtenden Auslegungen auf, um damit ihre eigene – z. B. frauenbefreiende oder frauenfreundliche – Position zu untermauern oder um zu zeigen, wie sehr das Hadith-Material subjektiv und daher niemals ohne Kontext zu verwenden ist (z. B. auch Ingrid Mattson).<sup>121</sup> Shahab Ahmed kritisiert, dass Abou El Fadl den Islam zu einseitig unter dem Rechtsdiskurs betrachtet und damit den modernen Islam um alle anderen normativen Ansprüche aus nichtrechtlichen Diskursen beschneide.<sup>122</sup>

Der Jurist Mohammad H. Fadel kritisiert, dass nach Abou El Fadl der Koran nur so gelesen werden *könne*, dass er potenziell Demokratie unterstütze, Abou El Fadl aber keine prinzipiellen islamischen Prinzipien aufzeige, die die Idee einer demokratischen Gesellschaft von Grund auf bekräftigten.<sup>123</sup> Deswegen sei dies nicht überzeugend. Aber Abou El Fadl hält die Texte der Vergangenheit für derart kontingent, dass er es eben nur für zulässig hält, von den Anstrengungen und Fehlern anderer Gelehrter vor ihm zu lernen – nicht aber so zu tun, als habe der Islam die Demokratie erfunden und dann die einschlägigen Quellen so zu essentialisieren, dass sie in einem eindimensionalen Narrativ endeten, das auf Demokratie hinaus sei.<sup>124</sup>

---

<sup>118</sup> So auch in der deutschsprachigen islamwissenschaftlichen Literatur, beispielsweise in den mittlerweile als Standardwerke geltenden Arbeiten von Rohe (2009) und Bauer (2011).

<sup>119</sup> Ali (2006).

<sup>120</sup> Wadud (2006).

<sup>121</sup> Mattson (2008).

<sup>122</sup> Ahmed (2016), S. 127: «[M]y point is precisely that their respective omissions of the normative claims of non-legal discourse produce a truncated, law-centered construction put forward as reformed, liberal and normative Islam.»

<sup>123</sup> Fadel (2004), S. 84.

<sup>124</sup> Abou El Fadl (2004b): «Both he [Mohammad H. Fadel; KV] and I seem to recognize that the texts of the past are contextually bound and contingent, but both of us realize that we ought to learn from the efforts, struggles, successes, and failures of those who preceded us and from their intellectual

Die Maßstäbe, die Abou El Fadl an andere legt, gelten auch für ihn selbst. In seinen Argumentationen ist er selbstkritisch darauf bedacht, seine eigenen Positionen immer wieder zu hinterfragen und seine Beweggründe und Quellen transparent und nachvollziehbar darzulegen. Ein Dilemma zeigt sich bei Abou El Fadl: Einerseits gilt ihm Glaube und die Beziehung des Interpreten zum Text und zum göttlichen Autor des Textes (also *imān*) als wichtiges und unbedingt ernstzunehmendes Kriterium. Eben hierin besteht ja der Unterschied zu anderen Texten; nämlich, dass Gläubige diese Texte nicht nur intellektuell lesen, sondern sich von ihnen berühren und im Leben begleiten lassen und ihr Gehalt sich ihnen immer wieder anders – und manchmal auch gar nicht – neu erschließt. Als Gläubiger darf man also annehmen, dass Gott auch im Verstehen seines Textes anwesend ist. Andererseits zeigen zu viele Beispiele, dass Gott scheinbar nicht immer korrigierend in den Interpretationsprozess eingreift, weshalb Glaube allein nicht *per se* aus dem Interpretationsprozess ausgeschlossen werden darf, aber unbedingt weiterer Kriterien (wie die genannten fünf) und in gewisser Weise auch der Bestätigung Außenstehender – wie Abou El Fadl es benennt – bedarf.

Es ist deutlich, dass Abou El Fadl fest davon überzeugt ist, dass Gott ewig und stetig und wahrlich nicht beliebig ist. Aber er erkennt an, wie sehr seine eigenen Erkenntnismöglichkeiten und auch die Schöpfung, in der Gott sich zeigt, in Veränderung begriffen sind. So sei jedes Zeitalter ein «Zeitalter Gottes» und als solches in Ehren zu halten, aufzunehmen und zu beobachten, niemals aber zu reproduzieren.<sup>125</sup>

Abou El Fadls mitunter auch kontrovers bewerteten politische Meinungsäußerungen implizieren, dass er seine wissenschaftliche Tätigkeit unbedingt auch als politische betrachtet und sich in der Verantwortung sieht, seine Kenntnisse aus der islamischen Tradition für die Gegenwart und Zukunft einzubringen. Umso wütender ist er daher, wenn andere im

---

legacy» (S. 114). «I do not first pretend that Islam invented democracy before anyone else and then proceed to essentialize the doctrinal sources and the early Islamic experience into a one-dimensional narrative in pursuit of democracy. [...] showing the place of democratic values within Islam is a more demanding interpretive task than these authors [Ghannouchi, al-Qaradawi or Fahmi Huwaidi; KV] are willing or able to acknowledge» (S. 120).

<sup>125</sup> Abou El Fadl (2005), S. 6: «Can't we see that every age is God's age and that every age is to be honored, studied, absorbed, but never reproduced?»

Namen des Islam Unmoralisches gutheißen. Jeder Missbrauch (*abusive act*) im Namen des Islam wird zu einem geschichtlichen Präzedenzfall, warnt er. Und jeder Präzedenzfall könne normatives Gewicht tragen und somit das Verständnis von Islam in der Zukunft beeinflussen.<sup>126</sup> Tradition umfasst in letzter Konsequenz also auch die Gegenwart. Daraus ergibt sich die Frage: Wie sehr können Gläubige ihre Tradition gestalten oder sich gegen Vereinnahmungen wehren? Auch hier sollen die oben genannten Kriterien helfen. Die Frage stelle sich umso dringlicher, als der Islam, so moniert Abou El Fadl, zurzeit in einem desaströsen Zustand sei. Damit ist nicht unbedingt nur eine Kritik an den nicht ausgeschöpften intellektuellen Möglichkeiten gemeint, sondern auch an den Umständen, in denen sich die meisten muslimischen Gesellschaften befinden: Armut, Unterentwicklung und das Leben unter der Herrschaft despotischer Regime.<sup>127</sup> Seine Hoffnung ist es, dass die Kraft des Glaubens dem etwas entgegensetzen könne: «[I]f Muslims seek to change themselves and work hard to achieve that goal, God will help them change.» Auch an der europäischen Geschichte könne man sehen, dass selbst in den «schwärzesten Zeiten» eine Erneuerung möglich sei. Schließlich, so erinnert Abou El Fadl, habe das Zeitalter der schrecklichen Kreuzzüge auch die großen Denker Abelard, Johannes von Salisbury, Duns Scotus, Thomas von Aquin und Bernhard von Clairvaux hervorgebracht.<sup>128</sup> So ist auch Abou El Fadl selbst ein Beispiel für diesen Wandel, der von ihm selbst erwähnten problematischen Erscheinungsformen des Islam etwas entgegensetzt und dabei sowohl aus

---

<sup>126</sup> Abou El Fadl (2011a).

<sup>127</sup> Abou El Fadl (2014), S. 416: «Muslim realities are stark and ugly, often plagued by poverty, despotism and underdevelopment. [...] If we analyze the Muslim condition according to entirely objective empirical and scientific criteria, this would inevitably lead us to despair.»

<sup>128</sup> Abou El Fadl (2014), S. 417: «Hence, the same period that brought about the tragedy of the Crusades also gave birth to thinkers such as Abelard, John of Salisbury, Bernard of Clairvaux, Roger Bacon, Duns Scotus, St. Francis of Assisi, St. Dominic, and Thomas Aquinas. [...] The point is that even in the darkest points in history, rebirth and regeneration remains possible.» Man könnte ergänzen, dass diese Ambivalenz der Geschichte mitunter aber auch in ein und derselben Person zu finden sind. Denn Letztgenannter war nicht nur ein großer Theologe, sondern durch seine Predigten auch ein Anstifter zu eben jenen Kreuzzügen.

der Kraft seines Glaubens als auch aus dem in der Tradition enthaltenen umfanglichen Wissen schöpft und dieses grundsätzlich als für diese Herausforderung gewappnet erweist.

## 4. Seyyed Hossein Nasr: Tradition als «Heilige Tradition»

### 4.1. Zur Relevanz des Autors

Durch seine energische Verteidigung muslimischen Denkens und muslimischer Kultur in einer langen Reihe gelehrter Artikel und Bücher ist Seyyed Hossein Nasr (\*1933) zu einem der berühmtesten intellektuellen Muslime in den USA geworden. Deswegen haben Nasrs Argumentationen ernsthafte Auswirkungen darauf, wie Islam in den USA und in der englischsprachigen Welt verstanden wird.<sup>1</sup> Der muslimische Sacro-Pop-Sänger Sami Yusuf hat Nasrs Gedichte als Musik-Album vertont und bekannt gemacht,<sup>2</sup> und auch der überaus beliebte Gründer des einflussreichen Zaytuna Institute, Hamza Yusuf, schreibt: «I have been reading Dr. Nasr for over twenty years and his intelligence, prescience, and relevance astound me still. [...] He has much to teach to us, and in an age that lacks wisdom, he is surely one of our great sages.»<sup>3</sup>

Nasr versteht sich selbst als Traditionalist im Sinne René Guénons (1886–1951). «Traditional» meint bei beiden «die Heiligkeit einer Tradition bewahrt» zu haben und nicht Vernunft (vor allem im Sinne René Descartes), sondern Tradition als Erkenntnisprinzip zu sehen. Der Traditionalismus hat keine formale Struktur, vielmehr bezeichnen sich Individuen (und deren Anhänger oder Gruppen) selbst als Traditionalisten.<sup>4</sup> Dieses Denken gewinnt zunehmend an Bedeutung auch unter

---

<sup>1</sup> Legenhausen (1997).

<sup>2</sup> Sami Yusuf: *Songs of the Way* (2015).

<sup>3</sup> Chittick (2007), Prolog. Legenhausen (1997) beginnt seine Kritik mit der Einschränkung: «Dr. Nasr is such a brilliant exponent of Islamic thought in the West that I cannot find fault his views without feelings of trepidation.»

<sup>4</sup> Mark Sedgwick (Sedgwick [2017] und [2004]) benennt Nasr zusammen mit Ananda Coomaraswamy, René Guénon, Baron Julius Evola, Mircea Eliade, Frithjof Schuon und Alexander Dugin als einer der sieben wichtigsten Traditionalisten des 20. Jahrhunderts. Deren Gemeinsamkeit sieht Sedgwick darin, «Tradition» als einen Glauben und eine Praxis zu begreifen, die seit jeher weitergegeben wird (und im Westen verloren gegangen ist). So können für Nasr und Guénons auch Lehren, Völker, Wissen oder gar (Familien-)Strukturen «traditionab» sein. Siehe Sedgwick (2004), S. 21 ff.

jungen Europäern, die auf der Suche nach «authentischen» und frommen Alternativen sind, um den diskreditierten Islamismus zu ersetzen. In einer multikulturellen Gesellschaft gelten viele von Nasrs Ansichten als eine ideale Form des Islam, perfekt für Dialog und sozialen Zusammenhalt, ohne dabei das politische Establishment zu bedrohen.<sup>5</sup>

Als erster Muslim wurde er in die *Library of Living Philosophers*<sup>6</sup> aufgenommen, ebenso war er der erste Muslim, der als Redner der renommierten Gifford-Lectures<sup>7</sup> eingeladen wurde.

Zu seinen vielen Schülern gehörten auch Enes Káric, ehemaliger Kultusminister Bosniens und Dekan der Theologischen Fakultät Sarajevo sowie Ibrahim Kalın, der Sprecher des türkischen Ministerpräsidenten Erdoğan in der dritten Legislaturperiode, ebenso wie Gholam-Ali Hadad Adel, der ehemalige Präsident des iranischen Parlamentes und der Philosoph Gholamreza Avani. In Indonesien werden vor allem seine Werke zum Sufismus weit rezipiert; in Malaysia sind einige seiner Schüler in der Lehre tätig,<sup>8</sup> auch in den USA hat er eine große Schülerschaft.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Damian Howard beschreibt es pejorativer: «Traditionalism is influential among many non-Traditionalist Muslims and may well be gaining ground among young Europeans eager to find a quietist anti-western ideology to replace a discredited Islamism.» Howard (2011), S. 89.

<sup>6</sup> Hahn/Auxier/Stone (2000): *The Library of Living Philosophers*, begonnen 1939, enthält Biografien, Handschriftproben und Auszüge aus den Werken bedeutender Philosophen und auch Anfragen und Kritiken an deren Werk, auf die der jeweilige vorgestellte Philosoph im Buch selbst noch klärend eingehen kann – daher ist «living» eine Bedingung für die Aufnahme in diese Reihe.

<sup>7</sup> In dieser renommierten Vorlesungsreihe, die auf Lord Adam Gifford (gest. 1887) zurückgeht, wird jeweils ein Referent für ein akademisches Jahr zu Vorlesungen zu «natürlicher Theologie» eingeladen («to promote and diffuse the study of Natural Theology in the widest sense of the term – in other words, the knowledge of God»). Zu den *lecturers* zählten Größen wie William James, Henri Bergson, John Dewey, Paul Tillich, Karl Barth, Hanna Arendt, Richard Swinburne, Paul Ricœur, Charles Taylor und viele andere.

Siehe <https://www.giffordlectures.org>.

<sup>8</sup> Abaza (2000), S. 94.

<sup>9</sup> Vimercati Sanseverino (2017), S. 176, ergänzt noch: «He has exerted a direct influence upon scholars and thinkers in Iran, Turkey, Pakistan and the West as well as upon intellectuals such as Ramin Jahanbegloo, Muzaffer Iqbal, William Chittick and Martin Lings.»

Neben verschiedenen interreligiösen Aktivitäten (1990 als «Patron of the Center for the Study of Islam and Christian-Muslim relations of the Sally Oaks College» in Birmingham, als Mitinitiator des «Center for Christian-Muslim Understanding» der Georgetown University) war er einer der 138 (Erst-)Unterzeichner des offenen Briefes *A Common Word Between Us*. Auch für die katholische Kirche wird Nasr als wichtiger Repräsentant gesehen. Er ist seit dessen Anfängen (2008) am Katholisch-Muslimischen Forum im Vatikan beteiligt; bei dessen dritter Sektion (2014) leitete er die muslimische Delegation – und hatte somit die Rolle des Pendantes des Papstes.<sup>10</sup>

Nasr, der neben Persisch noch Arabisch und Französisch spricht (und Deutsch, Spanisch, Italienisch, Latein und Griechisch liest), hat vor allem auf Englisch publiziert. Aber sehr viele seiner Werke sind ins Arabische, Persische und in 22 weitere Sprachen übersetzt. Dabei sind viele seiner Bücher insbesondere für junge Muslime und andere Interessierte im «Westen» geschrieben, deren große Mehrheit nicht die traditionelle Madrasa-Ausbildung genossen hat und deswegen mit der intellektuellen Sprache klassischer islamischer Texte nicht vertraut ist.<sup>11</sup>

#### 4.2. Teheran, New York, Washington: Biografisches zu Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr wurde 1933 in Teheran in eine Gelehrtenfamilie hineingeboren. Sein Vater, Seyyed Valiāllāh, ein Nachkomme (Seyyed) des Propheten Mohammed, war Professor an der Universität Teheran und später als Rektor und Dekan daran beteiligt, das Erziehungssystem während der Pahlavi-Ära zu modernisieren. Seine Mutter entstammte ebenfalls einer Gelehrtenfamilie und war eine der ersten Frauen, die im Iran eine höhere Schule absolviert haben.<sup>12</sup> Der Umgang mit Religion

<sup>10</sup> <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/11/13/0846/01813.html>.

Nasr leitete auch schon 1977 eine iranische Delegation. Dort schlug er u. a. als mögliche Felder der Zusammenarbeit vor, Atheismus und Agnostizismus sowie die Gefahren von Technokratie und ökologischer Zerstörung gemeinsam zu bekämpfen. Siehe Siddiqui (1997), S. 155 f.

<sup>11</sup> Nasr (2010), S. viii, Nasr (1993), S. 10.

<sup>12</sup> Allen (2003), S. 189.

war in seiner Familie – wie in Upperclass-Familien dieser Zeit üblich – eher liberal. Seyyed Hossein Nasr wurde sowohl in französischer als auch iranischer Kultur und vor allem in Literatur und Koran unterrichtet. Schon in sehr jungen Jahren durfte er zu Hause den wichtigsten iranischen Gelehrten zuhören.<sup>13</sup> Diese Gespräche wurden vor- oder nachbereitet durch philosophische und theologische Unterweisungen seines Vaters, was Nasr als den «wichtigsten Aspekt» seiner frühen Erziehung ansieht.<sup>14</sup>

Weil sein Vater an gesundheitlichen Problemen litt, wurde der junge Seyyed Hossein Nasr direkt nach Ende des Zweiten Weltkrieges 1945 zur Ausbildung zu Verwandten nach New York geschickt.<sup>15</sup> Der Zwölfjährige war von dem Kontrast zwischen der iranischen Kultur, in der er aufgewachsen war, und seiner neuen Beheimatung «zwischen Wolkenkratzen» und durch die Umbrüche der Zeit tief verstört und herausgefordert.<sup>16</sup> Er wurde auf die Peddie School (New Jersey), einer High-School der Baptisten, gesandt, und beendete diese 1950 als bester Schüler. Es ist auch die Zeit an dieser Schule, der er viele Einblicke in das Christentum verdankt, denn selbstverständlich musste auch Nasr regelmäßig den Gottesdienst besuchen – eine hilfreiche Erfahrung, auf der er später seine theoretischen Kenntnisse über christliche Theologie aufbauen konnte und die seine Betrachtung anderer Religionen beeinflussen sollte.<sup>17</sup>

Mit einem Stipendium ausgestattet, studierte der talentierte Schüler zunächst Physik am Massachusetts Institute of Technology (MIT),

---

<sup>13</sup> Nasr (2001), S. 8: «By the age of ten I not only had met the greatest Persian scholars of the day, but heard debates, often on a highly philosophical level, about certitude and doubt, tradition and modernism.»

<sup>14</sup> Nasr Foundation (2014) und ebenso Nasr (2001), S. 9.

<sup>15</sup> Vimercati Sanseverino (2017), S. 177; Nasr (2001), S. 11 f.

<sup>16</sup> Nasr (2001), S. 13: «These years were both traumatic and very constructive. [...] I felt for the first time my full dislocation culturally as well as emotionally.»

<sup>17</sup> Nasr (2001), S. 14: «Those years of attending Protestant service helped to acquaint me directly with Christian practices including rites, preaching, singing of hymns as well as ethics, not to speak of my experience of the palpable presence of Christic grace. [...] Later this experience was to be complemented by my close contact with Catholicism on the level of theology.»

«motivated by the desire to gain knowledge of the nature of things»<sup>18</sup>. Von der Naturwissenschaft und deren Herangehensweise war er jedoch bald desillusioniert. Der italienische Philosoph Giorgio De Santillana (gest. 1974) zeigte ihm einen kritischen Blick auf die westliche moderne Philosophie und machte ihn vor allem mit den Schriften René Guénon's (1886–1951) und der traditionellen *Philosophia perennis* bekannt.<sup>19</sup> Diese Entdeckung half Nasr aus einer intellektuellen Krise, in der er sich zeit seines Aufenthaltes in den USA befand: «The discovery of traditional metaphysics and the *philosophia perennis* [...] settled the crisis that had caused such a deep upheaval in my inner life. I gained an intellectual certitude which has never left me since then and which has only grown stronger.»<sup>20</sup> Nasr entschied sich, kein Physiker zu werden, sondern «ein potenzieller Philosoph, der die modernen Wissenschaften gut kennt, bevor er sich mit der Philosophie befasst»<sup>21</sup>.

1954 schloss Nasr das Mathematik- und Physikstudium mit Auszeichnung ab und studierte im Anschluss in Harvard Geologie und Geophysik, die er beide 1956 mit einem MA beendete. Von da an widmete sich Nasr nun ganz der Philosophie und der «History of Science» (Wissenschaftsgeschichte). Anders als der Mainstream des philosophischen Instituts in Harvard interessierte sich Nasr nun vor allem für Platon, Aristoteles und die westliche mittelalterliche Philosophie, später nahm er noch die Islamischen Wissenschaften in sein Studienpensum auf.<sup>22</sup> 1957 reiste er zum ersten Mal nach Europa, um dort u. a. Frithjof Schuon (1907–1998) und andere Traditionalisten zu treffen – eine Begegnung, die ihn sehr prägte und ihn dazu brachte, in die Gefolgschaft des algeri-

---

<sup>18</sup> Allen (2003), S. 190. Das Institut für Philosophie in Harvard, so erinnert sich Nasr, war zu dieser Zeit stark durch logischen Positivismus geprägt und die meisten Lehrenden der Ansicht, dass die Philosophie erst mit Kant richtig begonnen habe.

<sup>19</sup> Mit Santillana wird er viele Jahre später, 1968, den Band *Science and Civilization in Islam* der New American Library herausbringen. Eine weitere wichtige Entdeckung für Nasr sind die Schriften Ananda Coomaraswamy's, die ihm die indische und hinduistische Tradition nahebringen und ihn für den Traditionalismus begeistern. Vgl. Aslan (1998), S. 15. Zur *Philosophia perennis* siehe nächstes Kapitel.

<sup>20</sup> Allen (2003), S. 190.

<sup>21</sup> Allen (2003), S. 190.

<sup>22</sup> Allen (2003), S. 190.

schen Shayḥs Aḥmad al-‘Alawī (1869–1934) und damit dem Orden der ‘Alawīyya, dem auch Schuon angehörte, einzutreten.<sup>23</sup>

Nach dem Masterabschluss in «History of Science» und einer Dissertation mit dem Titel «Conceptions of Nature in Islamic Thought» lehnte er das Angebot einer Assistenzprofessur an der MIT ab und ging, nachdem er die Hälfte seines noch jungen Lebens in den USA verbracht hatte, wieder zurück in den Iran. Er heiratete dort<sup>24</sup> und nahm eine Stellung als «Associate Professor» für Philosophie und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Teheran an und wurde 1963 jüngster Professor der Universität und fünf Jahre später deren Dekan.<sup>25</sup> Zwischenzeitlich (1964–65) hatte er den neu gegründeten Agha-Khan-Lehrstuhl für Islamische Studien an der Amerikanischen Universität Beirut inne. Aus in dieser Funktion gehaltenen Vorlesungen ging später das Buch *Ideal und Wirklichkeit des Islam*<sup>26</sup> hervor. Während seiner Zeit an der Universität in Teheran war es vor allem sein Anliegen, islamische Philosophie stärker im Ausbildungskanon – und nicht nur als eine «Fußnote der westlichen Philosophie» – zu berücksichtigen und zu lehren. Dieses langfristig von Nasr verfolgte Ziel hat tatsächlich eine ganze Generation ermutigt, sich verstärkt mit «islamischer Philosophie» als eigenständiger

<sup>23</sup> Allen (2003), S. 191. Zu al-‘Alawī vgl. Lings (1961). Dieser Orden der ‘Alawīyya verzweigt sich im Laufe der Zeit weiter. Nasr gehört dem Zweig an, dem Schuon vorstand, und der (auch aufgrund dessen Vision von der Jungfrau Maria 1965) zur «Maryamiyya» umbenannt wird. In diese Zeit fallen auch Vorwürfe gegen Schuon wegen widrigem Kontakt mit Minderjährigen, darunter auch «rituelle Nacktheit», von denen Schuon allerdings gerichtlich freigesprochen wird. Ausführlicher dazu Sedgwick (2004), S. 174 f. Nasr hält sich zu diesen Vorwürfen bedeckt (Dickson [2015], S. 115). Er ist es auch, der die Maryamiyya nach Schuons Tod 1998 stärker im Islam verankerte, als Schuon dies getan hatte (vgl. Dickson [2015], S. 117) und ab Schuons Rücktritt 1994 dessen Nachfolge in den USA übernahm. Zur Maryamiyya siehe Sedgwick (2004), besonders S. 153 ff. Bei Yu (2014), S. 40, heißt es: «Nasr is currently one of the leaders of this order.»

<sup>24</sup> Seine Frau, Soussan Daneshvary, hat ebenfalls in England und den USA studiert. Die Ehe wird von den beiden angesehenen Familien arrangiert, berichtet Nasr (2001), S. 31: «I submitted myself like a simple traditional Persian man to my mother and other members of my family and asked them to find a suitable wife for me». Aus der Ehe gehen ein Sohn und eine Tochter hervor.

<sup>25</sup> Vimercati Sanseverino (2017), S. 183.

<sup>26</sup> In deutscher Übersetzung: Nasr (1993).

Disziplin auseinanderzusetzen.<sup>27</sup> Vom Schah beauftragt, auch die führende technische Schule im Iran, die Aryamehr-Universität, zu reformieren und auch deren Curriculum mehr in der persischen Kultur zu verankern, wurde er 1972 Direktor der Universität. Auf Bitte der Kaiserin Farah Pahlavi gründete er außerdem 1973 die kaiserliche iranische Akademie der Philosophie und wurde deren erster Präsident.<sup>28</sup> Die Akademie und ihre herausragende philosophische Bibliothek zog bald darauf namhafte Gelehrte an, darunter Henry Corbin und Toshihiko Izutsu, mit denen Nasr später Freundschaft schloss.<sup>29</sup> Darüber hinaus absolvierte Nasr seit seiner Rückkehr in den Iran neben all seinen beruflichen Tätigkeiten ein privates Studium. Er ließ sich fast 20 Jahre lang von den herausragendsten iranischen Gelehrten seiner Zeit in den islamischen Wissenschaften unterrichten und verbrachte drei Tage pro Woche an der Sepahsalar Madrasa in Teheran. Zu seinen Lehrern gehörten Muḥammad Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī (1904–1981) und Ayatollah Sayyid Abū l-Ḥasan al-Qazwīnī (gest. 1976, der ebenfalls Khumaynī unterwies)<sup>30</sup> sowie Sayyid Muḥammad Kāzīm 'Aṣṣār (1884–1974).<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> «[H]is extensive work on Islamic philosophy has inspired an entire generation of scholars to engage Islamic philosophy in its own rights rather than treating it as a mere footnote to the Western philosophical tradition.» Lumbard (2013), S. 177, und ähnlich Nasr Foundation (2014).

<sup>28</sup> Allen (2003), S. 194.

<sup>29</sup> Henry Corbin, französischer Orientalist und Philosoph, hat gezeigt, dass die islamische Philosophie nicht – wie unter westlichen Orientalisten weithin angenommen, nach Al-Ghazālī aufgrund von Primitivismus (*primitivism*) und Konservatismus (*conservatism*) aufgehört hat, sich weiterzuentwickeln, sondern sich von da an von ihrem griechischen Modell emanzipiert hat – und infolgedessen von westlichen Orientalisten ignoriert wurde. Corbin wurde auch einer von Nasrs geistigen Mentoren; ihm widmete er später ein Kapitel in seinem Buch *Traditional Islam*. Vgl. hierzu Abaza (2000). Toshihiko Izutsu ist Autor des Buches *God and Man in the Qur'ān. Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (1964), das auch für Rahman (und später auch z. B. für Nasr Hamid Abu Zaid) ein wichtiges Werk wurde. In der analytisch-semanticen Studie über die koranische Sprache gelangt Izutsu zu einem konzeptionellen Verständnis der koranischen Weltanschauung bzw. der der ersten Hörer.

<sup>30</sup> Vimercati Sanseverino (2017), S. 185.

<sup>31</sup> Nasr (2001), S. 41–43.

Parallel dazu schrieb er verschiedene Bücher und Artikel (im Laufe seines weiteren Lebens sollten es an die 50 Bücher und 500 Aufsätze werden). Vor allem sein Buch *Science and Civilisation in Islam*, in dem er «Science» als auf Gott hin ausgerichtet verstanden wissen möchte, brachte ihm weltweite Aufmerksamkeit. Nasr war einer der ersten philosophischen Stimmen, die schon in den 1960er und 1970er Jahren vor einer ökologischen Krise warnten. *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (1968) und *Religion and the Order of Nature* (1996) zeigen auf, wie Nasr die Umweltzerstörung als ein äußeres Abbild der spirituellen Krise des modernen Menschen sieht.

Als er im Januar 1979 im Auftrag der Kaiserin an der Eröffnung einer Ausstellung über persische Kunst in Tokyo als Repräsentant auftrat, warnte ihn diese, nicht in den Iran zurückzukommen. Nasr blieb in London – zusammen mit seiner Frau und den beiden Kindern und ohne jeglichen Besitz. Es gelang ihm, in den USA seine wissenschaftliche Karriere fortzusetzen, zunächst als Visiting Professor in Salt Lake City, dann als Professor of Islamic Studies an der Temple-University in Philadelphia. Seine Schriften und Manuskripte und seine mehrere Tausend Bände umfassende Privatbibliothek wurden im Zuge der Revolution konfisziert und zerstört.<sup>32</sup> 1981 folgte er – als erster Muslim und als erster Akademiker aus dem Nahen Osten – der schon vor der Revolution ausgesprochenen Einladung, die Gifford-Lectures in Edinburgh zu halten, die anschließend als *Knowledge and the Sacred* publiziert wurden.<sup>33</sup> 1984 wurde er Professor für Islamische Studien an der George Washington University in Washington, D. C., und blieb dies für die nächsten Jahrzehnte. Während dieser Zeit übersetzte oder edierte er die Werke islamischer Philosophen, darunter Mullā Sadrā, Suhrawardī, Avicenna und al-Birūnī und schrieb, zusammen mit William Chittick, eine dreibändige *Annotated Bibliography of Islamic Science*.

<sup>32</sup> Allen (2003), S. 195.

<sup>33</sup> Nasr (2001), S. 78: «The book [Knowledge and the Sacred; KV] [...] is in a sense my most important philosophical work.»

### 4.3. Die Vorgehensweise Nasrs

Wie noch zu zeigen ist, hält der Traditionalismus Seyyed Hossein Nasrs keine Mittel bereit, um auf die Moderne kreativ zuzugehen. Eher macht er vehement deutlich, was seiner Meinung nach bewahrt und nicht der Moderne, die er ganz und gar ablehnt, geopfert werden soll. Aber er lenkt dabei das Augenmerk auf etwas, was in der zeitgenössischen muslimischen (und auch christlichen Theologie) weniger thematisiert wurde:<sup>34</sup> Nämlich auf die mystische und weisheitliche Dimension des Glaubens, die seit dem aufkommenden Primat abgesicherten Wissens als eine defizitäre Form des Wissens erscheint.

Für Nasr ist Erkennen ein sakraler Vorgang, der die gesamte Existenz betrifft und nicht allein über das Denken, sondern auch durch eine Haltung und über ein spirituelles Reifen (unter Anleitung eines Meisters, wie es in sufischen Gemeinschaften üblich ist) geschieht. Es ist deswegen schwierig, von einer konkreten «Methode» bei Nasr zu sprechen, da Haltung, Spiritualität, Denken und auch praktisches Handeln ineinandergreifen sollen und gemeinsam erst einen Weg (*ṭarīqa*) hervorbringen, von dem aus es möglich ist, Neues und Fremdes zu bewerten.

#### 4.3.1. Erkennen als sakraler Vorgang

Die einzige Art von Erkenntnis, die für Nasr von Relevanz ist, ist diejenige, die auch das Potenzial habe, den Menschen zu verändern.<sup>35</sup> Erkennen im Nasr'schen Sinne ist mit spiritueller Vervollkommnung und *qua* ihres Gegenstandes mit dem Heiligen verbunden. Nasr nennt sie «traditionale Erkenntnis», die auf der Suche nach dem ist, was in der Geschichte der Menschen schon bekannt, aber in Vergessenheit geraten ist – also kein Faktenwissen, sondern «jenes Wissen, [...], das Jenseits der Zeit und des Werdens ist, das den Menschen [...] zur Ebene jenes

<sup>34</sup> Neuerdings zur Mystik jedoch: Toprakyan/Schmid/Ströbele (2018), Hajatpour (2017).

<sup>35</sup> Aslan (1998), S. 273: «I believe that science teaches nothing about the nature of God and the nature of the Real. [...] Both Muslim and Christian theology were often developed in response to the agenda set for them by the science and philosophy of the day.» Naturwissenschaften gehören also, genauso wenig wie Philosophie, nicht zu dieser Art der Erkenntnis. Sie erheben – nach Nasr – oft zu Unrecht diesen Anspruch.

unbeschränkten Seins erhebt»<sup>36</sup>. Nasr reiht sich damit ein in die Vertreter der *Philosophia perennis*, die ebenfalls meinen, dass «Wahrheit» immer wieder in der Geschichte der Menschen zum Vorschein kommt und so auch in anderen Weltreligionen zu finden ist.<sup>37</sup> Nasr bindet hier erstmalig die *Philosophia perennis* an die islamische Philosophie an (mehr, als Schuon dazu in der Lage war), indem er Gedanken insbesondere von Mullā Sadrā (gest. 1961), Avicenna (gest. 1037) und Suhrawardī (gest. 1193) für diese fruchtbar macht.<sup>38</sup>

Die traditionale Art der Erkenntnis ist nach Nasr prinzipiell jedem Menschen möglich, denn Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und mit Intelligenz beschenkt, mit dem der Mensch das Absolute erkennen könne, gleich einem «Strahl, der vom Absoluten ausgeht und zu ihm zurückkehrt.»<sup>39</sup> An diese Intelligenz, die quasi göttlicher Natur ist, wende sich die islamische Offenbarung. Nasr beschreibt sie an anderer Stelle als «vor allem eine *Intelligenz*, die zwischen wahr und falsch, wirklich und illusorisch unterscheiden kann und die aufgrund ihrer Natur zum Bekenntnis der Einheit Gottes (*tauḥīd*) geführt wird.»<sup>40</sup> Dazu gehöre außerdem ein «*Wille*, der frei ist, zwischen wahr und falsch zu wählen» und eine *Sprache*, die die Beziehung zwischen Gott und Mensch

<sup>36</sup> Nasr (1990a), S. 409.

<sup>37</sup> Der englische Begriff *perennial philosophy* wurde vor allem durch Aldous Huxleys Buch *The Perennial Philosophy* (1947) bekannt. In den Schriften von Ananda Coonaraswamy, Frithjof Schuon und René Guénon hat die *perennial philosophy* oder *Philosophia perennis* den Status einer Weltanschauung, die ewige Wahrheit sei und sich nur in ihrer Form, nicht aber in ihrem Inneren verändere. Die *Philosophia perennis* geht davon aus, dass göttliche Weisheit vor aller Zeit und außerhalb aller Zeit existiert. Damit verbunden ist auch die Überzeugung von der Konvergenz aller Religionen und Weisheitstraditionen. Siehe ausführlicher Schmidt-Biggemann (1998).

<sup>38</sup> Nasr (1969). Insbesondere Mulla Ṣadrā versucht, in Anlehnung an Avicenna und Suhrawardī, den Gegensatz zwischen rationalem Erkennen und intuitivem Schauen zu überwinden. Siehe dazu Rudolph (2012), S. 538, und Hendrich (2011), S. 135 f.

<sup>39</sup> Nasr (1990a), S. 12. Ähnlich auch: Nasr (1993), S. 22.

<sup>40</sup> Nasr (1993), S. 17 f. Ebenfalls S. 18: «Die eigentliche Natur der Intelligenz ist, letztlich zu der Einsicht zu gelangen, [...] daß es keinen Gott gibt außer Gott, [...] dass nur Gott absolut ist und daß alles relativ ist, was von ihm verschieden ist.»

auszudrücken vermag.<sup>41</sup> Aufgrund dieser Eigenschaften sei der Mensch in der Lage, Gott zu erkennen und zu bekennen. Aber Erkennen erfordere nicht nur den Intellekt, sondern vor allem auch die Psyche und den Willen. Der Mensch müsse die Kardinaltugenden wie Bescheidenheit, Nächstenliebe und Wahrhaftigkeit pflegen und damit «die Seele in der Weise schön machen, daß sie der Heimsuchung durch den Engel der Erkenntnis würdig wird»<sup>42</sup>. Die Tugenden sind also überhaupt erst die Bedingung, um zu Erkenntnis zu gelangen, und diese führe, so Nasr, zu Freiheit und Erlösung. In seinen Worten: «von der Knechtschaft alles beschränkenden Daseins frei zu werden»<sup>43</sup>.

Erkenntnis ist für Nasr also das Zugangsmittel zum Heiligen. Sie geschieht nicht durch rationales Nachdenken, sondern prinzipielle Erkenntnis hat für Nasr letztlich «sakramentalen Charakter» und ist ein auf dem Weg der sufischen *tariqa* zu erreichender Vorgang, der den Menschen zu dem führt, was er eigentlich ist.<sup>44</sup> Die Methode, um diese Erkenntnis zu erlangen, besteht darin, sich «auf das Wirkliche zu konzentrieren und an das Absolute zu binden» und danach zu leben.<sup>45</sup> Wie auch das arabische Wort für Vernunft, *'aql*, auf das Wort «binden» zurückzuführen ist, versteht Nasr Vernunft als das, «was den Menschen an seinen Ursprung bindet»<sup>46</sup>. Ebenso führt Nasr das Wort Religion, wie auch in der christlichen Theologie oft derart gedeutet, auf lateinisch

---

<sup>41</sup> Nasr (1993), S. 18.

<sup>42</sup> Nasr (1990a), S. 411.

<sup>43</sup> Nasr (1990a), S. 409. Auch hier kann Nasr an Avicenna anknüpfen, für den der Weg der Erkenntnis über «die Befreiung der Seele» geht und an die Seite philosophischer Gotteserkenntnis die intuitive Schau (*hads*) setzt. Siehe dazu Hendrich (2011), S. 75.

<sup>44</sup> Nasr (1990a), S. 24 f.: «Die islamische Tradition lässt keinen Zweifel an dem letztlich heiligen Charakter der Erkenntnis und der zentralen Stellung der Weisheitsperspektive im spirituellen Leben, einer Perspektive, die der Heilsperspektive der Erkenntnis und der Tatsache verpflichtet ist, daß der Intellekt seiner Natur nach ein Geschenk Gottes ist.»

<sup>45</sup> Nasr (1993), S. 13.

<sup>46</sup> Nasr (1990a), S. 24. Ähnlich auch Nasr (1993), S. 21. Hier interpretiert Nasr auch *lā ya'qilūn* (also die, die sich nicht an die Religion binden) als die, «die ihre Intelligenz nicht richtig gebrauchen können». Der Stamm *'-q-l* bedeutet zunächst «(ein Tier) anbinden», sodann auch «Verstand haben». Siehe Wehr (1976), S. 566.

*religio/religare* (übersetzt: zurückbinden) zurück und folgert: «Religion ist das, was den Menschen an die Wahrheit bindet.»<sup>47</sup> Religion ist also, aus Nasrs Sicht des Islam, nichts Akzidentielles, sondern gehöre zum Menschsein dazu. Ohne Religion, so Nasr, lebe der Mensch «below himself and is only accidentally human»<sup>48</sup>. Nur durch den Glauben innerhalb einer Religion, indem der Mensch den ursprünglichen Vertrag zwischen Mensch und Gott annimmt, ist er der, der er wirklich ist.<sup>49</sup> Der Mensch reflektiere die göttlichen Attribute wie einen Spiegel. Er sei Diener Gottes und müsse Gott gehorchen und dem, was der Schöpfer von ihm will. Gleichzeitig sei er Gottes Statthalter auf Erden (vgl. Sure 2:30: «Siehe, einen Nachfolger (*halifa*) will ich einsetzen auf der Erde!») und muss auf der Erde Gottes Willen verwirklichen.<sup>50</sup> Die Verantwortung (*responsability*), die der Mensch (als Diener [*abd*]) somit übernimmt, ist somit seine Antwort (*response*) auf Gottes Ruf bei der Erschaffung der Welt, wie sie in Sure 7:12 («Bin ich nicht dein Gott?») ausgedrückt wird. Diese Verantwortung bestehe gegenüber Gott und seiner Schöpfung.<sup>51</sup> Offenbarungsreligionen nehmen im Denken Nasrs eine besondere Position ein. Sie fassen die Wahrheit in sich, sind aber nie die *ganze* Wahrheit, sondern immer nur eine mögliche – angepasst an die Möglichkeiten ihrer Ersthörer. Nasr unterscheidet also zwischen der ewigen Ordnung und ihrer irdischen Manifestation. Die Wirklichkeit einer Religion ist weitaus größer als deren historische Ausfaltung.<sup>52</sup> Dabei ist die Beziehung von Mensch und Gott von zentraler Bedeutung. Auch wenn jede Religion

---

<sup>47</sup> Nasr (1993), S. 13.

<sup>48</sup> Nasr (2010), S. 7.

<sup>49</sup> «fully himself», vgl. Nasr (2010), S. 7.

<sup>50</sup> Nasr (2004), S. 276. Dass der Mensch sein Herz polieren solle wie einen Spiegel, um den Glanz Gottes widerzuspiegeln, ist ein verbreitetes Bild unter Sufis. Siehe Schimmel (2003), S. 19.

<sup>51</sup> «Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Heiligen» ist für Nasr auch der Grund, warum er Salman Rushdie bzw. die *Satanischen Verse* verurteilt. Vgl. Nasr (2004) S. 288.

<sup>52</sup> Nasr (1993), S. 13: «Jede Offenbarungsreligion ist sowohl *die* Religion, als auch *eine* Religion: *die* Religion insofern, als sie die Wahrheit in sich faßt und Wege anbietet, zur Wahrheit zu gelangen; *eine* Religion, da sie im Einklang mit den spirituellen und psychologischen Bedürfnissen der Menschen, für die sie bestimmt und an die sie gerichtet ist, einen besonderen Aspekt der Wahrheit betont.»

einen bestimmten Aspekt dieser Beziehung besonders hervorhebe – «doch in ihrem Innersten faßt sie die Wahrheit an sich in ihren möglichen Lehren, wie äußerlich begrenzt ihre Formen auch sein mögen». Daher bedeute «irgendeine Religion ganz gelebt zu haben, alle Religionen gelebt zu haben».<sup>53</sup>

Dass der Mensch diese ursprüngliche Bindung an das Heilige verloren habe, sei – menscheitsgeschichtlich betrachtet – ein neues Phänomen, das mit der Trennung zwischen *sapientia* (Weisheit) und anderen Formen der Erkenntnis, die u. a. schon Augustinus vollzogen habe, ihren Anfang genommen habe.<sup>54</sup> Zwar finde man bei dem Kirchenvater noch nicht «jene Gegensätzlichkeit zwischen Wissen und Glauben, die das spätere christliche Denken so sehr prägen sollte».<sup>55</sup> Die herrschende (christliche) Theologie des Mittelalters habe dann diese Verengung der Erkenntnis weiter betrieben, indem sie die Ekstase, die aus der Erkenntnis resultiere, als Möglichkeit völlig ablehnte.<sup>56</sup> Im 12. und 13. Jahrhundert sei diese Weisheitsdimension weiter «verdunkelt» worden – durch die Ausbreitung des Aristotelismus und Averroismus<sup>57</sup> und ebenfalls durch Thomas von Aquin, der durch «Übernahme aristotelischer Kategorien für die Darlegung christlicher Doktrinen und die Betonung des sinnlichen Ursprungs der Erkenntnis die weitere Entheiligung der Erkenntnis gefördert» habe.<sup>58</sup> Die endgültige Abkehr von den Möglichkeiten der Erkenntnis, sieht Nasr bei René Descartes. Dieser habe das

---

<sup>53</sup> Nasr (1993), S. 14.

<sup>54</sup> Nasr (1990a), S. 16.

<sup>55</sup> Nasr (1990a), S. 33.

<sup>56</sup> Nasr (1990a), S. 53: «Was aber die herrschende Theologie des Mittelalters ausschloß, war der ekstatische [...] Intellekt; die Ekstase, die aus der Erkenntnis resultierte, wurde als Möglichkeit abgelehnt».

<sup>57</sup> Averroes (d. i. Ibn Rušd; gest. 1198) hat die Ideen von Aristoteles wieder aufgegriffen und kommentiert. Neben vielen anderen Positionen, die den Averroismus – als eine Form des Aristotelismus – prägen, geht es Nasr wohl vor allem darum, dass seither die Wahrheiten der Philosophie und die der Theologie nicht mehr zwangsläufig dieselben sein müssen.

<sup>58</sup> Nasr (1990a), S. 54. Ähnlich auch: «What happened in the post-medieval period in the West was that higher levels of reality became eliminated on both the subjective and the objective domains. There was nothing higher in man than his reason and nothing higher in the objective world than what that reason could comprehend with the help of the normal human senses.» Nasr (o. J.).

Denken des individuellen Ichs in das Zentrum der Wirklichkeit gestellt und es somit zum Kriterium aller Erkenntnis gemacht: «Wenn Descartes schon mit dem Akt des Denkens begann, hätte er mit *est* statt *sum* schließen und damit sagen können, daß mein Denken und Bewußtsein an sich der Beweis dafür sind, daß Gott ist, nicht daß *ich* als ein Individuum bin.»<sup>59</sup> Damit, so folgert Nasr, begann die Wende der westlichen Philosophie zum reinen Rationalismus hin: «Von nun an wurzelte die Erkenntnis, auch wenn sie sich auf die fernsten Galaxien richten sollte, im *cogito*.»<sup>60</sup> Konsequenterweise galt spätestens ab diesem Zeitpunkt Offenbarung nicht mehr als «Quelle einer objektiven Erkenntnis».

Das Ziel Nasrs (und das anderer Traditionalisten) ist es, Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) wieder zusammenzubringen und so die Bedingung für «heilige Erkenntnis» zu schaffen. Voraussetzung hierfür sei jedoch, die Vorherrschaft des Heiligen, wie Nasr sie fordert, anzuerkennen – vorher sei mit der säkularen Welt kein Dialog möglich.<sup>61</sup> (Interessanterweise macht der anfangs erwähnte Philosoph Muhammad Abed al-Jabri (1935–2010) genau diesen von Nasr vermissten «Schulter-

---

<sup>59</sup> Nasr (1990a), S. 59. Siehe auch: «Until Descartes, it was Pure Being, the Being of God which determined human existence and the various levels of reality. But with Cartesian rationalism individual human existence became the criterion of reality and also the truth. In the mainstream of Western thought, and excluding certain peripheral developments ontology gave way to epistemology, epistemology to logic; and finally by way of reaction logic became confronted with those anti-rational philosophies so prevalent today.» Nasr (o. J.). Auch Thomas Bauer sieht in der Übernahme des Denken Descartes', dass etwas *valde clare & distincte* («ganz klar und deutlich») als «wahr» erkannt wird, und *Eindeutigkeit* zum *Wahrheitskriterium* wird, für einen Grund des Niedergangs der «Ambiguitätstoleranz» des Islam. Siehe Bauer (2011).

<sup>60</sup> Nasr (1990a), S. 60.

<sup>61</sup> Nasr (o. J.): «The Islamic tradition can never accept a thought pattern which is devoid of the perfume of the sacred and which replaces the Divine Order by one of a purely human origin and inspiration. The confrontation of Islam with modern thought cannot take place on a serious level if the primacy of the sacred in the perspective of Islam and its lack in modern thought is not taken into consideration. Islam cannot even carry out a dialogue with the secular by placing it in a position of legitimacy. It can only take the secular for what it is, namely the negation and denial of the sacred which ultimately alone is while the profane or secular only appears to be.»

schluss zwischen Orthodoxie und Mystik» für den Niedergang der «arabischen Vernunft» mitverantwortlich.<sup>62)</sup>

Der Mensch, so Nasr, könne zwar das Heilige erkennen, aber er müsse immer wieder daran erinnert werden. Die Offenbarungen sind für Nasr solche «Botschaften des Himmels» und nur, wer einer Offenbarung folge, könne die reichen Möglichkeiten seines Wesens verwirklichen.<sup>63</sup> Der Koran ist für Nasr eine solche Offenbarung, die «um den Pol der Erkenntnis» kreise. Die Erkenntnis, von der hier die Rede ist, ist nicht die konkrete Botschaft des Koran, sondern sie sei in ihr *enthalten* (so wie sie möglicherweise auch in anderen Religionen enthalten ist). Nasr spricht von einem «irdischen Gefäß» der Botschaft der Offenbarung, nämlich der «semitisch-arabischen Mentalität», die manchen Ausformungen des Islam «ein Element der emotionalen Glut, des Affekts und einen Zug zum Inspirationalismus eingepägt» hätten.<sup>64</sup>

Mit Mohammed ist die Offenbarung für Nasr eindeutig abgeschlossen.<sup>65</sup> Gleichwohl sei Inspiration (*ilhām*) weiterhin möglich: Der Mensch, fähig zur spirituellen Erneuerung, könne «Kontakt mit dem Göttlichen aufnehmen [...]. Wegen dieser esoterischen Dimension des Islam und der Segenskraft oder Baraka, die in den hierfür bestimmten Organisationen bewahrt und verkündet wird, hat sich die spirituelle Kraft der

---

<sup>62</sup> Siehe Turki (2015), S. 205 ff. Eine Auswahl der Texte von al-Jabri siehe al-Jabri (2009).

<sup>63</sup> Nasr (1993), S. 23. Dass der Mensch auch ohne Offenbarung zu vollkommener Weisheit und Erkenntnis gelangen könne, ist in der islamischen Theologie kein ungewöhnlicher Gedanke. Er wird exemplarisch geschildert in Ibn Tufails (1105–1185) Roman *Hay Ibn Yaqzān* (der wiederum Daniel Defoe zu *Robinson Crusoe* inspirierte): Darin wächst der Protagonist auf einer einsamen Insel auf und gelangt dort als Autodidakt in mehreren Etappen zu Wissen über die Natur und zu Weisheit und Erkenntnis bis hin zu einer Schau Gottes. Beim Erreichen seines 50. Lebensjahres gelangt ein zweiter Mensch auf die Insel, der über die gleichen Erkenntnisse verfügt – dieser jedoch mittels religiöser Überlieferung. Zu dieser Geschichte siehe Schaerer (2009). Allgemein zu Ibn Tufail siehe Rudolph (2008), S. 65–69; Hendrich (2011), S. 89 ff.; und Turki (2015), S. 122 ff.

<sup>64</sup> Nasr (1990a), S. 23.

<sup>65</sup> Nasr folgt hier dem islamischen Dogma, das besagt, dass die Offenbarung mit Mohammed, dem «Siegel der Propheten», abgeschlossen ist.

ursprünglichen Offenbarung zu allen Zeiten erneuert»<sup>66</sup> – davon ist Nasr überzeugt.

#### 4.3.2. Koran und Sprache: Göttliche Präsenz

Mohammed habe als *rasūl* (als Gesandter) das Wort Gottes gebracht. Die muslimische Überlieferung betont, dass der Prophet Mohammed weder lesen noch schreiben konnte – etwas, was für Nasr «den Reinheitscharakter der Botschaft» und die Passivität des menschlichen Empfängers vor dem Göttlichen unterstreicht.<sup>67</sup> Die dabei verwandte Sprache ist für Nasr «untrennbar mit dem Inhalt der Botschaft verknüpft»<sup>68</sup> und sei insofern heilige Sprache.<sup>69</sup> Nasr ist der Auffassung, dass die Rezitation des Koran allein schon Segen sei, und dass es eine göttliche Präsenz im Text gebe.<sup>70</sup> Denn die Wirksamkeit kanonischer Gebete, Litaneien und Anrufungen ist für Nasr nicht nur in deren Inhalt begründet, «sondern auch im Klang und dem Wohllaut der heiligen Sprache»<sup>71</sup>. Durch die Sprache (des Koran) könne der Mensch also am Heiligen teilhaben.

Gleichzeitig aber, das sieht auch Nasr, ist der Text des Koran «menschliche Sprache, die unter der Gewalt des göttlichen Wortes zerbrochen ist»<sup>72</sup>. Was es uns so schwierig macht, den Sinn des Koran zu

<sup>66</sup> Nasr (1993), S. 107.

<sup>67</sup> Nasr (1993), S. 50f.: «Der Prophet muss aus demselben Grund ungebildet sein, aus dem die Jungfrau Maria Jungfrau sein muss: Der menschliche Träger einer göttlichen Botschaft muß rein und unbefleckt sein.»

<sup>68</sup> Nasr (1993), S. 53.

<sup>69</sup> Nasr (2004), S. 100. Nasr führt weiter aus, dass die gemeinsame Sprache – wie auch die Nachfolge Mohammeds, die Nachfolge der Scharia, das tägliche Gebet in Richtung Mekka, die Rezitation – Grund und Garant für die Einheit mit einer bemerkenswerten Vielfalt «vom Hindukusch bis Borneo» war.

<sup>70</sup> Nasr (2010), S. 11.

<sup>71</sup> Nasr (1993), S. 55. Ähnlich auch: «Die Formeln des Koran aber, die in Gebeten und kultischen Handlungen gelesen werden, müssen in der heiligen Sprache Arabisch gelesen werden, die allein es ermöglicht, in den Inhalt einzudringen und von der göttlichen Gegenwart und Segenskraft des göttlichen Buches transformiert zu werden.» Nasr (1993), S. 51. Der christliche Leser mag eine Parallele sehen zur der Präsenz Gottes im Abendmahl.

<sup>72</sup> Nasr (1993), S. 55.

erschließen, sei «das Mißverhältnis zwischen der göttlichen Botschaft und dem menschlichen Empfänger, zwischen demjenigen, was Gott sagt und was der Mensch in einer Sprache hören kann, die zwar eine heilige Sprache ist, aber trotzdem eine menschliche Sprache bleibt»<sup>73</sup>. Die menschliche Beschränktheit ist das Problem – nicht der Text selbst. Als «Mutter aller Bücher» (*umm al-kitāb*) enthalte der Koran «alles Wissen in seinem wesentlichen Gehalt» – allerdings, gleich einem Samen, nur *potenziell* und nicht *aktuell*.<sup>74</sup>

Der Koran hat also mehrere Ebenen. Er sei segensreiche Rezitation<sup>75</sup>, ein Instrument der Unterscheidung zwischen Gut und Böse<sup>76</sup> und eine Erzählung über die Höhen und Tiefen der menschlichen Seele<sup>77</sup>. Eine oberflächliche Betrachtung würde dem Koran demnach Vielfalt *und* Verschiedenheit attestieren. Nasr betont aber, dass der Koran insgesamt sich in vollständiger Einheit darbiere «als die Welt [...], aber als eine Welt, in der es keine Differenzierung und Zerstreung gibt, sondern letztlich Integration und Einigung»<sup>78</sup>.

#### 4.3.3. Wie nun den Koran lesen?

Die verschiedenen Bedeutungsebenen des Koran erfordern unterschiedliche Zugänge, die einander ergänzen und die auch den Lesenden Anstrengungen abverlangen. Nasr betont, «dass kein heiliger Text sich ohne weiteres dem prüfenden Blick des Menschen öffnet und sein Geheimnis offenbart. [...] Man muss vorbereitet sein, um in seinen Sinngehalt eindringen zu können»<sup>79</sup>.

Ein Teil dieser Vorbereitung ist für Nasr die Lektüre der Koran-kommentare anderer. Nasr beschreibt diese empfehlenswerten Kommentare näher als welche, die «auf dem Hadith basieren» und deren Autoren aufgrund dessen, dass sie «in der Tradition» (und gemeint ist hier die «Heilige Tradition») gelebt haben, besonders zum Kommen-

<sup>73</sup> Nasr (1993), S. 56.

<sup>74</sup> Nasr (1993), S. 58.

<sup>75</sup> Nasr (1993), S. 61 u. S. 62.

<sup>76</sup> Nasr (1993), 59 f., S. 67.

<sup>77</sup> Nasr (1993), S. 60.

<sup>78</sup> Nasr (1993), S. 65.

<sup>79</sup> Nasr (1993), S. 68.

tieren befähigt gewesen seien.<sup>80</sup> Eine weitaus wichtigere Voraussetzung für eine gelingende Lektüre ist für Nasr jedoch das geistliche Ringen des Lesers mit dem Text und das Bemühen um spirituelle Reife – der entscheidende Faktor, um in die «inneren Bedeutungen» des Koran einzudringen.<sup>81</sup> Mit Verweis auf den Kirchenvater Origenes (185 – ca. 253) beschreibt Nasr den direkten Zusammenhang zwischen heiliger Erkenntnis und Heiliger Schrift. Das spirituelle Leben, so Nasr mit Origenes, bestehe darin, dass die Seele immer mehr fähig wird, die innere Bedeutung der Schrift zu fassen.<sup>82</sup>

Nasr favorisiert eine Auslegung in dem Sinne, wie es sie auch im frühen und mittelalterlichen Christentum gegeben habe: Eine Art Kommentar, die «das Eindringen in den inneren Sinn des heiligen Textes» ist, so wie diese auch von «traditionalen Autoritäten» verfasst worden seien, und die in der islamischen Geistesgeschichte als *ta'wil* («etwas auf seinen Ursprung zurückführen») bekannt seien.<sup>83</sup> Dabei geht es darum, in die

---

<sup>80</sup> Nasr (1993), S. 68. Dort auch: «Diese Kommentare haben allerdings nichts mit der sogenannten höheren Kritik zu tun, die in diesem Jahrhundert zu einer fast diabolischen Verzerrung der heiligen Schrift geführt und sie zu einer Art zweitrangigem Handbuch der Archäologie gemacht haben, das man auf rein historischem Wege verstehen will.» Leider werden keine Namen von «empfehlenswerten Kommentaren» genannt. Sicherlich gehören aber die «Three Muslim Sages» Avicenna, Suhrawardī und Ibn 'Arabī dazu: Siehe Nasr (1969). In Nasr (1993), S. 71, werden die Kommentierungen von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (1150–1210) und Zamahšari (1075–1144) als Vorbild genannt.

<sup>81</sup> Nasr (1993), S. 69: «Der Mensch sieht in den heiligen Schriften, was er selbst ist, und das Wissen, das er aus den Texten gewinnen kann, hängt schlicht davon ab, wer er ist.»

<sup>82</sup> Nasr (1990a), S. 31. Origenes wird in der Rezeption von de Lubac und Hans Urs von Balthasar erwähnt.

<sup>83</sup> Nasr (1993), S. 68. Ebenso S. 69 f.: «Es kommt auf die Einsicht an, daß wir die innere Bedeutung des Koran erst erlangen können, wenn wir selbst in die tieferen Dimensionen unseres Seins eingedrungen sind, und wenn uns die Gnade des Himmels zuteil wird. [...] nur durch spirituelles Bemühen kann der Mensch zur inneren Bedeutung des heiligen Textes vordringen.» Nasr benutzt den Begriff *ta'wil* auch in Abgrenzung zu *tafsīr*. Beide Wörter werden für die Exegese verwendet, haben aber etwa seit dem 8. Jahrhundert unterschiedliche Bedeutungen erfahren. So wird unter *tafsīr* oft die wörtliche Bedeutung verstanden. *ta'wil* steht wörtlich in Zusammenhang mit der Bedeutung «zum Anfang zurückkehren» und wurde sowohl als tiefere Interpretation, als allego-

«inneren Mysterien des Koran» einzudringen und so vom Äußeren (*ẓāhir*) zum Inneren (*bāṭin*) zu gelangen.<sup>84</sup> Dies kann gelingen, wenn eine «vernünftigen Intuition vorhanden ist und man sich der Führung der Offenbarung anvertraut».<sup>85</sup> Als konkrete Beispiele nennt Nasr hierzu lediglich die Korankommentierungen von Rūzbhān Baqlī Šīrāzī (1128–1209, der sechste Imam der Imamiten) als vorbildlich, ebenso wie das Ibn ‘Arabī (laut Nasr fälschlicherweise) zugeschriebene Werk *ta’wīl al-qur’ān*.<sup>86</sup> Auch der Kommentar *al-Mizān* von Sayyid Muhammad Ḥussain Ṭabāṭabā’ī (1903–1981) offenbart nach Nasr die «innere *sapientia*» des Koran.<sup>87</sup> Außerdem beruft sich Nasr auf die Tradition der Sufis und der der Schia, insbesondere auf Imam Ġafar aṣ-Ṣādiq (ca. 700–765), der eine Art vierfachen Schriftsinn unterschied: die verkündete Äußerung (*ibāra*) für die «einfachen Menschen», die Anspielung (*išāra*) für die Gebildeten, die verborgene Bedeutung bezüglich der übersinnlichen Welten (*laṭā’if*) für die «Freunde Gottes» (gemeint sind die *auliyā Allāh*, also v. a. die Sufi-Meister), und die spirituellen Wahrheiten (*ḥaqā’iq*) für die Propheten.<sup>88</sup>

---

rische Interpretation – im Sinne des vierfachen Schriftsinnes! – und auch als Anwendung verstanden. Siehe Gilliot (2002), S. 100 f. Auch Nasr verwendet *ta’wīl* synonym für die Ausdeutung des inneren Textsinns durch einen Eingeweihten (i. d. Regel ein Mystiker) und betont eigens, dass *ta’wīl* der mu’tazilitischen Theologie *nicht* damit gemeint ist. Darüber hinaus ist Nasr der Meinung, dass eine solche Rückbesinnung auf diese Form der Bibellektüre auch für die Christen (wieder) gut wäre: «In modern times, even philosophers of religion and theologians rarely defend the Bible as a source of a sapiential knowledge which could determine and integrate scientia in the manner of a St. Bonaventure. The few who look upon the Bible for intellectual guidance are usually limited by such shallow literal interpretations of the Holy Book that in their feuds with modern sciences the rationalistic camp comes out almost inevitably as the victor.» Nasr (o. J.).

<sup>84</sup> Nasr verweist hier auf Kants Verwendung des Begriffs «Noumena», der die intellektuelle Erkenntnis rein gedachter Ideen im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntnis beschreibt.

<sup>85</sup> Nasr (1993), S. 70.

<sup>86</sup> Nasr (1993), S. 72. Zu Rūzbhān Baqlī Šīrāzī siehe auch Nasr (1976).

<sup>87</sup> Nasr (1993), S. 72. Ṭabāṭabā’īs Buch über die Schia hat Nasr ins Englische übersetzt: Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai: Shi’ite Islam. Übersetzt von Seyyed Hossein Nasr, London 1975.

<sup>88</sup> Nasr (1993), S. 71.

Einen tieferen, verborgenen Sinn anzunehmen, ist keine neue Erfindung Nasrs. Verschiedene koranische Erzählungen wurden oft so interpretiert, dass sie einen solchen verborgenen Sinn nahelegen, beispielsweise die Erzählung über Mose und Ḥidr (Koran, 18:65–82), die auch Nasr begründend erwähnt: Ḥidr ist der fromme Gottesknecht, der Mose auf die Probe stellt. Er nimmt Mose auf eine Reise mit – unter der Bedingung, dass dieser keine Fragen über Ḥidrs Handlungen stellen dürfe. Aber diese Handlungen seien «oberflächlich sinnlos und destruktiv (er reißt unter anderem eine Mauer nieder und bohrt z. B. ein Loch in ein Schiff)»<sup>89</sup>, sodass Mose Ḥidr Vorwürfe macht und dieser die Reise abbricht. Später erfährt der Zuhörer bzw. Leser den tieferen Sinn dieser Taten, die Mose nicht ahnen konnte: Nämlich, dass das Schiff ohne das Loch sonst von einem König gewaltsam genommen worden wäre (18:79) und dass unter der niedergerissenen Mauer ein Schatz verborgen war (18:82).

Nasr glaubt, dass Gott selbst einen Sinn in den heiligen Text gelegt hat, der den Menschen verändert, wenn er nur zu diesem Sinn vorzudringen vermag: «Der Mensch macht keine Symbole: Er wird durch sie verwandelt.»<sup>90</sup> In diesem Sinne plädiert Nasr für eine tiefe, mystische Interpretation (*ta'wīl*) und dafür, sich von den Sätzen des Koran «verwandeln» zu lassen.<sup>91</sup>

#### 4.3.4. Der Prophet und die Sunna

Die verschiedenen Verständnisebenen, die Nasr im Koran sieht, gelten auf eine gewisse Weise auch für seine Sicht auf den Propheten Mohammed. Dieser habe nämlich nicht nur eine menschliche Natur als Führer der Menschen und Leiter einer Gemeinschaft, sondern auch eine spirituelle. Er sei einerseits ein Mensch gewesen, der das ganz normale Leben in all seinen Facetten kannte (Waise sein, Verfolgung erleiden, aber auch:

<sup>89</sup> Nasr (1993), S. 71 f. Im Vers 18:77 heißt es unstrittig, dass Ḥidr die Mauer, die einzustürzen drohte, wieder aufrichtete (*fa 'qāmahu*), aber das Argument Nasrs bleibt trotzdem nachvollziehbar: Ḥidrs Taten erscheinen erst aus der Retrospektive sinnvoll.

<sup>90</sup> Nasr (1993), S. 73.

<sup>91</sup> Siehe Nasr (1993), S. 73. In Nasr (2004), S. 26, heißt es: «The works of both categories [*tafsīr* and *ta'wīl*; KV] are crucial for the understanding of the text of the Quran.»

Erfolg haben, ein Leben als Händler und Familienvater führen usw.) und durch sein Vorbild «das Leben in der Welt heiligt, indem er in ihr lebt und sie akzeptiert, um sie zu einer Realität höherer Ordnung zu integrieren».<sup>92</sup> So betrachtet Nasr z. B. auch die Mehrehe als eine pragmatische verantwortungsbewusste Lösung eines gesellschaftlichen Problems:

«Die Mehrehe war für ihn – und dies gilt für den Islam generell – nicht so sehr Vergnügen als eine Verantwortung und ein Mittel zur Integration der neubegründeten Gesellschaft. [...] Die mehrfachen Ehen des Propheten [...] sind ein Symbol für seine patriarchale Natur und seine Funktion [...] als ein Mensch, der das Leben der Welt heiligt, indem er in ihr lebt und sie akzeptiert, um sie zu einer Realität höherer Ordnung zu integrieren.»<sup>93</sup>

Darüber hinaus attestiert Nasr dem Propheten sowohl «die volle Verwirklichung des Menschseins im umfassendsten Sinn» als auch eine «innerliche Einheit mit Gott».<sup>94</sup> Somit ist für Nasr der Prophet Mohammed der Prototyp einer islamischen Spiritualität, die nicht Weltverzicht bedeute, sondern «die Transzendierung der Welt durch ihre Integration auf eine Mitte und die Schaffung einer Harmonie, die die Basis auf der Suche nach dem Absoluten ist».<sup>95</sup> Das Analphabetentum des Propheten zeigt für Nasr das «Entwerden» (*fanā'*) des Propheten, der völlig entleert «vor der göttlichen Feder», in «ein Leben mit Gott und ein Bleiben (*baqā'*) in ihm» eintreten konnte.<sup>96</sup>

Das grundsätzliche Wesen Mohammeds sei nicht in den «Standardbiografien» zu finden, sondern ergebe sich aus seinem ganzen Wesen. (Nasr selbst zitiert Hadithe auch lediglich allgemein und ohne Überlieferer, *isnād* oder andere Quellenangaben. Dementsprechend ist Nasr von der modernen Hadithkritik relativ unbeeindruckt, da sie seiner Meinung nach die «Spiritualität des Propheten» und auch die der Überlieferer

---

<sup>92</sup> Nasr (2004), S. 34: «One might say that his mission was to sanctify all of life and to create an equilibrium in human life that could serve as the basis for surrender and effacement before the Divine Truth.»

<sup>93</sup> Nasr (1993), S. 84 f.

<sup>94</sup> Nasr (1993), S. 108 f.

<sup>95</sup> Nasr (1993), S. 94.

<sup>96</sup> Nasr (1993), S. 93.

kaum erfassen kann. So warnt er, dass diese Kritik ob ihrer agnostischen Grundausrichtungen mit Vorsicht zu genießen sei.<sup>97)</sup>

Drei Eigenschaften, nämlich Frömmigkeit («die Hinwendung zu Gott über alles stellen»), eine kämpferische Natur (also auch innerlich, gegen die fleischliche Seele und «alles, was im Menschen dazu neigt, Gott und seinen Willen zu leugnen») und Großmut, zeichneten den Propheten besonders aus.<sup>98)</sup> Die *'ilm al-dirāya* (gemeint ist ein kenntnisreiches und kritisches Vorgehen)<sup>99)</sup>, die von traditionellen islamischen Gelehrten entwickelt wurde und die sowohl den Text des Hadith als auch die Überlieferungskette und die Umstände der Überlieferung prüft, erfüllt für Nasr alle notwendigen Kriterien einer kritischen Untersuchung. Die Authentizität des Hadith – er spricht an anderer Stelle von den «sechs *Ṣiḥāḥ* der Sunniten»<sup>100)</sup> und den «vier Büchern der Schiiten»<sup>101)</sup> – wird für

---

<sup>97)</sup> Man dürfe nicht «die agnostische Mentalität» auf die Mentalität eines traditionellen muslimischen Hadith-Gelehrten projizieren. Vielmehr seien die Hadith-Sammler überaus «fromme Männer» gewesen, die durchaus weite Reisen für die aufrichtige Suche nach Wissen unternommen hätten. «In der ganzen islamischen Geschichte waren die frömmsten und asketischsten Gelehrten die Hadith-Gelehrten. [...] Sie fürchteten Gott in einer Weise, wie sie sich der moderne Mensch kaum mehr vorstellen kann.» Nasr (1993), S. 98. Nasr (1990b), S. 14, kreidet der modernen Hadith-Kritik Folgendes an: «the denial of penetration of the Sacred into the temporal order through revelation, the reality of oral transmission and the possibility of knowledge by the Prophet on the basis of direct access to the Source of all knowledge rather than from purely human agents of transmission». Die agnostischen und rationalen Methoden seien so, als würde man per DNA-Analyse herausfinden wollen, ob Jesus der Sohn Josef ist oder auf wundersame Weise geboren worden sei. Siehe Nasr (2004), S. 23.

<sup>98)</sup> Nasr (1993), S. 88.

<sup>99)</sup> Der Begriff wurde geprägt durch al-Rāmahurmuzī (gest. 921) und meint die «transmissions of Traditions by people who have learned to discern between all transmission minutiae» im Gegensatz zu den «transmissions from people who merely transmit without paying proper heed to all sorts of crucial details in *isnād* as well as contents of Tradition». Siehe Juynball (1995), S. 420 f.

<sup>100)</sup> Nasr (1990b), S. 14. Mit den «sechs *Ṣiḥāḥ* der Sunniten» sind wohl die heute bei den Sunniten verwendeten Standardsammlungen der Überlieferungen von Buḥārī, Muslim, Ibn Māǧā, An-Nasā'ī, Abū Dawūd und at-Tirmidī gemeint.

Nasr dadurch belegt, dass die Sunna des Propheten und seine Worte in den ersten Generationen einen so tiefen Eindruck hinterlassen hätten, «daß gefälschte neue Worte und damit neue Formen des Handelns und neue Vorgehensweisen in religiösen Fragen, die schon zum Bestand gehörten, sofort auf den Widerstand der Gemeinde gestoßen wären»<sup>102</sup>.

Daher betrachtet Nasr die Hadith-Literatur vor allem als einen «monumentale[n] Weisheitsschatz, der ein Kommentar zum Koran und zugleich eine Ergänzung zu dessen Lehren ist»<sup>103</sup> und der primär in dieser weisheitlichen Perspektive und als Korrektiv gegen die eigenen beschränkten Interpretationen zu lesen sei.<sup>104</sup> So sei auch Liebe für den Propheten, die aus den Hadithen angeregt werde, der Schlüssel für die Liebe zu Gott.<sup>105</sup>

#### 4.3.5. Der Modernismus als Antithese

Seyyed Hossein Nasr beschreibt sich selbst – in der Nachfolge von René Guénon und vor allem Frithjof Schuon – als Traditionalist.<sup>106</sup> Gerade Guénon empfand eine große Abneigung gegenüber «dem Westen», die sowohl Schuon als auch Nasr – auch in der Ernüchterung nach dem Zweiten Weltkrieg – beibehielten. Für beide war die Moderne nicht

<sup>101</sup> Es geht um die vier kanonischen Hadith-Sammlungen der Zwölfer-Schiiten, die im 10. und 11. Jahrhundert entstandenen Werke von al-Kulainī, seines Schülers Ibn Bābawaih al Qummī und von Abū Muḥammad Ġāʿfar Ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī. In Nasr (2010), S. 19, fasst er zusammen, dass der Inhalt (*content*) der Überlieferungen meistens der gleiche sei.

<sup>102</sup> Nasr (1993), S. 99.

<sup>103</sup> Nasr (1993), S. 96.

<sup>104</sup> Nasr (1993), S. 100: «Sich selbst überlassen, würden die Menschen in den meisten Fällen ihre eigene Beschränkung aus dem Koran herauslesen, und die ganze Homogenität der muslimischen Gesellschaft und die Harmonie, die zwischen dem Koran und dem religiösen Leben des Islam besteht, würde zerstört werden.»

<sup>105</sup> Nasr (2004), S. 35.

<sup>106</sup> Nasr (2017), S. 63. Guénon wird von Nasr (1990a), S. 139, wie ein Auserwählter beschrieben: «Sein luzider Geist und Stil und sein großer metaphysischer Scharfblick scheinen von der Sophia selbst zur Neuformulierung und Darlegung jener Wahrheit auserkoren zu sein, deren Verlust so großes Leid über die moderne Welt gebracht hat.»

primär eine Periode der europäischen Geschichte, in der verschiedene tiefgreifende Veränderungen (der Wandel von der Agrar- zur Industriegesellschaft, die Entstehung von Nationalstaaten, zunehmende Individualisierung usw.) geschahen, sondern vor allem als ein Gegensatz zu der Tradition – nämlich eine Welt, die vom Transzendenten und den «unveränderlichen Prinzipien» abgeschnitten und somit von der Erkenntnis des Heiligen entfremdet sei.<sup>107</sup> So verwendet Nasr «modern», «Moderne» und «Modernismus» oft als Antonyme zu «Tradition». Er betont aber auch, dass nichttraditional nicht gleich antitraditional sei. Während *die* Tradition göttlichen Ursprungs sei, impliziere der Modernismus alles, was nur menschlich und von der göttlichen Quelle getrennt sei.<sup>108</sup> Gleichwohl richte sich die Tradition nicht gegen *alles*, «was es in der heutigen Welt gibt» und alles Heutige sei nicht mit Modernismus gleichzusetzen.<sup>109</sup> Leider hätten sich auch viele Christen diesem Modernismus unterworfen und so die wichtigsten Ziele ihres Glaubens verloren.<sup>110</sup> Die Gegenwart in den westlichen Gesellschaften ist für Nasr durch die unheilvolle Tatsache geprägt, dass jeder nur für sich selbst Verantwortung übernehme und sowohl seine Herkunft als auch sein Innerstes – und damit das Heilige – ignoriere: «[I]f nature of man is to seek and reach the sacred, then we are *now* living in the dark ages based upon

---

<sup>107</sup> Nasr (o. J.): «When we use the term «modern», we mean neither contemporary nor up-to-date nor successful in the conquest and domination of the natural world. Rather, for us «modern» means that which is cut off from the transcendent, from the immutable principles which in reality govern all things and which are made known to man through revelation in its most universal sense.» Ebenso Nasr (1990b), S. 98: «Rather, for us «modern» means that what is cut off from the Transcendent, from the immutable principles which in reality govern all things and which are made known to man through revelation in its most universal sense.»

<sup>108</sup> Nasr (o. J.): «Modernism is thus contrasted with tradition (al-din); the latter implies all that which is of Divine Origin along with its manifestations and deployments on the human plane while the former by contrast implies all that is merely human and now ever more increasingly subhuman, and all that is divorced and cut off from the Divine Source.»

<sup>109</sup> Nasr (1990a), S. 117.

<sup>110</sup> Nasr (1997), S. 47: «[M]any voices in the churches have become accomplices to the spread of the very ideas which have opposed the most fundamental tenets of the authentic Christian faith.»

metaphysical ignorance, no matter how much we illuminate our cities with electricity.»<sup>111</sup> So könne der profane Blick auf die Welt das Gute «nur akzidentiell und nicht essentiell» sehen.<sup>112</sup>

Wie kam es dazu? Nasr sieht vor allem in der Renaissance mit dem aufkommenden Humanismus den Beginn der Entfernung von der weisheitlichen, auf Gott ausgerichteten Perspektive, die die Menschen bis dahin gehabt hätten. Der Rationalismus habe die Erkenntniskraft des Menschen auf die bloß nach außen gekehrte und analytische Denkfunktion reduziert. Auch wenn diese Reduktion in den muslimischen Gesellschaften (noch) nicht im gleichen Maße vonstattengegangen sei wie im «Westen», so bedeutete dies dennoch auch eine tiefgreifende Veränderung für den Islam. Während das Zusammentreffen mit anderen Religionen und Kulturen früher «nur» bedeutet habe, dass diese anderes und anders glaubten, stehe der Islam heute vor Herausforderungen, mit denen er im Laufe der Geschichte noch keine Erfahrungen gesammelt habe: Gleichgültigkeit gegenüber dem Heiligen – wie es in säkularen Gesellschaften der Fall sei – und ein verzerrtes Bild des Islam.<sup>113</sup> Die islamische Welt, so meint Nasr, müsse den Ansprüchen begegnen, «die mit modernen Begriffen wie Materialismus, Evolution, Wissenschaftlichkeit, Existenzialismus, Historismus» verbunden seien. Es gelte, den «Modernismus in seiner wahren Natur zu erkennen und eine islamische Antwort auf so viele pseudo-intellektuelle Modetorheiten zu finden, die sich als *die* Wahrheit ausgeben und so die jüngere Generation von den ewigen Wahrheiten fortlocken, die im Islam enthalten sind»<sup>114</sup>. Dabei versteht Nasr die traditionellen islamischen Gesellschaften auch als eine Art Gegenentwurf und lebendige Herausforderung zur modernen Welt, weil sie (noch) nicht durch Individualismus, säkularen Humanismus und

---

<sup>111</sup> Nasr (2000), S. 273.

<sup>112</sup> Nasr (1990a), S. 117.

<sup>113</sup> Nasr (1989), S. 34 f.: «The challenge is one of indifference on the one hand and a distorted image of Islam on the other. [...] A religion is never destroyed by oppression. It is destroyed by indifference.» Ähnlich auch Nasr (1989), S. 35. Hier nennt Nasr als Beispiel für diese Indifferenz auch die Rushdie-Affäre, in der das Recht des Individuums über dem Recht Gottes gestanden habe.

<sup>114</sup> Nasr (1993), S. 8.

die Überlegenheit des menschlichen vor dem göttlichen Recht geprägt seien.<sup>115</sup>

Vor allem in seiner Zeit im Iran war Nasr bemüht, islamischer Philosophie als eigener Disziplin wieder zur Geltung zu verhelfen. Er sah es unter anderem als deren Aufgabe an, weisheitliche Traditionen aus nichtmuslimischen Kulturen mit der islamischen Offenbarung zu harmonisieren und eine Metaphysik auf der Grundlage von *tauḥīd*, der absoluten Einheit, die er auf diesem Feld dann als eine «Einheit von rationalem und spirituellem Wissen» versteht, auszuarbeiten. Und bei den traditionellen und konservativen Christen, die den Muslimen in ihrem Verständnis der Heiligen Schrift am nächsten seien, gäbe es leider nur wenig theologische Anerkennung.<sup>116</sup>

Nasr versteht sich nicht nur als ein islamischer Gelehrter, der vor allem für Muslime oder potenzielle Muslime schreibt und sich um die Zukunft des Islam sorgt, sondern auch als jemand, der um die Gesellschaft als ganze besorgt ist und damit *alle* Menschen warnen will. Gerade seine Warnung vor der ökologischen Krise und sein Blick auf die Weisheit von «traditionalen» Völkern sind auch für nichtmuslimische – und sogar nichtreligiöse – Denker und Aktivisten anschlussfähig und von diesen auch wahrgenommen worden. Aus Anstand (*adab*) und Nächstenliebe sieht er es als seine Pflicht an, seinen Mitmenschen die schmerzhafteste Wahrheit über die Gegenwart, in der sie sich befänden, mitzuteilen. Denn die moderne Zivilisation sei zwar stolz auf ihre Errungenschaften, vor allem darauf, einen «critical mind» entwickelt zu haben, aber sie besitze kein objektives Kriterium, um ihre eigenen Aktivitäten zu überprüfen.<sup>117</sup> Der moderne Mensch habe die Weisheitsperspektive vergessen und lebe nicht mehr, wie der traditionale

---

<sup>115</sup> Nasr (1997), S. 40: «The very existence of the Islamic world which negates so many assumptions of the post-medieval and modern Western worldview such as the individualism, secularist humanism, the superiority of human rights over divine rights and humanly devised laws over Divine Law, appears as a formidable challenge to a West which considers its own historical development as the only acceptable path to follow for all other peoples on the globe.»

<sup>116</sup> Nasr (1997), S. 44 f.: «There is much diplomatic courtesy but little theological acceptance especially by the more traditional and conservative elements of Christianity who are in fact closest to Muslims and best understand the meaning of the Sacred Scripture.»

<sup>117</sup> Nasr (1973), S. 3.

Mensch, «in full awareness of the Origin which contains his own perfection and whose primordial purity and wholeness he seeks to emulate, recapture, and transmit»<sup>118</sup>. Ihm sei der Sinn für das Heilige abhandengekommen, ohne dass er sich dessen Verlustes bewusst sei.<sup>119</sup> Daher warnt Nasr auch eindringlich davor, die Moderne (oder einige ihrer «-ismen») mit dem Islam zu harmonisieren. Das sei schon deswegen nicht möglich, weil der Islam eine in sich vollständige Perspektive und eben «keine zusätzliche Eigenschaft» sei.<sup>120</sup>

Was bewahren also die traditionellen Lehren, wie sie auch in der *Philosophia perennis* ausgedrückt werden und die Nasr so vehement gegenüber der modernen Welt verteidigen muss?

#### 4.3.6. Tradition: Bewahrung des Heiligen

Der Begriff «Tradition» hat bei Nasr eine weite Bedeutung.<sup>121</sup> Er fasst nicht nur, wie Menschen die göttliche Offenbarung ausgedeutet und gelebt haben, sondern auch die «vertikale Kontinuität mit ihrem Schöpfer». Als solche ist *die* Tradition dann die heilige, ewige und unveränderliche Wahrheit, die es zu bewahren gilt und deren unveränderliche Prinzipien immer wieder neu angewandt werden müssen.<sup>122</sup> «Das Heilige an sich», so formuliert es Nasr in den Gifford-Lectures, «ist die Quelle der Tradition, und was überliefert ist, ist mit dem Heiligen untrennbar ver-

<sup>118</sup> Nasr (1990a), S. 160.

<sup>119</sup> Nasr (o. J.).

<sup>120</sup> Nasr (1973), S. 4: «Attempts to harmonize Islam and Western socialism or Marxism or existentialism or evolution or anything else of the kind are doomed from the start simply because they begin without exposing the system of «ism» in question to a thorough criticism in the light of Islamic criteria, and also because they consider Islam as a partial view of things to be complemented by some forms of modern ideology rather than a complete system and perspective in itself whose very totality excludes the possibility of its becoming a mere adjective to modify some other noun which is taken almost unconsciously as central place in Islam.»

<sup>121</sup> Howard (2011), S. 110, schreibt: «The entire range of meanings which coalesce in «tradition» [bei Nasr; KV] would [...] include: revelation, theology, logos, spirit, angel, truth, law, tradition (in the ordinary sense), custom, religion and spirituality.»

<sup>122</sup> Nasr (1990b), S. 13.

bunden. Wem der Sinn für das Heilige abhanden geht, der kann die Traditionsperspektive nicht ergreifen, und wer im Strom der Tradition steht, kann niemals von der Empfindung des Heiligen abgeschnitten sein.»<sup>123</sup> Es gibt also nach Nasr nur «heilige» Tradition oder gar keine. Selbst wenn Nasr von verschiedenen Traditionen schreibt, so meint er damit alle jene, denen er einen «himmlischen Ursprung» und Authentizität zuspricht und die Kraft dessen auch das Heilige in der Gegenwart sichtbar machten.<sup>124</sup> Genau dies ist nämlich die Funktion der Tradition: Die Gegenwart des Heiligen in eine ganze Welt zu verlängern und eine Zivilisation zu schaffen, in der der Sinn für eben jenes Heilige allgegenwärtig ist.<sup>125</sup>

Dies geschieht aber nicht nur spirituell, sondern auch ganz konkret: durch die Weitergabe all ihrer Ausformungen «von rechtlichen und ethischen Regeln und Vorschriften bis hin zu esoterischem Wissen»<sup>126</sup>. Diese Überlieferungen geschehen nicht nur durch mündliche Weitergabe von Wissen und Techniken von Lehrern zu Schülern, sondern beinhalten auch Initiationen, die Weitergabe von Amtsgewalt sowie «Liebe und Werke». Da in Nasrs Sicht die Tradition allumfassend ist, gibt es in einer traditionellen Zivilisation auch keinen Bereich der Wirklichkeit, der außerhalb der Tradition liegt.<sup>127</sup> In der säkularisierten Welt hingegen werde das Heilige aus der Perspektive des Profanen gesehen, aus der das Heilige dann das «ganz Andere» sei.<sup>128</sup>

---

<sup>123</sup> Nasr (1990a), S. 106.

<sup>124</sup> Nasr (1990a), S. 105: «Es gibt sowohl «die» Tradition als auch Traditionen, und zwischen beidem besteht keinerlei Widerspruch. Wenn man von «der» Tradition spricht, liegt darin keine Negierung des himmlischen Ursprungs einer der authentischen Religionen und Traditionen, sondern vielmehr eine Bekräftigung des Heiligen in jeder «ursprünglichen» Botschaft vom Himmel; dabei bleibt die Anerkennung jener Urtradition gewahrt, die von jeder Tradition nicht nur durch ihre Lehren und Symbole, sondern auch durch die Konservierung einer «Gegenwart» bekräftigt wird, die vom Heiligen nicht zu trennen ist.»

<sup>125</sup> Nasr (1990a), S. 106 f.

<sup>126</sup> Nasr (1990a), S. 111.

<sup>127</sup> Nasr (1990a), S. 112.

<sup>128</sup> Nasr (1990a), S. 105. Nasr verweist hier auf Rudolf Ottos *Das Heilige* (1917), für den das Heilige tatsächlich das «ganz Andere» und Irrationale ist, und

Auch, wenn in Nasrs Schriften immer wieder von Authentizität und Reinheit die Rede ist, berücksichtigt er, dass Traditionen kontingent sind und Veränderungen unterliegen. Es ist für ihn fast ein Kennzeichen einer lebendigen spirituellen Tradition, dass sie dazu auch in der Lage ist: «Wie ein lebender Organismus nimmt sie Material aus ihrer Umwelt auf und wandelt es so um, daß es den eigenen organischen Bedürfnissen entspricht.»<sup>129</sup> Originalität bedeute demnach auch, «die universalen, ewigen Wahrheiten in einer Weise auszudrücken, die frisch ist und den Duft der Spiritualität hat, und die erkennen läßt, daß der Ausdruck nicht äußerlich imitiert ist, sondern aus der Quelle der Wahrheit selbst kommt»<sup>130</sup>. Für Fragen, zu denen es keine göttlichen Anweisungen, prophetische Führung oder Instruktionen der Scharia gibt, müsse der Mensch sich auf seine von Gott gegebene Intelligenz verlassen und auf seinen (ebenfalls von Gott gegebenen) inneren Sinn für Gerechtigkeit.<sup>131</sup>

Das setzt jedoch voraus, dass Gerechtigkeit (oder der Gebrauch der Intelligenz) immer eindeutig ist. Wer oder was bestimmt also, ob eine Veränderung aus dieser «Quelle der Wahrheit selbst» kommt? Wer «gewährleistet Reinheit, Regelmäßigkeit und Durchgängigkeit einer Tradition? Dies ist eine Schlüsselfrage [...]»<sup>132</sup> Nasr glaubt diese Frage in der Gemeinschaft der Muslime, der *umma*, beantwortet. Die *umma* könne durch das Prinzip des Konsenses (es ist unklar, wessen Konsens gemeint ist) und die «Übereinstimmung der religiösen Schulhäupter (*ulama*) wie der Gemeinschaft als Ganzer» die Reinheit und Kontinuität der Tradition wahren – eine Aufgabe, der im schiitischen Islam allein dem Imam (gemeint sind die Nachkommen 'Alis, die ohnehin als sündlos und frei von Fehlern gelten) zukomme.<sup>133</sup> So wie Nasr auch verschiedene Formen der Erkenntnis voneinander unterscheidet, geschieht auch die Wei-

---

das die christliche Verkündigung gegen später hinzutretende rationale Elemente bewahren müsse.

<sup>129</sup> Nasr (1993), S. 44.

<sup>130</sup> Nasr (1993), S. 43.

<sup>131</sup> Nasr (2004), S. 253.

<sup>132</sup> Nasr (1990a), S. 111.

<sup>133</sup> Nasr (1990a), S. 125, Fußnote 40. Hier stellt sich die Frage, ob Nasr nicht einen zu optimistischen Blick auf den Konsens (*iğmā'*) hat. Schon der Streit um die rechtmäßige Nachfolge Muḥammads legt den Verdacht nahe, dass *iğmā'* eher ein Mythos war und niemals manifest wurde. Vgl. dazu Rohe (2009), S. 58 ff.

tergabe von Tradition und damit deren Erhalt auf unterschiedlichen Ebenen – der der Orthodoxie und der der Orthopraxis.

#### 4.3.6.1. Orthopraxis: Die Scharia

Die Scharia regelt sowohl die Beziehung zwischen Mensch und Gott als auch die der Menschen untereinander; beide Beziehungen sind für Nasr untrennbar miteinander verbunden. Er ist überzeugt, dass der Mensch nur durch die Teilhabe an einer Tradition, also an einer von Gott geoffenbarten Lebens-, Denk- und Seinsweise, wirklich Mensch werden und im Leben einen Sinn finden kann.<sup>134</sup> Für den Islam bedeutet diese Teilhabe laut Nasr in erster Linie eine Orthopraxis und weniger eine Orthodoxie.<sup>135</sup> Weil das Handeln so wichtig ist, könne man sogar sagen, dass Muslime, die nach der Scharia leben, zur islamischen Orthodoxie gehören – zumindest, solange sie nicht die wichtigsten Glaubensdoktrinen infrage stellen.<sup>136</sup>

Gott schließt nach islamischem Glauben einen Bund mit dem Menschen als solchem.<sup>137</sup> Der Mensch, der diesen Bund eingehe, verpflichte sich seinerseits, seinen Intellekt der Wahrheit, seinen Willen dem Absoluten und seine Sprache dem, was Gott vom Menschen erwarte, zu unterwerfen. Als «Gegenleistung für all die Segnungen und Gaben» solle der Mensch «seiner wahren Natur ständig eingedenk sein» und sich

<sup>134</sup> Nasr (1993), S. 26.

<sup>135</sup> Nasr (2004), S. 85: «Like Judaism, Islam has insisted more on the importance of orthopraxy than orthodoxy.»

<sup>136</sup> Nasr (2004), S. 87: «as do the Ahmadiyyah». Ähnlich auch Nasr (2004), S. 118: «One could [...] say that what theology is to Christianity, the *Sharī'a*, or Divine Law, is to Islam. To be a Muslim is to accept the validity of the *Sharī'a*, even if one is too weak to practice all of its injunctions.» Und auch Nasr (1993), S. 112.: «Nur derjenige, der die Gebote der Scharia als bindend akzeptiert, ist Muslim.»

<sup>137</sup> Nach koranischer Auffassung «nahm» Gott (*aḥadnā*) den Bund (*mīṭāq*) mit Mohammed, den Propheten und mit den Leuten des Buches (3:187) und denen, die Mohammed folgten (2:84; 57:8). Siehe Böwering (2001). Dies wird zumeist so verstanden, dass der Bund eine moralische Verantwortung Gott gegenüber enthält und Vers 7:172 zumeist so interpretiert, dass Gott allen Menschen in der jenseitigen Welt ein Versprechen abgenommen hat, Gott als ihren Herrn zu bekennen. Siehe Aslan (2016).

immer «das wahre Ziel seiner irdischen Reise vor Augen halten».<sup>138</sup> So versteht Nasr auch die Bezeichnung «Muslim» als den Begriff für jemanden, der mit freien Willen «ein von Gott geoffenbartes Gesetz annimmt»<sup>139</sup>. Doch darin erschöpfe sich die Bedeutung nicht. In einem weiteren Sinne, so Nasr weiter, besage «Muslim sein», nicht nur die Offenbarung anzunehmen, sondern «ganz in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes» zu leben.<sup>140</sup> Dabei gibt es keine Unterscheidung zwischen weltlichem oder profanem Leben; diese Unterscheidung ist dem Islam fremd. Die Lebensweise des Islam sei so umfassend, dass alles in ihr einbegriffen sei; selbst der Krieg werde durch Gesetze geregelt (und damit begrenzt).<sup>141</sup> Denn eine Religion, die das ganze Leben zu fassen suche, «muss alle seine Realitäten berücksichtigen».<sup>142</sup>

Nasr betont, dass für Muslime Gott der höchste und transzendente Souverän sei, der sein Gesetz durch seine Propheten offenbart habe. Die Scharia versteht er als «die konkrete Verkörperung des göttlichen Willens» und entspreche dem christlichen Wunsch «Dein Wille geschehe»: Nämlich das muslimische Anliegen, dass auf der Erde göttliches Recht angewandt werde und gelte. Die Anforderungen göttlichen Rechts seien beständig und ihre Prinzipien könnten auch auf neue Umstände angewandt werden. Aber die wichtigste Forderung sei, die menschliche Ordnung an dem göttlichen Maßstab zu messen und nicht umgekehrt.<sup>143</sup>

Weil Gott der Schöpfer von allem sei, gebe es keinen Bereich, auf den sein Wille nicht angewandt werden könne oder nicht zutreffe.

«Even the most ordinary acts of life carried out according to the *Shari'a* are sanctified, and persons of faith who live according to the Divine Law live a life immersed in grace [...]. Their life gains meaning, [...]. To live according to the *Shari'a* in both form and inner meaning is to live an ethical life in the fullest sense.»<sup>144</sup>

Während nur wenige Menschen den spirituellen Weg einer sufischen *tariqa* leben könnten, sei die Scharia «die breite Straße, die für alle Men-

<sup>138</sup> Nasr (1993), S. 29.

<sup>139</sup> Nasr (1993), S. 30.

<sup>140</sup> Nasr (1993), S. 32.

<sup>141</sup> Nasr (1993), S. 34 f.

<sup>142</sup> Nasr (1993), S. 36.

<sup>143</sup> Nasr (2004), S. 117.

<sup>144</sup> Nasr (2004), S. 119 f.

schen gedacht ist».<sup>145</sup> Deren konkrete Lehren zeigten den Menschen nicht nur, *dass* sie beispielsweise barmherzig sein sollen, sondern auch, *wie*. Indem die Scharia sich mit jedem Aspekt menschlichen Handelns auseinandersetze, «heiligt sie das ganze Leben und gibt noch dem scheinbar irdischsten Handeln religiöse Bedeutung».<sup>146</sup> Die Scharia ist für Nasr also «die Verkörperung des göttlichen Willens in Form spezifischer Lehren»<sup>147</sup>, die – jeweils nachdem, wie die Umstände sind – wachsen könne wie ein Baum. Die Wurzeln und der Stamm blieben fest, die Zweige wüchsen und verzweigten sich weiter.<sup>148</sup> Als Wurzeln und Stamm, also als wichtigste Quellen, benennt Nasr selbstverständlich den Koran. Dort seien bestimmte Rechtsvorschriften (z. B. bzgl. Ehe, Scheidung, Erbschaft) sehr klar formuliert; andere sieht er angedeutet. Hadith und Sunna sind die zweite wichtigste Quelle des Rechts.

Andere Quellen der Scharia sind *qiyās* (Analogieschluss) und *iğmāʿ* (Konsens). Beides seien Aufgaben der Rechtsgelehrten, nicht von Laien, und Nasr möchte den Analogieschluss keinesfalls als «Freibrief für einen Rationalismus, sondern [als] Einsatz des Verstandes im Rahmen der geoffenbarten Wahrheiten» verstanden wissen.<sup>149</sup> Der Konsens sei in der islamischen Geschichte nicht nur ein Konsens der Gelehrten, sondern auch ein Konsens der gesamten Gemeinde gewesen (so z. B. die Abschaffung der Sklaverei und die Akzeptanz von Tabak als *ḥalāl*).<sup>150</sup> Als weitere Grundlage benennt Nasr *istiḥsān* (Fairness).<sup>151</sup> Außerdem behalte das, was in einer Gesellschaft üblich sei, Gültigkeit, solange es nicht

<sup>145</sup> Nasr (1993), S. 112.

<sup>146</sup> Nasr (1993), S. 113.

<sup>147</sup> Nasr (1993), S. 112.

<sup>148</sup> Nasr (2010), S. 45.

<sup>149</sup> Nasr (1993), S. 122.

<sup>150</sup> Nasr (2004), S. 85: «Throughout Islamic history, the consensus of the community has decided in the long run what new interpretations of the Quran and Sunnah on the level of both thought and action are permissible and what is to be rejected.»

<sup>151</sup> Nasr (2004), S. 121: «[...] equity, which differs from equity in Western law in that in the latter equity relies on the concept of natural law, whereas *istiḥsān* relies on the *Shariʿah*; otherwise, they are similar in that both are concerned with the idea of fairness and conscience in law.»

der Scharia widerspreche. Auf diese Art könnten auch menschliche Gesetze in das göttliche Recht integriert werden.<sup>152</sup>

Die immer wieder neue Anstrengung (*iğtihād*), das göttliche Recht zu erkunden, ist professionellen Juristen (*muğtahids*) vorbehalten, deren Rat zu folgen die Gläubigen aufgefordert sind. Diese wenden das Gesetz auf die sich neu ergebenden Umstände an und versuchen, neue Probleme im «Einklang mit den Lehren der Scharia durch Anwendung jener Lehren zu lösen»<sup>153</sup>. Für Nasr steht außer Frage, dass diese Anwendungen sowohl das persönliche Leben als auch die Gesellschaft als Ganze betreffen sollen.<sup>154</sup> Dass sie zu dieser Anwendung in verschiedenen kulturellen Umgebungen und politischen Klimata fähig sei, habe die Scharia in den letzten Jahrhunderten immer wieder bewiesen und sich gezeigt als «living body of law that Muslims consider the concrete embodiment of God's Will for them to follow on the basis of their faith and free will»<sup>155</sup>.

Auch wenn Nasr zufolge die Scharia recht konkret ist, dürfe man sich diese nicht als rigide vorstellen. Bei allen menschlichen Handlungen gebe es noch Raum, um die Lehren islamischer Ethik nach bestem Gewissen anzuwenden: «Islam does provide concrete directives for man to follow but also leaves a vast area of human life open for man to apply Islamic moral principles as a servant of Allah bestowed with conscience, 'aql, and the sense of discernment», schreibt Nasr 1993 in seinem Ratgeberbuch für junge Muslime.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> Nasr (2004), S. 122: «[...] to follow the *qānūn* of any country in which one finds oneself is itself commended as long as [...] that law does not contradict the injunctions of the *Sharī'ah*». Die Spannung zwischen göttlichem Recht und menschlichem Recht, so betont Nasr, sei ein modernes Phänomen, das erst im 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgetreten sei, als verschiedene muslimische Länder (z. B. Persien, Ägypten, Tunesien) gezwungen wurden, verschiedene europäische «legal codes» zu implementieren.

<sup>153</sup> Nasr (1993), S. 128.

<sup>154</sup> Nasr (1993), S. 144: «Einige Modernisten haben [...] versucht, die Scharia zu ändern, das Tor des *Iğtihād* wieder zu öffnen [...] und die Funktion der Scharia auf das persönliche Leben zu beschränken. All diese Aktivitäten haben ihre Wurzeln in einer Haltung spiritueller Schwäche gegenüber der Welt und in einer Unterwerfung unter die Welt. [...] Sie erkennen nicht, daß die Welt nach der Scharia geformt werden muß, nicht umgekehrt.»

<sup>155</sup> Nasr (2004), S. 124.

<sup>156</sup> Nasr (2010), S. 50.

Nie geht es ihm um die blinde Befolgung von Gesetzen, sondern eher darum, dass der Mensch sich durch diese äußere Lebensform in seinem Innersten verwandeln lässt. So zielen seiner Meinung nach die Gesetze der Scharia auf die Wirkung, die eine Handlung in der Seele entfaltet. Bestenfalls «verwandelt der religiöse Kontext, in den die Handlung gestellt wird, und die innere Verbindung, die die Lehren der Scharia mit dem spirituellen Leben des Menschen haben, eine sonst weltliche Handlung in eine religiöse»<sup>157</sup>.

Eine konkrete Fallanalyse oder gar eine Rechtsbegutachtung (*farwā*) hat Nasr nie durchgeführt, aber seine Argumentation ist insbesondere im Hinblick auf die Stellung von Frauen in der Gesellschaft aufschlussreich. Sowohl in den Publikationen aus den 1960er Jahren als auch in solchen aus den 1990er Jahren ist er überaus konservativ (wenn auch später viel weniger konfrontativ). Die Frauenbewegung ist für ihn – als Teil der Moderne – ein weiterer Baustein gegen «die Tradition» und damit gegen den Islam selbst.<sup>158</sup> Aus islamischer Sicht, so Nasr, sei die Frage nach der Gleichberechtigung von Mann und Frau sinnlos. Der Islam betrachte ihre Rollen in der Gesellschaft nicht als konkurrierend, sondern als einander ergänzend. So habe der Mann «gewisse Privilegien wie gesellschaftliche Autorität und Mobilität», aber auch «viele schwere Pflichten», wie den vollständigen Unterhalt seiner Familie, «selbst wenn seine Frau reich ist und wirtschaftlich völlig unabhängig».<sup>159</sup> Nasr will die Unter-

---

<sup>157</sup> Nasr (1993), S. 118.

<sup>158</sup> Nasr (1993), S. 138: «Die Auflehnung vieler modernisierter muslimischer Frauen gegen die traditionale muslimische Familienstruktur ist eine Auflehnung gegen 14 Jahrhunderte Islam selbst, auch wenn viele sich der inneren Kräfte nicht bewußt sind, die sie antreiben.» Die Publikation geht jedoch auf eine Vorlesungsreihe von 1965 zurück.

<sup>159</sup> Nasr (1993), S. 138. Diese Ungleichbehandlung ergibt sich für Nasr aus der Natur des menschlichen Geschlechts. Männer zeigen – nach Nasr – eher die göttlichen Eigenschaften der Strenge, Kraft bzw. Macht und Erhabenheit (*rigor, power, majesty*), Frauen eher Gottes Eigenschaften der Schönheit, der Zugewandtheit und Barmherzigkeit (*mercy*). Diese Eigenschaften machten ihr Wesen im Kern aus, und diese würden dann in eine entsprechende soziale Rolle übersetzt: «Zweitens braucht eine Frau nicht selbst einen Mann aussuchen. Sie braucht ihre Reize nicht zur Schau stellen und tausend Pläne schmieden, [...]. Sie kann es sich leisten, wie es ihrer eigenen Natur mehr entgegenkommt, zu Hause zu sitzen und auf die passende Verbindung zu warten.» Von der unmit-

schiede zwischen Männern und Frauen nicht überwinden, sondern sie betonen. Denn wenn diese Differenz (wie z. B. in Firmen, in denen eine Frau – wie ein Mann – in einem Hosenanzug als Chefin eine Firma leitet) verschwinde, so Nasr, «it is considered to be a sign of the end of the world»<sup>160</sup>. Er argumentiert hier allgemein postulierend, ohne Bezugnahme auf Hadithe, Koranverse oder andere Gelehrte.

Auf ähnliche Weise positioniert Nasr sich auch zu einer islamischen Gesellschaftsordnung. Trat er in frühen Publikationen noch für eine Monarchie ein,<sup>161</sup> so ist er 40 Jahre später in dieser Hinsicht weniger festgelegt und betont, dass der Koran keine bestimmte politische Struktur vorgebe, sondern bestimmte Grundprinzipien, deren wichtigstes «Konsultation» sei, vor allem aber: «that sovereignty belongs ultimately to God as expressed in the Divine Law [...]; but that still leaves a vast domain in which the people can exercise their views and act freely as

---

telbaren politischen Mitbestimmung sei die Frau ausgenommen; dafür aber herrsche sie im Haus als «Königin», «und ein muslimischer Mann ist in diesem Sinne Gast im Hauswesen seiner Frau. [...] Sie findet den Sinn ihres Daseins in dieser erweiterten Familienstruktur, die so angelegt ist, dass sie in größtmöglichem Umfang die Möglichkeit hat, ihre grundlegenden Bedürfnisse zu verwirklichen, um zu Erfüllung zu gelangen.» Nasr (1993), S. 139. In einem neueren Buch wird dieses Argument nochmal mit dem Recht des Kindes auf eine «Vollzeitmutter» untermauert: «From the Islamic point of view, the right of a child to a full-time mother rather than a nanny or day-care provider is more essential than many rights held dear today.» Nasr (2004), S. 191; ebenso heißt es dort: «the man is seen as the protector and provider of his family and its *imam*, religiously speaking. The woman is the real mistress of the household, in which the husband is like a guest. Her primary duty has been seen as that of rising children and attending to their earliest education, as well as being the basic buttress of the family.»

<sup>160</sup> Dickson (2015), S. 162

<sup>161</sup> In seinem Buch *Ideal und Wirklichkeit des Islam*, geschrieben vor der iranischen Revolution, schreibt Nasr, dass für die Zwölfer-Schia in der Abwesenheit des Mahdi eine Monarchie oder ein Sultanat, das mit der Zustimmung der 'Ulamā regiert, die bestmögliche Regierungsform sei: «Für die Zwölfer-Schia kann es in der Abwesenheit des Mahdi [...] keine vollkommene Regierung geben. In dieser Situation ist eine Monarchie oder ein Sultanat, das mit der Zustimmung der 'Ulamā regiert, in Umständen, die *per definitionem* nicht ideal sein können, die bestmögliche Regierungsform.» Nasr (1993), S. 130.

long as they do not oppose the Divine Law.»<sup>162</sup> Seine Skepsis gegenüber der Demokratie, die er als ein modernes Phänomen betrachte, entspringt wohl seiner Vorstellung von einer säkularen Gesellschaft, die dem Recht Gottes in ihrem System nicht den ersten Platz einräumen würde – bzw. Gott und dessen Recht gar nicht als eine wichtige Größe anerkennen würde. Dies ist der Punkt, der ihm am wichtigsten ist: Eine Regierungsform, innerhalb derer es dem Einzelnen möglich ist, Gott die Ehre zu geben. Dies könne in einer Demokratie vielleicht sogar der Fall sein, aber Muslime sollten sich immer dessen gewahr sein, dass es auch in der islamischen Welt – lange vor der modernen Zeit – schon verschiedene Formen der Mitbestimmung gegeben habe, die aber anders als in einem «simplen Auszählen von Stimmen aus einer Kiste» realisiert worden seien.<sup>163</sup> Zumindest hier wird deutlich, dass bei der Berücksichtigung zentraler Aspekte (also hier: Gottes Recht als wichtigste Größe anzuerkennen) zu unterschiedlichen Zeiten viele verschiedene Antworten auf eine Frage möglich sind. Etwas allgemeiner empfiehlt Nasr, dass die Rezitation der *basmala* (d. h. die Formel «Bi-smi Lläh»; in Namen Gottes) am Beginn einer Handlung diese Handlung auf Gott hin ausrichte und sie damit heilige. Eigentlich, so Nasr, sollte jede Handlung im Leben mit der *basmala* beginnen. (Und eine Handlung, an deren Beginn ein frommer Muslim diese Formel nicht aussprechen könne, sei im Grunde genommen unerlaubt.) «Umgekehrt kann alles, was in den Augen Gottes akzeptabel ist, dadurch geheiligt werden.»<sup>164</sup> Ähnlich beende auch die

---

<sup>162</sup> Nasr (2004), S. 150.

<sup>163</sup> Nasr (2010), S. 247: «[Y]oung Muslims should never simply submit to the idea that democracy, as crystallized in Western political institutions, is simply the ideal norm of government elsewhere [...]. They must realize that popular participation in the government always existed in the Islamic world before the modern period but through other means than simply casting of votes in a box.» Außerdem kritisiert er, dass insbesondere in den USA die Demokratie vor allem mit der Finanzkraft ihrer Protagonisten zu tun habe: «A Westerner might say that Muslims do not have the right to a vote that counts for anything. [...] Other Muslim debaters might further add that in their village, they always voted for their village elder on the basis of his experience and character, whereas in so many places, especially in America, the choices offered in an election are strongly conditioned by the pressure of financial factors that have nothing to do with authentic democracy.» Nasr (2004), S. 289.

<sup>164</sup> Nasr (1993). S. 76.

*ḥamdala* (also die Formel «Al-ḥamdu li-Llāh»; Dank sei Gott) eine Handlung und integriere deren positiven Gehalt in ihren göttlichen Ursprung.<sup>165</sup> Auf diese Weise werde im Islam auch die «innere Teilung» eines Menschen zwischen religiösem Akt und Broterwerb vermieden. Denn jemand, der beispielsweise durch seine Arbeit seine Familie ernähre, verrichte eine ebenso gottesdienstliche Handlung wie ein Betender.<sup>166</sup>

Die äußere Form ist für Nasr der Halt, in dem sich die Tradition manifestieren kann. Zu dieser äußeren – und damit keinesfalls nebensächlichen Form zählt fast alles von der Kleidung über Kalligrafie, Koranrezitation bis hin zur Architektur.<sup>167</sup> Und die gemeinsame Orthopraxis, die Tatsache, dass seit 14 Jahrhunderten Muslime auf der ganzen Welt den Propheten in den kleinsten alltäglichsten Handlungen nachzuahmen versuchen, sei unbestritten eine wichtige Kraft für den Zusammenhalt der muslimischen Völker.<sup>168</sup>

#### 4.3.6.2. Orthodoxie und der geistliche Pfad

Während «Orthopraxis» zwar nicht überzeitlich, aber doch recht konkret für Nasr zu fassen ist, existiert «Orthodoxie» für ihn eher abstrakt als religiöse Wahrheit. «The Truth has come and falsehood has perished», zitiert Nasr den Koranvers 17:81 und definiert Orthodoxie als «correctness of believe or doctrine. If there is truth, there is also error, and if nothing is false, then there is no truth. [...] Orthodoxy means possession of religious truth, and orthopraxy, the correct manner of practicing and reaching the truth.»<sup>169</sup> Nasrs Verständnis von Erkenntnis und die Tatsache, dass er selbst Meister eines Ordens (dem der Maryamiyya) ist, legen es nahe, dass dieser Glaube sprachlich nicht enger zu fassen und zu begrenzen ist, denn er umfasst wenigstens im Sufismus auch esoterische

<sup>165</sup> Nasr (1993), S. 77.

<sup>166</sup> Zu dieser Aussage zitiert Nasr auch einen Hadith. Siehe Nasr (1993), S. 118.

<sup>167</sup> So zeigt für Nasr zum Beispiel auch die traditionelle Kleidung (gemeint ist das lange Gewand für Männer, die *ḡalaba*, die auch der Prophet getragen haben soll) die beiden wichtigen Aspekte des Menschseins: gottgeweiht (*sacerdotal*) und dessen Statthalter zu sein. Siehe Dickson (2015), S. 196.

<sup>168</sup> Nasr (1993), S. 101.

<sup>169</sup> Nasr (2004), S. 84.

Momente.<sup>170</sup> Wichtig ist: Für Nasr sind Orthodoxie und Orthopraxis nicht voneinander zu trennen. Gemeinsam bilden sie den «geraden Weg» (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*).<sup>171</sup>

Da es bei der Orthodoxie also um eine Haltung geht, die immer mit dem Handeln verbunden sei und erst erarbeitet werden müsse, könne auch die Weitergabe dieser Orthodoxie nur in einer spirituellen Schulung geschehen durch «einen Meister, der das Wissen hat und andere es lehren kann». Dieser Meister ist einer, «der den gefährlichen Pfad des kosmischen Berges bis zum Gipfel erklommen hat und andere anleiten kann, es ihm nachzutun. Es besteht die unverzichtbare Notwendigkeit einer speziellen Befähigung oder Gnade, die nur von der Quelle der jeweiligen Tradition kommen und die nur gültig bleiben kann, wenn die Kette der Überlieferung nicht unterbrochen wurde oder jedenfalls Zugang zur Quelle der Tradition besteht. [In der Fußnote:] Dies betonen insbesondere die Sufi-Orden, die alle auf der *silsilah* basieren, einer Art geistigem Stammbaum, der bis zum Propheten des Islam zurückführt.»<sup>172</sup> Aus dieser Form der Weitergabe ergibt sich, dass dieses Wissen nicht jeder erlangen kann. Nasr betont sogar, dass dieses Wissen denjenigen, die nicht berufen seien, diese Lehre zu empfangen, zum Schaden gereichen könne.<sup>173</sup> Dass nur «eine kleine Schar Auserwählter bestimmt ist» bedeute jedoch nicht, dass andere Menschen von der Heilserwartung ausgeschlossen seien. Vielmehr gebe es für diese Menschen andere Lebensführungen (nämlich «Wege des Handelns und der Liebe») durch welche sie ewiges Heil erlangen können.<sup>174</sup>

<sup>170</sup> Nasr (2004), S. 86: «[...] as Franciscan or Dominican spirituality was part of Catholic orthodoxy in the Middle Ages».

<sup>171</sup> Nasr (2004), S. 87 f. Zum «geraden Weg» vgl. Vers 2:6. Die Vorstellung, dass Scharia und *ṭarīqa* zusammengehören, wird von den meisten Mystikern geteilt. Siehe dazu Schimmel (1995), S. 148 ff. Nichtsdestotrotz traten manche sufische Strömungen auch als Gegenspieler der Orthodoxie auf.

<sup>172</sup> Nasr (1990a), S. 418. Diese Einweihungskette ist fester Teil der Initiation durch einen Meister. Durch einen Handschlag wird der Novize (oder gar die Novizin) in die Kette eingebunden, die durch die großen Sufis bis hin zum Propheten reichen. Das letzte Glied vor diesem ist zumeist 'Alī b. Abū Ṭālib oder Abū Bakr. Siehe Schimmel (2003), S. 21.

<sup>173</sup> Nasr (1990a), S. 418.

<sup>174</sup> Nasr (1990a), S. 419. Katholiken mögen hier an die apostolische Sukzession denken.

Für die islamischen Mystiker – und so auch für Nasr – muss das Buchwissen der Religions- und Rechtsgelehrten (*‘ilm*) durch die innere Erkenntnis (*ma‘rifā*), das innere Erleben, ergänzt werden. Bei Nasr bildet die Scharia dabei die äußere Form, durch deren Befolgung der Mensch seiner Bestimmung entsprechen könne; die *ṭarīqa* hingegen bilde die «innere Dimension». Bei diesem geistlichen Weg geht es, gleich der Himmelsreise des Propheten Mohammed, um die «Reise von einem Seinszustand zum anderen, de[n] Aufstieg auf der Leiter der universalen Hierarchie des Seins zur göttlichen Gegenwart».<sup>175</sup> Die Lehre der *ṭarīqa* ist insofern keine Philosophie, «als sie nicht versucht, die Realität in einem rationalistischen System unterzubringen»<sup>176</sup>, sondern sie ist vielmehr eine «intellektuelle Schau der Wahrheit» und auch «eine Schau, die durch das Instrument der Vernunft» (gemeint ist damit nicht *ratio*, sondern *intellectus*) ermöglicht werde. Wer der *ṭarīqa* folge, erlange jene Tugend, mit der er noch tiefer in das Herz der Offenbarung hineingelange und werde insofern verändert, als er noch mehr als zuvor «Gott mit dem Bewußtsein verehr[e], da wir in seiner Nähe sind und ihn daher «sehen»<sup>177</sup>. Ziel der *ṭarīqa* ist ein Entwerden (*fanā*): zu erkennen, «daß wir vor Gott nichts sind und er alles ist»<sup>178</sup>. Einzelnen Mystikern wurde zugesagt, dass sie aufgrund eines besonderen Segens (*baraka*) Außergewöhnliches bewirken können.<sup>179</sup> Diese «Heiligen»<sup>180</sup> und ihre Wirkung hält Nasr für den Beweis für den göttlichen Ursprung der *ṭarīqa*.<sup>181</sup>

<sup>175</sup> Nasr (1993), S. 161.

<sup>176</sup> Nasr (1993), S. 164. Schimmel (1995), S. 148, vergleicht die *ṭarīqa* mit der christlichen *via contemplativa*.

<sup>177</sup> Nasr (1993), S. 163.

<sup>178</sup> Nasr (1993), S. 163. Nasr bietet hier keine andere Lehre an als andere Sufis, die sich – wie auch er – u. a. auf Ibn ‘Arabī, Suhrawardī und Mulla Ṣadrā berufen. Auch die intuitive Schau Gottes, die an die Stelle rationaler Gotteserkenntnis tritt, ist ebenso bei Avicenna zu finden. Vgl. Hendrich (2011), S. 75 f. Von al-Ġazzālī ist die Meinung überliefert, dass «Liebe ohne Erkenntnis unmöglich ist – man kann nur lieben, was man erkennt» (G IV 254). Siehe Schimmel (1995), S. 191.

<sup>179</sup> Um einzelne dieser Meister scharten sich Schüler, die sich vom 10. Jahrhundert an vielfach in eigenen Konventen versammelten. Vom 12./13. Jahrhundert an, als sufisches Denken und sufische Praktiken zusehends normiert worden waren, formierten sich sufische Orden oder Bruderschaften,

Ein wichtiger Baustein der *ṭarīqa* ist die Kontemplation als «höchste Form» der Aktivität.<sup>182</sup> Diese wird ergänzt durch die Kardinaltugenden Demut, Mildtätigkeit und Wahrhaftigkeit. Nun bedeute Demut keinesfalls eine «sentimentale Unterwürfigkeit, und auch nicht Haß auf die Intelligenz», sondern vielmehr müsse die Erkenntnis, «dass Gott alles ist und wir nichts sind», zu der Haltung führen, meinen Nächsten als jemanden zu betrachten, der mich einen Teil der Vollkommenheit, der mir selbst fehlt, lehren könne.<sup>183</sup> Mildtätigkeit gegenüber anderen meine ebenfalls nicht, nur deren primäre Bedürfnisse aus einem altruistischen Motiv heraus zu stillen. Mildtätigkeit im Sinne Nasrs impliziert die Erkenntnis, dass, wer sich selbst für andere aufopfere, seine Seele Gott darbringe.<sup>184</sup> Mit Wahrhaftigkeit meint er, die Dinge so zu sehen, dass deren wahre Natur das Göttliche offenbare. Es bedeute, «Gott überall zu sehen», und damit die Tugend, in der beständigen Gegenwart Gottes zu leben.<sup>185</sup>

Die wichtigste spirituelle *Technik* des Sufismus sei das Gebet, «seinem Wesen nach Gottesgedenken» (*dīkr*), das durch das Anrufen des göttlichen Namens beginnt. «Gebet in diesem Sinne erschafft und transformiert den Menschen, bis er selbst «Gebet wird.»<sup>186</sup>

---

die sich auf einen spirituellen Meister zurückführten und bald in ihrer Bedeutung wuchsen.

<sup>180</sup> Gemeint sind die «Freunde Gottes» (*auliyā Allāh*) – ein Attribut, das die Schiiten Imam Ali beilegen und das den idealen Sufi (der dann auch Meister einer *ṭarīqa* sein darf) meint.

<sup>181</sup> Nasr (1993), S. 155: «Wenn er [der Pfad der *ṭarīqa*; KV] aber Heilige hervorbringen kann und spirituelle Wirkung hat, dann muß diese Segensmacht oder Baraka, die die spirituelle Transformation ermöglicht, göttlichen Ursprungs sein und darüber hinaus von der Quelle der islamischen Offenbarung selbst herkommen.» Die «Segenskraft» der Sufi-Meister schildern auch andere Quellen; siehe Schimmel (1995), S. 87 und 72.

<sup>182</sup> Nasr (1993), S. 160.

<sup>183</sup> Nasr (1993), S. 170.

<sup>184</sup> Nasr (1993), S. 171.

<sup>185</sup> Nasr (1993), S. 172. Vielleicht auch in Anspielung auf Vers 2:109: «Wohin ihr euch wendet, dort ist das Antlitz Gottes.»

<sup>186</sup> Nasr (1993), S. 174. Schimmel beschreibt, wie manche Sufis das Ritualgebet sogar als unliebsame Unterbrechung ihres aus Gebet bestehenden mystischen Lebens empfinden. Siehe Schimmel (1995), S. 218 f.

Den Pfad der *ṭarīqa* kann jeder nur alleine gehen – aber nicht ohne Anleitung und nicht ohne eine geistliche Gemeinschaft: einen Orden. Nasr sieht solche Orden als Bewahrer und Überlieferer spiritueller Methoden, mittels derer der Einzelne auf dem geistlichen Pfad gehen kann. Dabei garantiere die auf den Propheten zurückreichende Initiationskette den «Segen» bzw. die *baraka* oder «spirituelle Gegenwart» des Weges.<sup>187</sup> So versteht Nasr sich selbst auch als jemanden, dessen Aufgabe es ist, «für die Wahrheit transparent zu sein und sie zu reflektieren».<sup>188</sup> Im Lichte dieser Wahrheit, so Nasr, könne er die Probleme unserer Zeit mit philosophischer Kreativität – im tiefsten Sinne – betrachten und verstehen.<sup>189</sup>

#### 4.3.6.3. Bewahrung des Heiligen in einer Umgebung, die den Sinn dafür verloren hat

Nasr selbst wirft den zeitgenössischen muslimischen Führern und Autoritäten vor, die Moderne und ihre Verfehlungen zu verkennen. Den muslimischen «Modernisten»<sup>190</sup> wiederum kreidet er an, dass sie die Moderne

<sup>187</sup> Nasr (1993), S. 174: «In der Tat ist die Wirksamkeit der Methode nur durch die Durchgängigkeit der Initiationskette (*silsila*) gewährleistet, die auf den Propheten selbst zurückgeht und seine besondere Baraka von Generation zu Generation weitergibt.» Auch Nasr (1993), S. 175. Ebenso Nasr in Dickson (2015), S. 195.

<sup>188</sup> Aslan (1998), S. xii: «[O]ur duty, Nasr would say, is not to invent truth but to be transparent for truth and reflect it at it is.»

<sup>189</sup> «I have found the greatest joy of creativity [...] in trying to become transparent for the ray of Truth which shines whenever and wherever the veil before it is lifted or rent asunder. Once that process is achieved, the understanding, «observation» and explication of the manner in which that light shines upon problems of contemporary man constitutes for me philosophical creativity in the deepest sense of the term.» André Mercier und Maja Svilar (Hg.): In quest of Eternal Sophia, in *Philosophers Critique d'eux mêmes – Philosophische Selbstbetrachtungen*, Bd. 6, Bern 1980, S. 109–131, hier S. 120; zitiert nach Aslan (1998), S. 25.

<sup>190</sup> Namentlich genannt werden: Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ʿAbdūh, Sayyid Aḥmad Ḥān und Muḥammad Iqbāl, siehe Nasr (2004), S. 103. Aufschlussreich ist auch Nasrs Kondolenzanzeige zu Rahman, sie lautet: «Dr. Fazlur Rahman was a modernist interpreter of Islam with many of whose thesis a follower of the traditional perspective could not agree. But he was also a fine scholar, master of traditional texts of Islamic thought and meticulous teacher

aus der – überlegenen – Perspektive des Westens kennengelernt hätten und sie deren Apriori-Annahmen nicht grundsätzlich widersprechen, sondern diese gar islamisch zu bestätigen suchten.<sup>191</sup> Das ist auch einer der Gründe, warum Nasr insbesondere gegenüber «westlicher Erziehung» ganz besonders skeptisch ist. Er hält sie zudem für die Ursache dafür, dass Wissen in jeweils einzelne Bereiche unterteilt ist<sup>192</sup> und nicht, wie es in den traditionellen Institutionen [gemeint sind zum Beispiel *madrāsas*] der Fall sei, als Einheit verstanden werde.<sup>193</sup>

Tatsächlich besteht für Nasr die (gottgegebene) Herausforderung<sup>194</sup> nicht darin, den Islam oder «die Tradition» an die Moderne anzupassen, sondern im Gegenteil, sie in ihr unbeschadet zu erhalten – oder wieder neu zu beleben.<sup>195</sup> Weil Religion sich immer in einem kulturellen Kontext manifestiert, kann diese Wiederbelebung durchaus neue *kulturelle* Formen annehmen: «So for Muslims in America and Europe [...] there is an incredible opportunity and challenge in creating a new form

---

whose method of instruction and approach to the study of the main writings of the Islamic intellectual tradition were much closer to the methods of that tradition than his modernistic interpretation of certain ideas would indicate». Masud/Naqvi/Nasr (1988), S. 400.

<sup>191</sup> *Islamischer* Marxismus z. B. sei «gefährlicher» als Marxismus selbst: «[T]here is no way of giving an Islamic response except by answering such pseudo-syntheses intellectually and by clearly demonstrating that Islam is [...] a total vision of reality which cannot compromise with any half-truths whatsoever.» Nasr (1973), S. 12. Ähnlich auch Nasr (1973), S. 14. Die wahhabitischen Reformer lehnt Nasr aber auch ab, allein schon deswegen, weil sie sich auch gegen den Sufismus wenden und dessen Tradition ignorieren. Siehe Nasr (2004), S. 102.

<sup>192</sup> Nasr (2010), S. 213: «The compartmentalization of knowledge, which is one of the characteristics of the mental and intellectual scene of the modern world, is not only reflected in modern education but also caused by it.»

<sup>193</sup> Nasr (2010), S. 215, und Nasr (1973), S. 5: «[M]uch more of what is taught in the modern educational institutions is more deadly for the soul of the students than the physically unhealthy surroundings of some of the old madrasa buildings.»

<sup>194</sup> Nasr (1989), S. 33: «American society offers at once certain advantages and certain disadvantages. But Allah, ta'ālā, has placed us here and not in China, India, or Spain. Since it is our destiny to be here [...] we must be able to face these challenges and to live as Muslims here and not elsewhere.»

<sup>195</sup> Nasr (2010), S. 240.

of Islamic culture.»<sup>196</sup> Die muslimischen Denker sollen zusammenarbeiten, um den Prozess der Desakralisierung von Mensch und Natur zu stoppen,<sup>197</sup> und um aus den authentischen Quellen der islamischen Tradition zu begründen, warum alles Leben zu schützen ist und warum es Religionsfreiheit geben muss<sup>198</sup> und dabei gleichzeitig diejenigen Menschen berücksichtigen, die an gar kein transzendentes oder immanentes Prinzip jenseits des Menschen glauben.<sup>199</sup> Die islamische Erklärung der Menschenrechte, die mit Koran und Hadith argumentiert, ist für Nasr ein Beispiel für eine gelungene Zusammenarbeit – obwohl, wie er zugibt, «einige von deren Idealen im Westen durchaus eher realisiert sind als in der islamischen Welt»<sup>200</sup>.

#### 4.4. Würdigung und Kritik

Seyyed Hossein Nasrs Schriften erfahren sehr viel Wertschätzung,<sup>201</sup> aber auch Kritik.<sup>202</sup> Unstrittig ist es ein auch großes Verdienst Nasrs, die Bewahrung der Schöpfung zu einem größeren Thema auch für muslimische Leserinnen und Leser gemacht zu haben.<sup>203</sup> Seine wichtigsten Bücher hierzu, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis in*

<sup>196</sup> Nasr (1989), S. 34.

<sup>197</sup> Nasr (2004), S. 300.

<sup>198</sup> Nasr (2004), S. 301.

<sup>199</sup> Nasr (2004), S. 302: «Whatever understanding of human rights from the Islamic perspective comes to dominate, [...] it must take account [...] of those who do not believe in any transcendent or immanent Principle beyond the human.»

<sup>200</sup> Nasr (2004), S. 297: «To be fair, one would say that some of these ideals are more fully realized in the West and some in the Islamic world.» Es ist zu vermuten, dass Nasr auf die Kairoer Erklärung der Menschenrechte (1990) anspielt.

<sup>201</sup> Yousefi (2014); Yu (2014); Aslan (1998); Karić (2001); Smith (1991); in Bezug auf Wirtschaft: El-Ansary (2005), Vimercati Sanseverino (2017).

<sup>202</sup> Liu (2001); Sedgwick (2004); Howard (2011); Legenhausen (2002); in Bezug auf seine (natur-)wissenschaftlichen Ansichten auch Sardar (1989); in Bezug auf religiösen Elitismus Yu (2014).

<sup>203</sup> Siehe hierzu auch Schmid (2014), der Nasrs Umweltethik interreligiös reflektiert.

*Modern Man* (1986) und *Religion and the Order of Nature* (1996), sind jedoch nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

Anerkennung erfährt Nasrs Werk vor allem dafür, dass er an den weisheitlichen Charakter religiöser Erkenntnis erinnert: Er führt vor, was verloren geht, wenn Erkenntnis nur noch rationale Erkenntnis bezeichnet – und Theologie nicht mehr im Sinne von Weisheit oder tätiger Wahrheit, sondern nur noch im Sinne von «scientia» verstanden wird. Möglicherweise bietet der Hinweis auf diesen Verlust die Chance, Aspekte des Glaubens aus einer Perspektive zu betrachten, die mystisches und weisheitliches Wissen nicht von vornherein ausschließen. Nasrs islamische Form der *Philosophia perennis* steht auch für eine Form der Theologie, die sich nicht in der Tradition der «westlichen Theologie» (seit Thomas von Aquin) als eine «scientia», eine Wissenschaft, sieht, sondern als ein «Weisheit», die die ganze Existenz betrifft. Das wird der Tatsache gerecht, dass für viele Menschen Religion aufs Engste mit ihrer Form des Lebens verbunden ist, die so sehr ein Teil einer bestimmten Kultur ist, dass es für sie undenkbar ist, außerhalb dieser zu leben. Religion ist bei Nasr ganz deutlich nicht etwas «Zusätzliches» in der Welt, es *ist* die Welt. So macht Nasrs Traditionalismus aufmerksam auf die Weisheit vormoderner Zivilisationen, die im westlichen Liberalismus als «primitiv» abgetan werden, wie der Professor für Muslim-Christian Relations, Damian Howard, hervorhebt.<sup>204</sup> Nasr sensibilisiere dafür, wie religiöse Prinzipien in verschiedensten Gebieten von Kultur widergespiegelt werden – und wie die Modernisierung diese Prinzipien oder den integralen Charakter dieser traditionellen Kulturen manchmal verletze.<sup>205</sup> Auch der Religionswissenschaftler Jacques Waardenburg ist optimistisch, dass Nasrs Islamverständnis manchem muslimischen Intellektuellen helfen könne, sich intellektuell und spirituell gegen die Modernisierung, die der Westen den muslimischen Gesellschaften auferlegt, zu verteidigen.<sup>206</sup>

Wenn man indes die *Philosophia perennis* – entgegen ihrem eigenen Anspruch – als eine von vielen möglichen Formen der Erkenntnis und des Zugangs zum Heiligen betrachtet, so bereichert sie die muslimische Tradition eindeutig um die weisheitliche Perspektive und bekräftigt, dass

<sup>204</sup> Howard (2011).

<sup>205</sup> Legenhausen (2002), S. 20.

<sup>206</sup> Waardenburg (2007a), S. 242.

religiöse Erkenntnis mit einer Haltung einhergeht, die sich eher narrativ als propositionell zeigt – vielleicht auch eher in Momenten der Schwäche und nicht in jenen der Stärke. Aus Nasrs traditionalistischer Sicht müsste der Traditionalismus bewahrt, nicht dafür argumentiert werden. Der Austausch von Gedanken und Argumenten mit Kritikern ist somit unmöglich. Deren wichtigste Punkte seien dennoch im Folgenden dargelegt:

a) *Nasrs Blick auf die Moderne*: Tatsächlich hat Nasr die meiste Kritik für seine Betrachtungen der Moderne und der Säkularisierung erfahren. So bemängelt die Soziologin Mona Abaza, dass Nasr sich weigere, auch die Religiosität des modernen Menschen überhaupt zu sehen.<sup>207</sup> Selbst späteren Publikationen Nasrs ist vorzuwerfen, dass er nicht zur Kenntnis nimmt, dass Säkularisierung nicht unbedingt mit einem Bedeutungsverlust von Religion einhergehen muss, sondern diese gerade unter säkulareren Bedingungen eine Wiederbelebung erfahren kann.<sup>208</sup> Möglicherweise sieht er diese auch, bewertet sie jedoch als ein «Überleben» eben jener Heiligen Tradition und somit als Bestätigung für seine Perspektive. Der Politologe Mehrzard Boroujerdi beanstandet, dass Nasr die Komplexität der Moderne unterschätze und diese fälschlicherweise als «gescheitert», nicht aber als «unfertiges Projekt» betrachte und die «abominations and splits» in der islamischen Geschichte (die Exkommunikation bzw. Verbannung von Denkern wie Avicenna, Averroes und Rūmī) schlicht ignoriere.<sup>209</sup> So kann Nasr neben den negativen Seiten der Moderne (Umweltzerstörung, Kolonialismus, Verlust des Familienzusammenhaltes) deren positiven Seiten (z. B. der Anstieg von Bildung, die öffentliche

---

<sup>207</sup> Abaza (2000), S. 102 f.: «Perhaps Corbin was more a dreamer and visionary. He shared with Nasr the problem of refusing to see how «modern man is religious» and how the secularization thesis no longer applies.»

<sup>208</sup> Zur Widerlegung der These, dass Säkularisierung mit einem Bedeutungsverlust von Religion einhergehe, siehe u. a. Casanova (1994) sowie Joas (2017) und (2012).

<sup>209</sup> Boroujerdi (1996), S. 128 f.: «Nasr is too willing to ignore and forgive abominations and splits that have occurred in the history of Islamic societies. [...] one wishes that Nasr would have explained in a nontautological and critical manner the reasons and ramifications of Iranians' interest in the antiphilosophical and mystical ideas of Ghazzali and Ibn al-Arabī (1165–1240) and their apathy toward the philosophical and sociological theories of Averroes (1126–1198) and Ibn Khaldun (1332–1406).»

Gesundheitsversorgung, die menschlichere Behandlung von Geisteskranken) weder sehen noch würdigen. Nasrs Blick auf die Vergangenheit bzw. «die Tradition» entlarve sich somit als reaktionär bzw. nostalgisch, wie der Religionsphilosoph Muhammad Legenhausen betont.<sup>210</sup>

b) *Traditionalismus als moderne Protestreaktion*: Der Traditionalismus, so Damian Howard, entstand als ein Protest gegen die Moderne und brauchte ein solches «Anderes», um sich zu konstituieren.<sup>211</sup> Legenhausen sieht den Traditionalismus sogar als eine Ideologie, die selbst ein Produkt jener Moderne sei, die sie kritisiere. Denn der Traditionalismus, so Legenhausen, entfalte erstens ein mehr oder weniger umfassendes Bild von der Welt und dem Menschen und besäße darüber hinaus ein durchgängiges politisches und soziales Programm. Außerdem versuchten Traditionalisten nicht, im Diskurs zu überzeugen, sondern suchten schlicht loyale Anhänger. Darüber hinaus kritisieren Chi-chung Yu und Muhammad Legenhausen, dass der Traditionalismus elitär sei (wie Nasr auch freimütig zugibt), da er zwar eine breite Öffentlichkeit adressiere, aber eine Führungsrolle nur bestimmten intellektuellen Eliten zugestehet.<sup>212</sup>

c) *Methodische Mängel*: Traditionalisten wie Nasr maßen sich an, so Legenhausens weiterer Kritikpunkt, alle Religionen aus einer höheren transzendenten Perspektive zu betrachten und deswegen sagen zu können, dass diese in ihrem Kern dieselbe Wahrheit beschreiben. Ihre Methodologie, die heiligen Texte zu lesen, sei äußerst fragwürdig; und durch ihre pluralistischen Vorannahmen verwischten sie wichtige Unterschiede zwischen den Religionen.<sup>213</sup> Howard bemängelt überdies, dass Nasr nicht unterscheidet zwischen «naiv gelebter Tradition» und der

---

<sup>210</sup> Legenhausen erinnert auch daran, dass die meisten Muslime das Kalifat – mindestens ab dem 5. Kalifen – betrachten als «a complete disaster in which lust for power, empire building and personal extravagance dominated the institution». Legenhausen (2002), S. 13. Des Weiteren führt Legenhausen aus, dass es zwar vieles in den traditionellen Institutionen geben mag, das es zu bewahren lohne, aber das Bestehen auf fundamentale Prinzipien allein genüge nicht. Ungerechtigkeit und Unterdrückung werde nicht dadurch, dass sie traditional sei, entschuldbar.

<sup>211</sup> Howard (2011), S. 113; Sedgwick (2004).

<sup>212</sup> Legenhausen (2002), S. 13, und Yu (2014), S. 60 ff.

<sup>213</sup> Legenhausen (2002), S. 9.

Benutzung des Begriffs als Interpretationsmethode, um Weisheitliches aus anderen Traditionen zu bewerten. Diese hermeneutische Voreingenommenheit sei ebenfalls eine Frucht der europäischen Renaissance.<sup>214</sup>

Sa'diyya Shaikh beanstandet darüber hinaus, dass Nasr die Natur der Geschlechter im Islam essentialisiere. Die Aufteilung der göttlichen Eigenschaften in männliche und weibliche (die dann auch in eine soziale Rolle übersetzt werden sollen) hält Shaikh, die sich ebenfalls auf Ibn 'Arabī's Kosmologie beruft, für falsch. Vielmehr sei es so, dass sowohl Männer als auch Frauen *jeweils* diese Eigenschaften besäßen und folglich auch keine sozialen Rollen daraus abzuleiten seien.<sup>215</sup>

d) (*Unislamischer*) *Pluralismus und obsoleter Dialog*: Der von Nasr vertretene Pluralismus widerspreche der islamischen Lehre, weil der Islam sich selbst als finale und eindeutige Religion für die Menschen begreife, moniert Legenhausen. Seiner Meinung nach ist der Islam nicht mit pluralistischen Positionen vereinbar, weil diese den Islam als kulturell gebunden darstellen und die Unterschiede zwischen dem Islam und anderen Religionen auf kulturelle Zufälle – nicht aber z. B. auf Gottes Willen – zurückführen.<sup>216</sup> Howard ist der Auffassung, dass der interreligiöse Dialog in Nasrs Gedankenwelt eigentlich bedeutungslos ist. Dementsprechend sieht er dessen Dialogaktivitäten als das Heraufbeschwören einer Gemeinsamkeit, die «nur» aus einer gemeinsamen traditionellen Perspektive besteht. Hier ist noch etwas weiter auszuholen: Nasr hat sich explizit zu anderen Religionen und deren Wahrheitsverständnis geäußert. In seinen Augen hat Gott durch seine vielen Propheten «nicht unterschiedliche Wahrheiten gesandt, sondern unterschiedliche Äußerungen und Formen der einen fundamentalen Wahrheit der Einheit»<sup>217</sup>. Seiner Meinung nach sind die Traditionalisten der verschiedenen Religionen einander sehr nahe und kreisen um dieselbe Wahrheit, die jeweils unterschiedlich gefasst werde. Dabei ist es ihm wichtig, dass die verschiedenen Religionen jeweils als Einheit bestehen bleiben und ihre Orthodoxie

<sup>214</sup> Howard (2011), S. 112.

<sup>215</sup> Shaikh (2012), S. 203 ff. Auch der Sufi-Šaiḫ L. Vaughan-Lee teilt Nasrs Position, was die unterschiedlichen Naturen der Geschlechter, die jeweils andere göttliche Eigenschaften zeigen, betrifft. Aber keinesfalls möchte er daraus soziale Implikationen ableiten. Siehe Dickson (2015), S. 166.

<sup>216</sup> Legenhausen (2002), S. 9.

<sup>217</sup> Nasr (1993), S. 38.

bewahren.<sup>218</sup> So sei jede «orthodoxe Religion» auch «der Wille des Himmels».<sup>219</sup> Aus traditionaler Perspektive ist dieser Dialog mit anderen, die die traditionale Perspektive nicht teilen, wie Howard richtigerweise feststellt, aber bedeutungslos.<sup>220</sup> Howard bezweifelt auch, dass Traditionalisten die Unaussprechlichkeit und Absolutheit der Wahrheit, die in ihrer Enthüllung den Menschen gegenüber jeweils recht konkret ist, mit den verschiedenen Ausprägungen von Tradition und deren jeweiligen Wahrheitsansprüchen zusammenbringen können.<sup>221</sup>

e) *Versteckter Fundamentalismus*: Legenhausen, Howard und Abaza halten Nasrs Traditionalismus in Wirklichkeit für einen Fundamentalismus in einer sehr gebildeten Form, deren dunklere Auswirkungen Individualismus und Elitismus und seien.<sup>222</sup> Tatsächlich wird hier die Frage aufgeworfen, ob es eine klare Grenze zwischen Fundamentalismus und Traditionalismus gibt – oder ob diese eher gradueller als prinzipieller Natur ist.

Hervorzuheben ist jedoch bei aller genannten Kritik, dass Nasr die Suche nach Gott selbst in den Mittelpunkt stellt. Denn *was* ich suche, bestimmt, *wie* ich frage und dabei vorgehe und natürlich auch die Antwort.<sup>223</sup> Die Suche nach Gott selbst als die Suche nach dem Letzten,

---

<sup>218</sup> Nasr (1993), S. 14: «[N]ichts ist deshalb [...] verderblicher, als aus verschiedenen Religionen einen Synkretismus zu schaffen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit.» In einem Doppelinterview mit dem Befürworter einer pluralistischen Theologie, John Hick, erinnert er diesen daran, dass die Trinitätslehre für einen Christen nicht aufzugeben sei: «I, as a Muslim would accept that no Christians can come to God except through the Son, through Christ – no matter who wrote that sentence.» Interview mit Nasr, abgedruckt in Aslan (1998), S. 270.

<sup>219</sup> Nasr (1993), S. 15.

<sup>220</sup> Howard (2011), S. 115: «The Traditionalist worldview, in short, locks the majority who are non-initiates inside their traditions and renders normal communication between people of different faiths meaningless.»

<sup>221</sup> Howard (2011), S. 111.

<sup>222</sup> Abaza (2000), S. 95. Ebenso Legenhausen (2002), S. 16–19, und Howard (2011), S. 117.

<sup>223</sup> In einer Rede an die Kulturschaffenden in Paris im Jahr 2008 erinnert Papst Benedikt XVI. daran, dass die mittelalterlichen Mönche vor allem Gott gesucht haben – und die Erschaffung und Erhaltung von Kultur dabei quasi *en passant* geschah: «Ihr Antrieb [der der Mönche; KV] war viel elementarer. Ihr

Eigentlichen führt zu anderen Antworten als die Frage danach, wie ein gottgefälliges Leben aussieht. Nasr markiert diese Suche deutlich. Dabei betont er, dass, um den Text der Offenbarung mit Sinn füllen zu können, es auch einer Gemeinschaft bedarf und einen Prozess des Verstehens, der sich leiten lässt von der inneren Bewegung des Ganzen und somit das ganze Leben umfasst. Er erinnert daran, dass das Traditionsgeschehen aus gläubiger Perspektive auch ein unverfügbares Moment hat, weil bei ihm ganz deutlich nicht Menschliches, sondern Göttliches bewahrt werden soll. Auch wenn für die anderen Autoren das Göttliche nur in menschlicher – nämlich kulturell bedingter – Form offenbar ist, berührt Nasr hier einen wichtigen Punkt: Die am Traditionsgeschehen Beteiligten müssen sich gewahr bleiben, dass es nicht um «etwas» geht, das da bewahrt und weitergegeben werden soll, sondern um Erfahrungen mit Gott selbst. Wie diese jeweils im Rahmen einer Tradition möglich sind, gilt es im nachfolgenden Teil B weiter zu bedenken.

---

Ziel hieß: *quaerere Deum*. In der Wirrnis der Zeiten, in der nichts standzuhalten schien, wollten sie das Wesentliche tun – sich bemühen, das immer Gültige und Bleibende, das Leben selber zu finden.» Benedikt XVI. (2008).

## 5. Zwischenfazit

Es konnte aufgezeigt werden, dass die drei untersuchten Autoren sehr deutlich die Notwendigkeit verspüren, Antworten aus der Vergangenheit auf ihre Anwendbarkeit in der Gegenwart hin zu überprüfen. Sie gehen dabei grundsätzlich verschieden vor: Während Fazlur Rahman eine neue *Methode* dafür sucht, interessieren sich Khaled Abou El Fadl und Seyyed Hossein Nasr vor allem für eine adäquate Anwendung (bzw. Bewahrung) von Erkenntnissen und Überlieferungen. Diese unterschiedliche Vorgehensweise ergibt sich aus ihren jeweiligen Zielsetzungen. So versucht der Jurist Abou El Fadl ganz konkrete rechtliche Begründungen zu finden oder andere – die oft an ihn herangetragen werden – nachhaltig zu widerlegen. Die tatsächlichen rechtlichen Auswirkungen (wie Hadd-Strafen, Geburtenregelung usw.) haben auch Rahman noch in seiner Zeit in Pakistan beschäftigt – in seiner späteren Forschung in Chicago spielten diese jedoch keine größere Rolle mehr. Implizit haben alle drei Autoren dabei auch die Frage beantwortet, was sie überhaupt unter «Tradition» verstehen und anhand welcher Kriterien sie entscheiden, welche Veränderungen darin notwendig oder unzulässig sind.

*Fazlur Rahmans* Methode entspringt seinem Bild eines Gottes, der dem Menschen zu allen Zeiten an allen Orten nahe sein und ihnen Rechtleitung geben will. Für Rahman sind die Ideen und Worte der Offenbarung in den Geist (*mind*) des Propheten «geboren». Er hält es für möglich, mithilfe historischer Forschung (also genauer Analyse der Entstehungsbedingungen der Offenbarung und des kulturellen Kontextes) *rationes legis* bzw. die Ethik des Koran oder die «koranische Weltanschauung» zu ergründen und ihrer Bedeutung möglichst nahe zu kommen. Rahman hat über die Hälfte seines Lebens außerhalb Indiens bzw. Pakistans verbracht – also in einer Gesellschaft, in der Religion das Leben der Menschen nicht (mehr) im Ganzen strukturiert. Er hat aufgrund der Anfeindungen durch religiöse Gelehrte mit seiner Familie sein Heimatland verlassen müssen, und dennoch war er der Meinung, dass eine säkulare Gesellschaft nicht erstrebenswert sei – auch wenn er aus dieser Gesellschaft hilfreiche Impulse für sein Nachdenken erhielt. Ebrahim Moosa notiert in der Einleitung zu Rahmans *Revival and Reform*: «In rethinking Islam Fazlur Rahman has argued that people outside the tradition can also play a meaningful role. The responsibility devolves

nevertheless upon those inside the intellectual tradition.»<sup>1</sup> Rahman war sehr bemüht, die Bezüge und Begründungen immer aus der islamischen Tradition zu ziehen. Zwar haben ihn Philosophen, wie Hans-Georg Gadamer und Emilio Betti angeregt und, zumindest teilweise, seinen Widerspruch provoziert, der schließlich auch zu seinem eigenen hermeneutischen Ausgangspunkt führte. Die Arbeiten der Orientalisten Joseph Schacht und Ignaz Goldziher haben ihn angeregt, das Hadith-Material als *living Sunnah* zu verstehen. Die Kompetenz von Historikern und Soziologen wollte er gern einbinden, um sowohl die Zeit und Umstände der Offenbarung als auch die Gegenwart so objektiv wie nur möglich betrachten zu können. Dennoch betonte er immer wieder, dass er mit den Mitteln, die er anwende, aus der islamischen Tradition schöpfe. Besonders deutlich wird dies, wenn man sich vergegenwärtigt, dass für Rahman die Sunna, also die Tradition des Propheten, schon immer eine zeitgebundene Auslegung der Offenbarung war – und damit kontingent ist. Dafür hat er den Begriff *living Sunnah* geprägt. Die Hadithe sind Mohammed also nicht zwingend wörtlich zuzuschreiben, sondern zu sehen als Zeugnis des ehrlichen Ringens um den rechten Weg erster Muslime. Dieses Ringen (*iğtihād*) müsse auch heute wieder (mehr) angewandt werden, denn mit veränderten Umständen änderten sich auch die Antworten. So kann eine Antwort, die im Laufe der Tradition gefunden wurde, möglicherweise heute falsch sein oder die Antwort auf eine Frage sein, die sich heute (so) nicht mehr stellt. Eine bedeutende Rolle spielt für ihn die Geschichtswissenschaft bzw. jegliche interdisziplinäre Forschung. Nur, wenn man so nahe wie möglich rekonstruieren könne, wie eine Auslegung zustande kam und was sie bedeutet haben könnte, könne man die Prinzipien der Offenbarung – wenn auch niemals ganz – verstehen und dann anwenden. Denn alles in allem hält Rahman die koranische Offenbarung für so vollständig, dass Inspiration von außerhalb nur darin besteht, dass Veränderungen vom Rand ins Zentrum gelangen – «außerhalb der Tradition» meint dann «außerhalb des Mainstreams», aber dennoch innerhalb des gemeinsamen Rahmens.

Richtschnur für Veränderungen und Inkulturationen (so auch die des Islam in nichtmuslimischen Gesellschaften) ist für ihn die koranische Ethik, die seiner Auffassung zufolge erforscht werden kann und immer

---

<sup>1</sup> Moosa (2003), S. 28.

wieder neu angewendet werden muss. Nicht diese Ethik, sondern die immer neuen Umstände der Anwendung geben die Antworten darauf, was den Islam und seine Tradition ausmacht und ausmachen wird, vielfältig und von Ort zu Ort und von Zeit zu Zeit verschieden.

*Khaled Abou El Fadl* führt aus, welche praktische Relevanz die hermeneutischen und exegetischen Fragen in Bezug auf das Recht haben. Er setzt hierfür auf in der islamischen Tradition schon bewährte Methoden, nämlich, so umfänglich wie möglich zu arbeiten und auch Hadithe und andere Quellen, die die eigene Suchrichtung nicht zu stützen scheinen, zu beachten. Außerdem fordert er, Hadithe in Relation zur Gesamthetik des Koran zu setzen sowie einzelne Hadithe in Bezug zum Gesamtbild, das von Mohammed durch andere Quellen gezeichnet wird. Vor allem sei kritisch zu überprüfen, welche (bewussten und unbewussten) Interessen die Überlieferer an dem Überlieferten hatten, also auch den Prozess der Überlieferung selbst und den historischen Kontext zu berücksichtigen. Dabei sieht er sich in der Traditionslinie mit vielen anderen Gelehrten vor ihm, die ebenfalls um die in ihrer Zeit angemessene Deutung und Anwendung des Koran und der Sunna gerungen haben (und noch ringen werden.)<sup>2</sup>

Auch Abou El Fadl lässt eine historisch-kritische Lesart des Koran zu – nicht als einzige Lesart, wohl aber als wichtiges Hilfsmittel. Er begründet dies damit, dass Gott größer sei, als es eine menschliche Sprache zu erfassen vermag. Die heutigen Leser müssen den Text in seinem historischen Kontext verstehen, um die Dynamik zwischen dem Text und seinen ersten Hörern zu begreifen. (Darüber hinaus zeige die Tatsache, dass schon die ersten muslimischen Juristen die Sunna für ihr Urteilskriterium heranzogen, dass der Ausdruck von Gottes Wille nicht einzig und allein im Koran zu finden ist.)

Aber der Koran spricht auch zu allen Leserinnen und Lesern heute. Wenn es also wirklich Gott ist, der durch alle Generationen und Zeitalter im Koran spricht, dann kann der Korantext nicht auf seinen historischen Kontext beschränkt werden, warnt Abou El Fadl. Dann entsteht die

---

<sup>2</sup> Abou El Fadl (2014), S. xx–xxi: «Generations of communities of shared meanings or epistemologies had to wrestle with fundamental normative questions such as what does God want from us and for us and what follows from the belief in a loving, merciful and compassionate God? [...] All I hope is to contribute even in some small ways to the transformative debates.»

Bedeutung des Koran auch aus dem Beziehungsdreieck zwischen Text (Koran) «Autor» (Gott) und dem Leser. Deswegen kann jeder Leser selbst eine persönliche Beziehung zum «Autor», also zu Gott, knüpfen und sich so bei der Interpretation leiten lassen. Hier ist die Gefahr eines Missbrauchs besonders groß, weshalb es «objektiver» Kriterien für die autoritative Auslegung von Koran und Sunna bedarf, nämlich: Aufrichtigkeit (*honesty*), Sorgfalt (*diligence*), Ausführlichkeit (*comprehensiveness*), Plausibilität (*reasonableness*) und Selbstbeschränkung (*self-restraint*). Wie Rahman verurteilt auch Abou El Fadl ein blindes Befolgen von Regeln einer Gemeinschaft und betont stattdessen die Verantwortung der Auslegenden über das eigene und das irdische Leben hinaus. Die von ihm aufgestellten Kriterien gelten ebenso für die Sunna: Auch hier sei es unerlässlich, genau zu prüfen, welche Hadithe von wem aus welchen (reflektierten und unreflektierten) Gründen weitergegeben wurden. «Erkenntnis» impliziert für ihn die wahre Natur der Dinge (*haqq*), deren Bezug zu ihrer Umgebung (*hikma*), der mittels Wissens (*ma'arifa*) erkannt werden kann. Weil sich aber der Kontext ändert, sieht die Entfaltung der wahren Natur der Dinge (z. B. von Gerechtigkeit) immer wieder anders aus. Abou El Fadl ist fest davon überzeugt, dass vor allem viele Juristen der vergangenen Jahrhunderte auf eben diese Weise vorgegangen sind – auch wenn das meiste davon gegenwärtig kaum beachtet wird und sogenannte «Reformer» eher selektiv und unkritisch vorgehen und lieber mit dem opportunistischen Konzept von *maslaha* (das Wohl der Allgemeinheit) argumentieren.<sup>3</sup> Abou El Fadls «Reform» soll die Beziehung zu Gott verbessern und so dem, was dem Menschen treuhänderisch übergeben wurde, besser dienen: «Reform is about improving our relationship to God, and about better serving the trust that has been given to us. [...] Reform is about improving our understanding of the nature of that trust.»<sup>4</sup> Dazu sei es vor allem notwendig, mit dem vorhandenen Material aus der Tradition ehrlich, fleißig und auch selbstkritisch umzugehen. Die Tradition als solche oder auch nur als Ausgangspunkt zu verwerfen, ist für ihn keine Option – ebenso wenig

<sup>3</sup> Abou El Fadl (2005), S. xix: «Even the so-called reformers or liberals rely on the opportunistic concept of public interest (*maslaha*) to justify what they deem to be socially desirable results. Like the traditionalists [...], Muslim liberals are dishonestly selective and noncritical in dealing with the Islamic tradition.»

<sup>4</sup> Abou El Fadl (2007), S. 283.

wie eine schlichte Reduzierung der Tradition auf etwas so Mechanisches wie z. B. die durch die Überlieferungsketten belegte Glaubwürdigkeit der Hadithe (*isnād*). Gott hat uns, so Abou El Fadl, transzendente Normen und grundlegende Wegweiser für unsere Statthalterschaft (*viceroyship*) gegeben, damit wir die Geschichte zu einer Geschichte Gottes machen, indem wir sie nach seinem Willen gestalten.<sup>5</sup>

*Seyyed Hossein Nasr* steht hingegen für eine reflektierte Abgrenzung von der westlichen Philosophie und Wissenschaft.<sup>6</sup> Die von ihm vertretene modernekritische *Philosophia perennis* soll den Zugang zum Heiligen bewahren. Hierin besteht für Nasr auch die wichtigste Funktion von Tradition. Er trifft eine scharfe und kompromisslose Unterscheidung zwischen dem modernen Menschen («der prometheische Mensch»), der den Sinn für das Heilige verloren hat und sich die Rolle der Gottheit anmaße, und dem traditionellen («pontificalen») Menschen, der – als Mittler zwischen Himmel und Erde – sich seines Ursprungs und seiner Mitte bewusst sei.<sup>7</sup> Eine traditionale Welt ist demnach diejenige, in der die Menschen den Zugang zum Heiligen bewahren, was Nasr gemäß in verschiedenen Religionen der Fall sein kann. So kann Nasr auch in anderen Religionen Wahrheiten und Prinzipien göttlichen Ursprungs sehen und sie als Traditionen betrachten, die den Menschen an das Heilige binden. Nur durch das Leben innerhalb einer solchen Tradition entspreche der Mensch seiner wahren Bestimmung, indem er den ursprünglichen Vertrag zwischen Mensch und Gott annehme. Für den Islam geschieht diese Bewahrung einerseits durch die Einhaltung äußerer Strukturen, andererseits durch eine entsprechende innere Haltung. Diese äußeren Strukturen als «der breite Pfad für alle» heiligen nach Nasr das alltägliche Leben und leiten eine Gesellschaft darin an, gemäß Gottes Willen zu leben – Broterwerb wird damit auch zum «Mitarbeiten an der Schöpfung Gottes». Darüber hinaus gibt es noch den mystischen Weg (*tariqa*) der spirituellen Vervollkommnung, den nur wenige gehen können – eine Unterscheidung, die ihm den schwer widerlegbaren Vorwurf des Elitismus eingebracht hat. Innerhalb dieser nicht näher bestimmten «Tradition», die den Zugang zum «Heiligen» offenhält und deren Kern

---

<sup>5</sup> Abou El Fadl (2012), S. 229.

<sup>6</sup> Kügelgen (2017), S. 24.

<sup>7</sup> Nasr (1990a), S. 216 f.

sich seiner Auffassung nach auch in anderen Religionen findet, sei maximale Vielfalt möglich und auch erwünscht.

Nasrs mystischer Zugang schlägt sich auch auf sein Verständnis des Koran nieder, der auf verschiedenen Ebenen zu verstehen sei: als segensreiche Rezitation, als Instrument der Unterscheidung zwischen Gut und Böse und als eine Erzählung über die Höhen und Tiefen der menschlichen Seele. Die den Menschen transformierende Wahrheit sei dort als mystische Erfahrung zu finden, indem der Mensch in den «inneren Sinn des heiligen Textes eindringt» – eine mystische Bewegung, die in der islamischen Geistesgeschichte als *ta'wil* bekannt ist und vor allem ein geistliches Ringen und Mühen (und keinesfalls rationale Argumentation) beinhaltet. Konkrete Positionen, wie z. B. zu gesellschaftlichen Fragen, bezieht Nasr ohne systematisches Vorgehen und nur unter Berufung auf traditionale Weisheiten, die allerdings sehr subjektiv erscheinen.<sup>8</sup>

Möglicherweise hängt das damit zusammen, dass bei Nasr Erkenntnis bestenfalls auf jenem Weg der *ṭarīqa* erlangt wird – einem Weg spiritueller Reifung unter Anleitung eines Meisters. Auch hierfür ist die übliche Traditionsliteratur (z. B. Prophetenbiografien) relevant, aber der hermeneutische Schlüssel für deren tieferes Verständnis ist die auf dem Weg der *ṭarīqa* zu erlernende «Liebe für den Propheten», aus der eine Art Vorverständnis, ein weisheitliches Begreifen, entsteht. Ziel dabei ist es, genau wie der Prophet Mohammed, völlig entleert und damit frei zu werden für die Offenbarung. Hiermit betont Nasr den mystischen Charakter von Erkenntnis.

---

<sup>8</sup> Zum Beispiel zur Stellung der Frau. Die Zeitehe (*mut'a*) rechtfertigt er als etwas, was der sozialen Wirklichkeit gerecht werde und so wenigstens die daraus entstehenden Kinder anerkenne. Siehe Nasr (2004), S. 187.

## TEIL B

*Mittendrin stecken wir. Zwischen Vergangenheit, was Erfahrung meint,  
und Zukunft, was Erwartung meint. Nur für die Gegenwart gibt es keinen Namen,  
weil niemand weiß, was in ihr geschieht, weshalb wir sie nur im Gespräch erfahren,  
im Gegenüber behaupteter Gleichzeitigkeit.<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Hoppe (2010), S. 28.



## 1. Gesprächsthemen

Nach dem «Zuhören» und Vorstellen der Positionen Fazlur Rahmans, Khaled Abou El Fadls und Seyyed Hossein Nasrs in Teil A soll in Teil B die dialogische Seite des Gesprächs eröffnet werden, um weitere Vertiefungen zu den Positionen des ersten Teils hervorzubringen. Was Tradition impliziert und in welchem Rahmen die Grenzen zwischen notwendig zu Veränderndem und zu Bewahrendem liegen, was stet bleiben muss oder darf und was unstet, und wie man dies vor allem erkennt – all dies wird von den drei Autoren unterschiedlich und keineswegs eindeutig beantwortet. Wohl aber zeichnen sich drei Felder ab, die im Zusammenhang mit diesen Fragen zu klären sind:

Da, wie eingangs dargelegt wurde, die Weitergabe ein zentrales Element von Tradition ist – und zwar nach al-Jabri in dem Sinne, dass es sich um eine echte Aneignung handelt, durch die uns das Überlieferte auch in der Zukunft begleitet und in der die Teilnehmenden des Traditionsprozesses ihre Existenz aufs Spiel setzen –, ist der *Prozess* der Weitergabe zunächst von Interesse. Wo dieser Glaube in einer interpersonellen Beziehung (oder über Texte) weitergegeben wird, ist weiter zu fragen: Welche Rolle spielt Gott selbst in der Weitergabe? *Wie* und *von wem* genau wird da eigentlich angeeignet, überliefert, weitergegeben, und vor allem: *Was*? Im *ersten Kapitel* von Teil B soll daher untersucht werden, *wie sich dieses Verhältnis von Geber, Empfänger und dem Überlieferten selbst gestaltet*. Musliminnen und Muslime sowie Christinnen und Christen gehen – wie alle Angehörigen von Offenbarungsreligionen – grundsätzlich davon aus, dass sie zuvor *Empfangenes* weitergeben, also nichts, was sie selbst erschaffen haben. Ihrer Weitergabe geht grundsätzlich das erstmalige Geben Gottes voraus. Gott gibt (Offenbarung, Schöpfung, Leben überhaupt); und nach christlicher und muslimischer Vorstellung gibt Gott aus freien Stücken, ohne dass er es müsste: Eine Gabe. Weil die Weitergabe der wichtigste Aspekt der Tradition ist (neben Wiederholung, Muster, Sinngebung u. a.), wird im Folgenden der Begriff der Gabe auch als Inspiration dienen, um den Vorgang des Tradierens zu fassen und sowohl christlich als auch muslimisch zu entfalten.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tradition unter dem Aspekt der Gabe zu betrachten, verdanke ich wesentlich Büchner (2013).

Die Frage nach der Weitergabe stellt sich in besonderer Schärfe, wenn die Kontexte sich ändern – eine Herausforderung, der sich sowohl Christen als auch Muslime von Anfang an stellen mussten. Im *zweiten Kapitel* soll daher untersucht werden, welche Methoden beide Religionen im Laufe ihrer Geschichte entwickelt haben, um Kriterien und Grenzziehungen für diese Ausbreitung und Weitergabe zu bestimmen. Darüberhinaus legen die Gottesvorstellungen der drei behandelten Autoren nahe, dass Gott sich in keiner denkbaren Ausdrucksgestalt erschöpft. Dem Glauben ist es nicht freigestellt, ob er in ein Wechselverhältnis zu seinem (geistigen, kulturellen, religiösen ...) Umfeld treten will; er steht schon immer darin. Da eine sich daraus ergebende Vielfalt des Ausdrucks von Glauben dennoch nicht beliebig ist, soll am Ende des Kapitels nach *Kriterien und Grenzziehungen für diese Weitergabe* gefragt werden – vor allem, wenn diese Weitergabe in neuen Kontexten geschieht. Wie genau geschieht die Aktualisierung von Glauben, auf welche Zeichen muss dieser Glaube reagieren und welche Rolle spielt dabei das Gespür der Gläubigen? Kann der Blick von außerhalb etwas aufzeigen, was im Inneren verloren ging – oder schon immer gefehlt hat?

Eine verbindliche Richtschnur, um diesen Fragen nachzugehen, ist für Christen die Bibel und für Muslime der Koran.<sup>2</sup> Im Zentrum jedes Bemühens um die Frage, welche Veränderungen legitim oder gar notwendig sind und welche nicht, steht immer implizit die Frage, welchen Stellenwert diese Schriften haben und wie mit ihnen umgegangen werden darf oder muss. Daher betrachtet schließlich das *dritte Kapitel* dialogisch *die verschiedenen Zugänge zur Schrift* und fragt anschließend, ob es Kriterien für ein angemessenes Schriftverständnis gibt. Eine Schrift zu haben heißt, sie auch zu deuten, und eine Haupteigenschaft der Schrifttradition ist, genau diese Fragen aufzuwerfen. Jeder, der den Text liest oder hört, steht schon in einer Tradition, in der sein Verstehen stattfindet.<sup>3</sup> Der

<sup>2</sup> Die Fragen stellen sich natürlich auch für die Sunna. Um den Rahmen der vorliegenden Abhandlung nicht zu sprengen, bleiben Bewertungskriterien für Lektüren der Sunna hier aber außen vor.

<sup>3</sup> Newbigin (1986), S. 53, bemerkt hierzu: «Jeder christliche Leser betrachtet die Bibel durch die Brille der Tradition, die in seiner Gemeinschaft lebendig ist. Und diese Tradition wird ständig erneuert, weil jede neue Generation im Hören auf die Schrift und im praktischen Gehorsam treu sein möchte. Das ist der hermeneutische Zirkel, der innerhalb der glaubenden Gemeinschaft gilt. [...] Es ist sehr klar geworden, daß die uns heute vorliegende

Umgang mit der Schrift kann Grenzen der Interpretation und damit der Tradition aufzeigen, sodass diese letztlich als Fülle, nicht aber als willkürlich dargestellt werden kann.

So erweisen sich die drei Themen als zutiefst miteinander verwoben. Aus dem Schriftverständnis heraus ergibt sich, welche Anpassungen und Veränderungen an neue Kontexte nötig (oder gar geboten) sind. Zugleich ist aber dieses Verständnis von Erlaubten und Verbotenem im Umgang mit genau dieser Schrift immer schon geprägt von unserem Kontext und einer Tradition, die sich durch die Erfahrung früherer Generationen von Gläubigen entwickelt hat. Schrift, Tradition und der umgebende Kontext stehen in einer sich ständig entwickelnden gegenseitigen Beziehung – nicht nur als intellektuelles Geschehen, sondern auch als konkrete Nachfolge, Gebet und Lebenspraxis.

Natürlich spielen noch andere Themenfelder in diesem Beziehungsnetz eine Rolle. So wäre es zum Beispiel auch denkbar gewesen, den Fragen nachzugehen, welche Rolle das Individuum in der Gemeinschaft spielt oder wie Autorität in beiden Religionen generiert wird. Allerdings setzt sich von den ausgewählten Autoren nur Abou El Fadl ausführlich mit der letztgenannten Thematik auseinander. Ebenso wäre es möglich gewesen, einen dialogischen Austausch über konkrete *Anwendungen* des Traditions- und Innovationsverständnisses zu führen, wie zum Beispiel die Zustimmung zu Demokratie aus den eigenen Quellen heraus, die Bejahung von Gleichberechtigung von Männern und Frauen, die Ablehnung von Gewalt oder die Haltung zur Religionsfreiheit.

Stattdessen soll untersucht werden, wie die ausgewählten Autoren begründen, dass ihr Glaube sich *überhaupt* in immer wieder neuen Kontexten entfaltet – und wie ihre Argumentationen mit denen christlicher Autoren in einen fruchtbaren Austausch gebracht werden können. So haben die Positionen und Argumentationen Abou El Fadls, Rahmans und Nasrs überhaupt erst zur Auswahl der im Nachfolgenden zitierten christlichen Autoren geführt. Allein inhaltliche Kriterien waren hierbei entscheidend. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass es sich zumeist um hermeneutisch arbeitende Theologen handelt, die das Nachdenken über Tradition – ohne es zu wissen, ganz im Sinne al-Jabris – als Instrumentarium verstehen, grundlegende Probleme des Menschseins in

---

Schrift das Ergebnis dessen ist, was dieser gleiche hermeneutische Zirkel von Anfang an bewirkte.»

der Moderne zu begreifen. Rahmans Frage, wie die Tradition einen Gläubigen in der Gegenwart leiten soll, und welche Elemente darin er verändern, hervorheben oder verwerfen kann,<sup>4</sup> ist, auf das Christentum gewendet, auch die seinige. Beginnen soll das christliche-muslimische Gespräch also mit der Frage: *Wie geschieht Tradition?*

---

<sup>4</sup> Rahman (1966), S. 237.

## 2. Die Weitergabe

Christlicherseits und in der christlich geprägten Philosophie ist die Weitergabe *der* entscheidende Aspekt von Tradition. Göttliches Wort, um das es in der christlichen Tradition geht, bezeugt sich immer nur durch das Zeugnis derjenigen, die sich von diesem Wort ergreifen lassen und es im Empfangen produktiv weiterreichen. Damit ist dieses Wort immer auch den Weitergebenden und Empfangenden *ausgeliefert* – eine Dialektik, die auch in der Abendmahlsparadosis im Brief des Apostels Paulus an die Korinther deutlich wird: «Denn ich habe vom Herrn empfangen (*parélabon/accepi*), was ich auch *überliefert* (*parédōka/tradidi*) habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, da er *ausgeliefert/verraten* (*paredideto/tradebatur*) wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!» (1Kor 11,23 f.). Wie schmal der Grad zwischen «überliefern» und «verraten» ist, wird hier schon sprachlich deutlich.<sup>1</sup>

Das eingangs dargelegte Traditionsverständnis al-Jabris legt nahe, dass der Begriff der Gabe auch für ein muslimisches Traditionsverständnis fruchtbar sein könnte, weil er einen differenzierten Blick auf die Teilnehmenden des Traditionsvorgangs erlaubt.<sup>2</sup> Als «Gaben» wurden in der islamischen Theologiegeschichte auch *ṣadaqāt* bezeichnet: Gaben, die (ähnlich wie Almosen, *zakāt*) freiwillig gegeben werden. Laut Vers 30:39<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Auch das Arabische kennt die semantische Nähe zwischen Hingabe, Weitergabe und Verrat: Der vierte Stamm der Wurzel s-l-m bedeutet ebenfalls sowohl «übergeben, sich hingeben» als auch «preisgeben, verraten»; der fünfte Stamm «empfangen, erhalten, aufnehmen». Wehr (1976), S. 387.

<sup>2</sup> Eine explizite «Theologie der Gabe» gibt es im muslimischen Diskurs meiner Kenntnis nach nicht. Der Versuch der Sozialwissenschaftlerin Daniela Falcioni, über die Begriffe der *ṣadaqa* und *waqf* (wohltätige religiöse Stiftungen) einen Anschluss an den interdisziplinären Gabe-Diskurs zu suchen, erscheint mir singular und ist auch nur sozialwissenschaftlich (und nicht theologisch) verortet. Siehe Falcioni (2016).

<sup>3</sup> «Was ihr an Leihgeld gebt, dass es sich vermehre im Besitz der Menschen, / das vermehrt sich nicht bei Gott. / Und was ihr an Armensteuer (*zakāt*) gebt, im Bestreben nach Gottes Wohlgefallen – das sind die, die Vielfaches bringen.» Ähnlich auch Vers 2:265: «Die aber ihre Güter spenden im Bestreben

werden diejenigen, die geben, weil sie Gottes Angesicht suchen, Erfüllung erlangen. Dabei sind *ṣadaqāt* nicht unbedingt materielle Gaben, sondern können auch in Freundlichkeit oder Mitgefühl ausgedrückt werden (siehe Vers 2:263)<sup>4</sup> und sind, den Versen 2:271<sup>5</sup> und 2:264<sup>6</sup> nach, diskret gegeben «besser» als öffentlich zur Schau gestellte Gaben.<sup>7</sup>

Wenn in der Rezitation des Koran Gott selbst gegenwärtig ist, so wird auch hier durch eine Gabe gegeben, indem der Koran rezitiert und empfangen wird: «Gott selbst rezitiert durch die Zunge eines jeden, der den Koran rezitiert. Wenn man der Koranrezitation eines Rezitators zuhört, hört man sie von Gott.»<sup>8</sup> Hier wird deutlich, dass Tradition auch das Element des Wiederholens enthält, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes: Gott wird in der Rezitation wieder hergeholt. Wie auch beispielsweise bei einem musikalischen Kunstwerk, ist auch hier jede Wiederholung neuartig, einzigartig und unwiederholbar, aber innerhalb der Grenzen der Partitur nicht willkürlich.<sup>9</sup>

Einigkeit besteht und bestand darüber, dass Gott selbst es ist, der spricht, wenn der Koran rezitiert wird. In jeder Rezitation ist es somit möglich, die initiale Kommunikationssituation zwischen Gabriel und

---

nach Gottes Wohlgefallen [...] die gleichen einem Garten auf einem Hügel. / Trifft den ein starker Regenguss, dann bringt er doppelten Ertrag.»

<sup>4</sup> «Rechtes Wort und Verzeihung sind besser als ein Almosen, dem Verletzung folgt. Gott ist auf niemanden angewiesen, milde.»

<sup>5</sup> «Gebt ihr Almosen in aller Öffentlichkeit, so ist das gut! / Doch wenn ihr sie verheimlicht und sie den Armen gebt, / so ist das für euch besser / und wird von euren Missetaten etwas tilgen. / Gott ist vertraut mit dem, was ihr tut!»

<sup>6</sup> «Oh ihr, die ihr glaubt! Macht eure milden Gaben nicht wertlos / durch Prahlerei und Verletzung – / wie jener, der sein Geld hingibt, um von den Menschen gesehen zu werden, / jedoch nicht an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag! / Er gleicht einem Felsen, auf dem Erde ist. / Trifft ihn dann ein starker Regenguss, lässt der ihn nackt und kahl zurück. / Sie vermögen nichts gegen das, was sie erwarben. / Gott leitet kein ungläubiges Volk.»

<sup>7</sup> Nanji (2001), S. 65 f.

<sup>8</sup> Gerhard Böwering: *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Sūfi Sahl At-Tustarī* (d. 283/896), Berlin/New York 1980, S. 95; zitiert nach Kermani (2003), S. 222.

<sup>9</sup> Der Vergleich von Musik und Hermeneutik geht auf Luigi Pareyson (1918–1991) zurück.

Mohammed nachzuerleben.<sup>10</sup> Hier ist die Logik der Gabe auf doppelter Ebene (nämlich Gabriel an Mohammed und dann wiederum an den heutigen Hörer) deutlich zu sehen. Die Gabe braucht den Rezitator, der seine Stimme – und bestenfalls auch sich selbst mit seiner Stimme – gibt, und es braucht den Empfänger, der diese Gabe annimmt, aufnimmt und somit überhaupt erst zur Gabe macht. Für Leser wie Hörer des Koran gilt es, dass er den – nicht von ihm selbst verfassten – Text auf- und annehmen muss. Dabei ist die Gabe nicht willkürlich und ihr Inhalt erschöpft sich nicht im bloßen Text, denn auch dieser muss, selbst wenn er lautlos gelesen und nicht rezitiert würde, aufgenommen und gleichsam anverwandelt werden. Im Folgenden soll nun also der Begriff der Gabe als Inspiration für das weitere Nachdenken über Tradition näher betrachtet werden.

## 2.1. Die Gabe

Der Begriff der «Gabe» entstammt der Wurzel «geben» (*dare*) und die Komposita,<sup>11</sup> die die deutsche Sprache daraus bildet, zeigen schon recht deutlich die Ambivalenz des Begriffs, der im englischen Begriff *gift* als Geschenk und Toxikum ganz offen zutage tritt.<sup>12</sup> Ausgehend von dem

---

<sup>10</sup> Kermani (2003), S. 217 ff. Dort findet sich außerdem noch folgender Hinweis: «Wo sich im Christentum zwei oder drei in Seinem Namen versammeln und Er mitten unter ihnen ist, wird im Islam der Koran rezitiert, damit die *sakina*, die göttliche Gegenwart, sich herabsenkt und Engel sich dazugesellen.» Ähnlich heißt es auch in diesem Hadith Buḥārī: «Immer wenn eine Gruppe in einem Gotteshaus zusammentrifft, um die Gottesschrift zu rezitieren und einander zu belehren, lässt sich auf sie die göttliche Anwesenheit (*as-Sakina*) hernieder, die Barmherzigkeit bedeckt sie, die Engel strecken ihre Flügel über sie aus, und Gott erinnert sich ihrer unter denen, die Ihm nahe stehen.» Zitiert nach Graham (1994), S. 222.

<sup>11</sup> Zum Beispiel etwas geben, hin-geben, nach-geben, ver-geben, auf-geben, Gabe, Begabung, Gegebenheit, Begebenheit, Aufgabe, Ergebnis, vergeblich usw.

<sup>12</sup> Siehe auch *forgive* und *given*. Der deutsche Begriff «Mitgift» aus dem Althochdeutschen hat diese Ambivalenz ebenso bewahrt. Die Mitgift ist die Ausstattung, die die Braut mit ins Haus der Schwiegereltern bringt, und als solches auch das Potenzial hat, dort als «Gift» zu wirken. Ebenso zeigt auch der

Schlüsselwerk über die Gabe des Sanskritforschers und Religionshistorikers Marcel Mauss<sup>13</sup>, *Essai sur le don*, erschienen 1924, haben Philosophen<sup>14</sup>, Soziologen<sup>15</sup> und in jüngerer Zeit auch christliche Theologen<sup>16</sup> den Begriff aufgenommen. Mauss hat die ethnologischen Forschungen seiner Kollegen neu untersucht und somit die erste systematische Studie über das weit verbreitete System des Geschenkaustausches vorgelegt und vor allem deren Funktion innerhalb der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung neu gedeutet.<sup>17</sup> Sobald etwas aus den Händen eines anderen in einem performativen Akt übergeben worden ist (als Geschenk, als Darbringen), ist es kein bloßes «Ding» mehr, sondern es wird zu Gabe, so Mauss. Anhand der Maori, einem Stamm im heutigen Polynesien, schildert Mauss beispielsweise, dass einer gegebenen Sache – auch wenn diese schon weitergegeben wurde – eine Verpflichtung (*hau*) innewohnt, die der Empfänger gegenüber dem Geber hat.<sup>18</sup> Wer die Gabe nicht weitergibt (oder zurückgibt), verliert seine übernatürliche Kraft (*mana*). Mauss kommt zu dem Ergebnis, dass die Gabe vornehmlich als *Tausch* die Funktion hat, menschliche Beziehungen zwischen Gruppen und Einzelpersonen herzustellen oder zu stabilisieren. Interessant ist nun, dass Mauss auch den modernen europäischen Gesellschaften, die zusätzlich ein *ökonomisches* System für den Tausch praktizieren, dieses Gabesystem attestiert. Auch hier sei der beschriebene Tausch von Waren gegen Ansehen und Verpflichtungen zu beobachten und wirke ebenso

---

Ausdruck «schöne Bescherung» noch diese Ambivalenz. Die Mythen der Griechen erzählen ebenfalls von der Ambivalenz der Gabe in Pandoras Büchse, die ja ein Geschenk voller Verderben ist. Siehe zu weiteren historisch-literarischen Beispielen auch Mauss (1968), S. 154.

<sup>13</sup> Mauss (1968).

<sup>14</sup> Derrida (1993); Hénaff (2009).

<sup>15</sup> Insbesondere die französischen Soziologen Georges Bataille, Claude Lévi-Strauss und Michel Serres. Siehe u. a. dazu einfürend Därmann (2016).

<sup>16</sup> Die Literatur wächst rasch an: Frettlöh (2001); Hoffmann (2009); Negel (2013); Gabel/Joas (2007); Kuhr (2012); Oster (2004); Wohlmuth (2007); Büchner (2009); Büchner (2013); Hénaff (2009); Dalferth (2005); Saarinen (2005); Hoffmann (2013), Bayer (2000).

<sup>17</sup> Evans-Pritchard (1968), S. 10 f.

<sup>18</sup> Mauss (1968), S. 32 ff. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Mauss an gerade diesem Beispiel siehe Hénaff (2009), S. 180–200.

als stabilisierender Faktor, den Mauss über die Nationen hinaus zur Wahrung und Schaffung von Frieden auszubauen empfiehlt.<sup>19</sup>

Der Philosoph Jacques Derrida hat die Grundlagenforschung (nicht aber die sozialpolitischen Schlussfolgerungen) von Mauss aufgegriffen und versucht, die Gabe als Gabe zu bewahren, indem er sie vor allen Anflügen eines Tausches befreit:

«Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht als Gabe präsent ist [...]. Wenn der andere sie wahrnimmt, sie als Gabe gewahrt und bewahrt, wird die Gabe annulliert. Aber auch der, der gibt, darf davon nichts merken oder wissen, sonst genehmigt er sich schon an der Schwelle, sobald er die Absicht hat zu geben, eine symbolische Anerkennung, beginnt, sich selbstgefällig glücklich zu schätzen, gratifiziert und gratuliert sich selbst und erstattet sich symbolisch den Wert dessen zurück, was er gerade gegeben hat, gerade gegeben zu haben glaubt oder gerade eben zu geben sich anschickt.»<sup>20</sup>

Der, dem etwas gegeben wird, gelangt nach Derrida unfreiwillig in eine Position der Schuld. Selbst wenn der Gebende uneigennützig – oder gar unwissend oder unbewusst – gibt, gerate der Empfangende unfreiwillig in eine Schuldposition. Will oder kann der Empfänger die Gabe nicht abweisen, gelangt er in eine Abhängigkeit vom Geber. Gabe, so folgert Derrida, wäre also nur möglich, wenn das Geben mit einem radikalen Vergessen einherginge. Die Gabe selbst gibt es demnach nur als Aporie: Nur, wo etwas gegeben und als Gabe empfangen wird, gibt es die

---

<sup>19</sup> Interessant für die vorliegende Arbeit ist, dass Mauss am Ende die koranischen Verse 64:16–19 zitiert. Er schlägt sogar vor: Wenn man in den Versen «Allah» einfach durch «unsere Gesellschaft» ersetzen würde, so hätte man hier eine schon formulierte «Moral für unsere Nationen». Siehe Mauss (1968), S. 174 f. (Die entsprechenden Verse lauten in der deutschen Ausgabe von Mauss: «Eure Reichtümer und eure Kinder sind nur eine Versuchung; doch bei Allah ist unendlicher Lohn. So fürchtet Allah, soviel ihr nur könnt, und höret und gehorchet und spendet Almosen (*sadaqa*); es wird für euch selbst besser sein. Und wer vor seiner eigenen Habsucht bewahrt ist – das sind die, denen es wohl ergehen soll. Wenn ihr Allah ein stattliches Darlehen gewährt, so wird es euch um ein Vielfaches vermehren und wird euch vergeben; denn Allah ist erkenntlich, langmütig. Wissener des Verborgenen und des Sichtbaren, der Allmächtige, der Weise.»)

<sup>20</sup> Derrida (1993), S. 25.

Gabe – aber wo es *als* Gabe gegeben und empfangen wird, hört es schon auf, Gabe zu sein. «Da, wo es Subjekt und Objekt gibt, wäre die Gabe ausgeschlossen», so Derrida.<sup>21</sup>

Worin besteht also die Gabe selbst? Bestünde sie nur in einem Objekt, das der andere (vermeintlich) nicht hat, so würde das Geben besondere Machtverhältnisse offenlegen, die der Besitzer und Geber über die Gabe und den Empfangenden hätte. Gaben können auch übergreifend sein – zum Beispiel, wenn ich einem anderen etwas schenke, das nicht *ihm*, sondern *mir* gefällt und von dem ich zum Beispiel möchte, dass dieser andere es trägt oder benutzt. So hat auch der Befreiungstheologe Paolo Suess darauf hingewiesen, dass Religion und Theologie als Gabe zum «Gift» werden können, wenn sie Gewaltverhältnisse verschleiern, billigen Trost bringen oder zu Fundamentalismen führen; ebenso wie auch viele zivilisatorische Gaben für die Indigenas zum «Gift» geworden sind.<sup>22</sup> Beide, Derrida und Suess, machen auf die Gefahr aufmerksam, dass wir von «Gabe» reden, wenn es gar keine ist und eine leichtfertige Rede von der Gabe vielleicht nur hierarchische Verhältnisse verdeckt und bestätigt.

Die von Derrida erwähnte Motivation und Belohnung der Gabe scheint nachvollziehbar – es würde zugleich aber auch bedeuten, dass eine Gabe nicht aus sich heraus motiviert wäre, sondern vielleicht aus Angst (zum Beispiel auch vor Höllenstrafen), aus Verpflichtungsgefühl oder aus der Aussicht auf Belohnung, die auch schon in Ansehen oder einem guten Gefühl liegen kann. Es hieße, dass der Mensch niemals altruistisch etwas geben würde, sondern dass sein Nutzen nicht gleich oder nicht allen ersichtlich, aber dennoch da ist. Stimmt das? (Oder wäre das so schlimm?)

Die Theologin Christine Büchner wendet zu Recht ein, dass die Freude des Gebers, die dieser möglicherweise *beim Geben* schon empfin-

---

<sup>21</sup> Derrida (1993), S. 37. Ähnlich ist auch für den Soziologen Pierre Bourdieu die Gabe nur ein verschleierter Tausch oder eine «stillschweigende Über-einkunft zum Selbstbetrug» (Hoffmann [2009], S. 306), weil der Aspekt «Zeit» nicht genannt werde. Die Gabe werde einfach später erwidert, sodass der Selbstbetrug aufrechterhalten werden könne.

<sup>22</sup> Suess (2005), S. 33 f. Suess zählt, in Anlehnung an Lévi-Strauss' *Traurige Tropen*, auch die Schrift (also das Schreiben mit Zeichen) zu diesen «Giften» – sie habe die Ausbeutung von Menschen begünstigt. Siehe Suess (2005), S. 34.

det, keine Motivation für das Geben der Gabe ist.<sup>23</sup> Hier wird deutlich, dass es in der Gabe vielleicht gar kein Vorher und Nachher gibt, keine distinkten Kausalitäten. Ebenso wendet Büchner ein, dass die Annahme einer Gabe auch die noch größere Herausforderung sein kann als das Geben der Gabe selbst.<sup>24</sup> Geber und Empfänger, so Büchner, haben Anteil an der Gabe. Lenken wir also zunächst den Blick zunächst auf den Empfänger der Gabe. Ist er für das Entstehen einer Gabe konstitutiv?

### 2.1.1. Der «Empfänger» der Gabe

Auch für den Phänomenologen Jean-Luc Marion (\*1946), Schüler Derridas, ist die Gabe nichts, was einfach besessen und (wie ein Ding) weitergegeben (oder gar getauscht) werden könne, sondern sie zeige sich erst in der *Beziehung* zwischen Geber und Empfänger. «Das, was sich zeigt, gibt sich schließlich, indem es sich empfangen lässt», paraphrasiert Tobias Specker die Position Marions.<sup>25</sup> Marion selbst sagt es so: «Was erscheint, gibt sich.»<sup>26</sup> Die Gabe meint immer beides: sowohl das, *was* gegeben ist und die Tatsache, *dass* es gegeben ist – beides gehöre untrennbar zusammen. Während für Derrida der Empfänger die Gabe durch eine Gegengabe vernichten kann, *braucht* umgekehrt für Marion die Gabe, um Gabe zu sein, einen Empfänger.<sup>27</sup> Dabei denkt Marion Gabe und Antwort auf die Gabe nicht als zwei aufeinanderfolgende

---

<sup>23</sup> Büchner (2010), S. 62.

<sup>24</sup> Büchner (2010), S. 62: «Und ist nicht die Erfahrung, dass jemand sich mir hingibt, ganz für mich da ist und da sein will, auch die größtmögliche Herausforderung für mich?» Stefan Oster weist außerdem darauf hin, dass der Geber bei Derrida nicht als einer gedacht wird, der selbst davon ausgeht, aus Empfangenem zu leben. Siehe Oster (2004), S. 158; zitiert nach Büchner (2010), S. 62.

<sup>25</sup> Specker (2002), S. 61.

<sup>26</sup> Marion (2000a) S. 24.

<sup>27</sup> Specker (2002), S. 337: «Die Gabe ist nur Gabe, wenn sie empfangen wird; sie wird nur empfangen, wenn sie weitergegeben wird.» Er zitiert: «Le don ne se reçoit que pour être, à nouveau donné. [...] Le don ne peut se recevoir que s'il [le bénéficiaire du don, d. A.] se donne.»

Handlungen, sondern als eine einzige.<sup>28</sup> Die Gabe übergibt also keinen Inhalt, sondern sie besteht im Akt sich weitergebender Hingabe. Ihr Wesen ist für Marion, dass sie selbst in Erscheinung tritt, indem sie *Anderes* zur Erscheinung kommen lässt. Dieses «Gegebensein» der Gabe ist nur möglich, wenn gleichzeitig eine «Reduktion» geschieht.<sup>29</sup> Diese Reduktion meint eine Selbstrücknahme, einen nichtintentionalen Blick auf diese Gegebenheiten und damit die Forderung, diese so zu sehen, wie sie sich mir geben. Aber das Nichtintentionale kann ich selbst nicht machen, sondern muss es mir schenken lassen. Gegebenheit und Reduktion gehören also für Marion zusammen: «Weil die Reduktion passiv ist, braucht man eine Reduktion, um die Passivität zu empfangen.»<sup>30</sup> Damit dreht Marion die Sichtweise Derridas grundsätzlich um. Alles, was in der Wirklichkeit erscheint, ist *gegeben* und wir sehen es nur deswegen, weil es sich uns *gibt* – so Marion.<sup>31</sup> Tatsächlich wird in der christlichen und muslimischen Tradition (ebenso wie in der jüdischen) die ganze Welt, weil sie Schöpfung ist, auch als *Gabe* angesehen<sup>32</sup> – selbst

---

<sup>28</sup> Hier sei daran erinnert, dass auch die Offenbarung eines Empfängers bedarf, um Offenbarung zu sein. Und ebenso daran, dass der Akt der Überlieferung und der der Erschließung für Gregor den Großen ein einziges Ereignis ist. Siehe dazu Kapitel B. 4.1. «Schrift, Offenbarung – und die Rolle der Tradition».

<sup>29</sup> «Autant de réduction, autant de donation» lautet die Formulierung im Original, die in Marion (1997) mehrfach vorkommt. Marion, der ein Schüler des Phänomenologen Edmund Husserls ist, meint hier eine phänomenologische Reduktion, ein intentionsloses Betrachten der Welt. Ob dies überhaupt möglich ist, kann hier nicht diskutiert werden.

<sup>30</sup> Marion (2000b), S. 66.

<sup>31</sup> Marion (2005), S. 211: «ausgehend von dem Prinzip, dass nichts *sich* zeigt, was *sich* nicht vorher *gibt*». Büchner (2009), S. 171, paraphrasiert Marions Sichtweise empathisch: Wir sind mit der Wirklichkeit «beschenkt».

<sup>32</sup> Gottes Liebe als «Grund allen Seins» betonen vor allem – aber nicht nur! – die Mystiker: «Allerdings, so meinen die Derwische, können wir nur deshalb Gott lieben, weil er uns zuerst geliebt hat. Gottes Liebe ist nicht nur die Ursache unserer Liebe, sondern der Grund allen Seins: Tatsächlich ist die Liebe der Grund der Erschaffung des Seienden und das Geheimnis des Daseins in der Welt und der Existenz der Kinder Adams, denn durch seine wesenhafte Liebe wollte Gott die Geschöpfe mit dem Ehrenkleide des Daseins schmücken, damit alle sich auf den Weg machten und die ihnen geziemende Vollkommenheit erreichten.» Richard Gramlich: Die schiitischen Derwischorden Persiens.

wenn sie uns nicht immer als solche erscheint. Hierzu gehört auch die Erfahrung, dass der Mensch sich nicht selbst erschaffen kann, sondern sein Sein immer anderen verdankt.<sup>33</sup> (Zugleich kann der Mensch sich selbst nichts schenken, denn dann wäre es kein Geschenk mehr.) Das Wissen darum, dass alles Empfangene schon ein *mir* Gegebenes ist, vermindert das von Derrida aufgeworfene Problem der unfreiwilligen Schuldposition des Empfängers; es löst es jedoch nicht, sondern macht eine andere Schwierigkeit deutlich: Wenn die Gabe eigentlich aus Empfangenem besteht, wie kann sie dann Gabe und nicht «nur» Weitergabe sein? Marion würde sagen: Indem die *Beziehung* von Geber und Empfänger für die Gabe konstitutiv ist.

### 2.1.2. Gabe als Beziehungsgeschehen

Marion lenkt außerdem unseren Blick auf Gaben, die weniger Dinge als Haltungen und Handlungen beschreiben und in denen somit der Akt des Gebens einen Teil der Gabe ausmacht: Das Einhalten eines Versprechens oder die Pflege einer Freundschaft.<sup>34</sup> Hier bringt der Geber sich selbst ein in die Gabe, sie besteht in seiner Haltung und daraus resultierenden Handlung. Sie besteht auch dann in der Selbstgabe, wenn der Empfänger *keine* konstitutive Rolle spielt – etwa bei der Feindesliebe, oder wenn er keine Rolle mehr spielen *kann*: zum Beispiel, wenn ich jemandem verzeihe, der schon gestorben ist. Allerdings zeigen gerade diese beiden Exempel, dass die Gabe beim Gebenden eine Veränderung freisetzen kann und ihm im Geben der Gabe Lebensmöglichkeiten und Perspektiven schenken, die ihm andernfalls verschlossen blieben.<sup>35</sup> Ein anderes Beispiel – es stammt nicht von Marion – zeigt, wie der Geber nicht nur durch die Gabe verändert, sondern sogar darauf angewiesen

---

Zweiter Teil: Glauben und Lehre, Wiesbaden 1976, S. 301 f.; zitiert nach Antes (1994), S. 35 f.

<sup>33</sup> Wenngleich notwendig, kann an dieser Stelle nicht bedacht werden, was es für die christliche und muslimische Anthropologie bedeutet, wenn der Mensch sein Sein einem anderen Menschen verdankt, wie es fortschreitende Gentechnologie antizipieren lässt.

<sup>34</sup> Marion (1997), S. 147–161.

<sup>35</sup> Dieser Aspekt von Ricœur wird im Kapitel B. 4.4. «Der Akt des Lesens» ebenfalls behandelt: Mir wird eine Welt geschenkt, die ich bewohnen kann. Was die Gabe von *Vergebung* bewirken kann, sei hier nicht weiter entfaltet.

ist: Wenn eine Mutter ihr Kind stillt, so gibt sie nicht nur Nahrung, sondern auch einen Teil von sich selbst. Was sie gegessen und getrunken hat, wie viel Schlaf und Stress sie hatte usw. – all dies schlägt sich in der Milch (und ihrer Menge) nieder. Aber darüber hinaus ist die Mutter darauf *angewiesen*, dass das Kind ihre Gabe positiv empfängt (also ausreichend trinkt) – denn sonst wird sie einen schmerzhaften Milchstau bekommen. Gleichzeitig geben Mutter und Kind *einander* nicht nur reine Nahrung und Erleichterung von dieser Nahrung, sondern auch Beziehung.

Verschiedene Aspekte des Gebers der Gabe wurden schon erwähnt: Die Freude, die dieser möglicherweise selbst beim Geben empfindet oder die Lebensmöglichkeit, die sich ihm eröffnen kann durch das Geben (Feindesliebe, Vergebung). Beides hängt damit zusammen, dass der Geber auch etwas von sich selbst gibt und somit in der Gabe noch anwesend ist.<sup>36</sup> Die Gabe besteht – vielmehr noch in den oben genannten Beispielen – nicht nur in etwas, was der andere (vermeintlich) nicht hat, und es wird auch nicht «etwas» weitergegeben, sondern die Gabe zeigt sich in der Beziehung zwischen Geber und Empfänger. Diese Beziehung – die Gabe! – kann nur gelingen, wenn beide (Geber und Empfänger) in Freiheit agieren. Wer gibt, muss geben, bevor er weiß, ob der andere seine Gabe annimmt und damit überhaupt erst in eine solche verwandelt, und ebenso kann die Annahme der Gabe, die sie zu einer solchen macht, nur in Freiheit geschehen, sonst wäre die Gabe keine (sondern eine Erpressung).<sup>37</sup> Denn wenn die Gabe geboten würde, dann würde sie im gleichen Moment wieder annulliert. Wer gibt, schenkt gleichzeitig einen Anfang, indem er sein Geben nicht vom Empfangen und Annehmen des anderen abhängig macht. Gelingt aber die Gabe, wird der Geber der Gabe im Geben auch zum Empfänger – eine Analogie, die auch im Weitergeben von Tradition zu finden ist; etwa, wenn Dozenten meinen, von ihren Schülern gelernt zu haben, wenn der Fremde einem einen neuen Blick auf das Eigene schenkt oder wenn Eltern oder Katechetinnen im Umgang mit Kindern meinen, dass ihnen

---

<sup>36</sup> Mit Ralph Waldo Emerson könnte man sagen, dass das Objekt einer Gabe (zum Beispiel ein Ring, ein Bild ...) nicht die Gabe selbst ist, sondern «Entschuldigungen» (*apologies*) für Gaben sind, weil die einzige wirkliche Gabe ein Teil von mir selbst ist. Siehe Emerson (1844), S. 117 f.

<sup>37</sup> Vgl. das Kriterium «Die Freiheit des Anderen wollen» im abschließenden Teil des Kapitels B. 4. «Schrift aneignen».

in der Weitergabe etwas aufgegangen ist, durch das sie sich selbst als Beschenkte erleben. Die Gabe besteht dann wahlweise in der geschenkten Aufmerksamkeit der Zuhörer oder gar in den neuen Verknüpfungen oder Perspektiven der Beschenkten. Der Empfänger kann zum Geber werden, indem er weitergibt oder empfangend gibt, er kann aber ebenso empfangen und *nicht* weitergeben. Wenn Mauss nach der Kraft einer gegebenen Sache fragt, die bewirkt, dass der Empfänger sie erwidert<sup>38</sup> und Ricœur später diese Frage weiter auf das Geben von *Vergebung* anwendet<sup>39</sup>, so ließe sich analog fragen: Welche Kraft wohnt einer Tradition inne, damit sie überhaupt weitergegeben bzw. angenommen wird? Was lässt die Menschen überhaupt erst in die Weitergabe eintreten? Wird die Frage derart gestellt, wird hier noch ein Unterscheidungsmoment deutlich: In der Weitergabe ist gar nicht eindeutig klar, wer Geber und wer Empfänger ist; vielmehr sind beide beides gleichzeitig. Es geschieht nicht nur etwas zwischen den beiden Teilnehmern dieses Geschehens (also Empfänger und Geber), sondern die Weitergabe weist über sich selbst hinaus. Darin verbirgt und offenbart sich die Gabe gleichzeitig.

Am Beispiel von Inkulturation und Mission wird deutlich, dass die Weitergabe der Gabe, die Ausbreitung des Glaubens, wenn sie denn geschieht, immer beides ist: Verlust und Gewinn zugleich. Jede Weitergabe, jede Gabe changiert zwischen einem immer tieferen Erschließen und einem Verrat (einer *Preisgabe!*) bzw. einer weiteren Entfernung vom Ursprünglichen.

Es wird aber auch noch etwas deutlich: Das, was weitergegeben wird, gehört niemandem, sondern es *existiert* nur, indem die Beteiligten selbst geben, weitergeben und empfangen.<sup>40</sup> Die Gabe würde in dem Moment, wo jemand meinte, er *besäße* sie (und müsse sie vielleicht als solche *bewahren*), wieder verschwinden. Das hieße weiter: Bewahren geschieht nur im Weitergeben und Empfangen; und weil nie 1:1 weitergegeben werden kann, heißt dies auch: Bewahren bedeutet zugleich verändern.

---

<sup>38</sup> «Was liegt in der gegebenen Sache für eine Kraft, die bewirkt, dass der Empfänger sie erwidert?», fragt Mauss (1968), S. 18.

<sup>39</sup> Ricœur (2004), S. 739: «Was versetzt die Partner in die Lage, in den Austausch von Schuldbekennnis und Vergebung einzutreten?»

<sup>40</sup> Büchner (2013), S. 193.

## 2.2. Weitergabe bei Rahman, Abou El Fadl und Nasr

Eingangs wurde behauptet, dass die Schöpfung in der muslimischen Tradition als eine Gabe angesehen wird. Uneinig sind sich die Autoren aber darüber, wie sich die Annahme dieser Gabe gestaltet bzw. was daraus für den Menschen folgt.

Für Fazlur Rahman ist Gott der absolute Besitzer des Universums und dessen unbestrittener Herrscher (*commander*) ebenso wie dessen gnädiger Erhalter. Alles auf der Erde (außer dem Menschen) *ist* schon *muslim*, weil es Gottes Willen unterliegt.<sup>41</sup> Aber die Analogie wird schon schwieriger, wenn man bedenkt, dass der koranischen Anthropologie nach der Mensch der Diener (*‘abd*) Gottes ist, des «Herrn der Welten» (*rabb al-‘ālamīn*), dessen Pflicht der Gottesdienst (*‘ibāda*) ist (vgl. Vers 18:110).<sup>42</sup> Der Mensch ist als Statthalter (*ḥalīfa*) Gottes auf Erden eingesetzt (vgl. Sure 2:30). Weil laut Sure 33:72 Himmel, Erde und Berge *al-amāna* (Paret übersetzt «das anvertraute Gut»; Khoury und Bobzin «das Vertrauenspfand»)<sup>43</sup> nicht angenommen haben, hat der Mensch dieses statt deren an- und auf sich genommen. Könnte man auch sagen: Der Mensch hat die Gabe der Schöpfung angenommen? (Und war diese Annahme konstitutiv für sein Sein?)

Seyyed Hossein Nasr deutet genau diesen Vers 33:72<sup>44</sup> so, dass der Mensch «die Bürde der Verantwortung» auf sich genommen hat und durch die Annahme dieses «Vertrauenspfandes» (*amāna*) die Möglichkeit hat, Gott ähnlich zu werden oder aber Gott zu verleugnen. Der Mensch, so Nasr, könne aufhören, Mensch zu sein und «über alle Stufen der Existenz hinaus aufsteigen, und durch dieselbe *Gabe* kann er unter die Ebene

<sup>41</sup> Rahman (1980a), S. 65.

<sup>42</sup> Sprich: «Siehe, ich bin ein Mensch wie ihr. / Mir wurde eingegeben: Euer Gott ist *ein* Gott; / und wer die Begegnung mit seinem Herrn wünscht, / der tue frommes Werk / und geselle dem Dienst an seinem Herrn niemanden bei!»

<sup>43</sup> Außer diesen Übersetzungen wird *al-amāna* unterschiedlich interpretiert als «freiwilliger Gehorsam gegenüber Gott» (Mustansir Mir, Muhammad Asad) oder als ethische Verantwortung (M. Ayoub, Muhammad Iqbal u. a.).

<sup>44</sup> Der Vers 33:72 lautet: «Wir haben den Himmeln, der Erde und den Bergen das anvertraute Gut angeboten, / doch sie weigerten sich, es auf sich zu nehmen, und fürchteten sich davor. / Da nahm der Mensch es auf sich. / Doch er ist frevlerisch und ignorant.»

der niedrigsten Kreatur herabsinken».<sup>45</sup> Es ist nur logisch, wenn für Nasr der Mensch die Gabe annimmt bzw. erwidert, indem er «der» Religion folgt – in der höchsten Form wäre das bei Nasr der Weg der *tariqa*. Denn ohne Religion, so Nasr, sei der Mensch «nicht eigentlich Mensch. Nur durch Teilhabe an einer Tradition, das heißt an einer von Gott geoffenbarten Lebens-, Denk- und Seinsweise, kann der Mensch wirklich Mensch werden und im Leben einen Sinn finden.»<sup>46</sup> Demnach entscheidet der Mensch frei, ob er diese Gabe annimmt, indem er die Aufgabe auf sich nimmt, Gott ähnlich zu werden.

Für Fazlur Rahman steht fest, dass Gott dem Menschen auch die *Fähigkeit* gegeben hat, dieser Aufgabe nachzukommen – nicht in einer Art Vorherbestimmung, sondern in der Erschaffung seiner Fähigkeiten dazu: «According to the Qurʾān, when God creates a thing (*khalq*), He at the same time puts into its nature, its potentialities, and the laws of its behavior (*amr*, «command», or *hidaya*, «guidance») whereby it falls into pattern and becomes a factor in the cosmos.»<sup>47</sup> Der Mensch ist eingeladen (*invited*), die Gelegenheiten zum Guten zu nutzen und im Dienen die Veredelung des Menschen voranzubringen.<sup>48</sup> Rahman warnte vor einer unreflektierten Annahme und einer einfachen Nachahmung (*taqlid*). Eine Annahme ohne Aneignung, also, wenn sie in einer veränderten Umgebung nicht ausgedeutet wird und nicht neu ausbuchstabiert wird, was die *rationes legis* in dieser veränderten Umgebung ausmachen, wird für ihn zu einem Fossil – das letzten Endes tot ist: «Should a society begin to live in the past – however sweet its memories – and fail to face the realities of the present squarely – however unpleasant they be, it must become a fossil; and it is an unalterable law of God that fossils do not survive for long; «We did them no injustice; it is they who did injustice to themselves.» (XI: 101; XVI: 33, usw.)»<sup>49</sup> Wenn Rahman die *rationes legis* nicht benennt, sondern sie nur anwendet, dann geschieht auch deren Fortbestehen und Weiter-Geben in der Tradition immer nur in Anwendungen, die kontingent sind und immer wieder verändert werden

<sup>45</sup> Nasr (1993), S. 27; Hervorhebung KV.

<sup>46</sup> Nasr (1993), S. 26.

<sup>47</sup> Rahman (1980a), S. 23.

<sup>48</sup> Rahman (1980a), S. 79.

<sup>49</sup> Rahman (1965), S. 176. Die zitierten Suren lauten: «Nicht wir fügten ihnen Unrecht zu, / sondern sie taten sich das selber an» (11:101) und «Nicht Gott tat ihnen Unrecht, sondern sie fügten es sich selber zu» (16:33).

müssen. Dies wäre dann nicht als Mangel (an Klarheit oder Konkretion) zu betrachten, sondern als *Fülle* oder als eine «Gnade der Vielfalt». <sup>50</sup> Gleichzeitig würde diese Fülle auch die menschliche Freiheitsgeschichte belegen, da sie dadurch entsteht, dass das Annehmen und Geben, das Empfangen und Weitergeben in Freiheit geschieht.

Rahman hat in der bloßen Nachahmung (*taqlid*) in einer Kette eine immer weitere Entfernung vom Ursprung gesehen – und daher für einen Bruch plädiert. Die Tradition bzw. die in ihr gefundenen Lösungen erleichtern oder entbinden bei ihm nicht von der eigenen Anstrengung, die koranischen *rationes legis* in der Gegenwart auszudeuten, sondern Tradition wird gewahrt, indem eine je eigene Aneignung geschieht. Für ihn scheint es unmöglich, Tradition «rein» zu bewahren, weil die persönliche (und damit subjektive) Aneignung konstitutiv ist. In Anlehnung an Marion könnte man sagen, er fordert, in der Gegenwart der Tradition Raum zu geben, indem man sie sich durch eigene Anstrengung (*iğtihād*) neu aneignet und so ein Teil dieser Tradition wird. Die fehlende Eindeutigkeit ist dann nicht als Mangel zu sehen, sondern als Raum, in dem die Tradition sich entfalten kann.

Nasr, der ohnehin der Auffassung ist, dass der Mensch nur durch die Teilhabe an einer Tradition – also einer «von Gott geoffenbarten Lebens- und Denkweise» – als Mensch seiner wahren Bestimmung entspricht, sieht Tradition als «Heilige Tradition»: Traditionen seien dann heilig, wenn sie das Heilige in der Gegenwart konservieren, indem sie eine Zivilisation schaffen, «in der der Sinn für das Heilige allgegenwärtig ist». <sup>51</sup> Die spannende Frage ist nun, wie genau diese Konservierung funktioniert. Er erkennt durchaus an, dass zu einer Tradition auch die Anpassung an veränderte Bedingungen gehört: «Tradition implies the sacred, the eternal, the immutable Truth [...] as well as the continuous application of its immutable principles to various conditions of space and time.» <sup>52</sup> Mit den Begriffen der Gabe betrachtet, könnte man sagen, dass das Weitergeben der Gabe bei ihm davon abhängt, dass Empfänger und Geber sich der Gabe bewusst sind und sie als Weitergabe der

---

<sup>50</sup> Den islamischen Umgang mit Vielfalt und Ambiguität, die nicht miteinander in Einklang gebracht, sondern höchstens domestiziert werden müssen, beschreibt ausführlich Bauer (2011).

<sup>51</sup> Nasr (1990a), S. 107.

<sup>52</sup> Nasr (1990b), S. 13.

ursprünglichen Gabe Gottes – und damit als «heilig» – begreifen. Orthopraxis (also «to live according to the *Shari'a* in both form and inner meaning is to live an ethical life in the fullest sense»)<sup>53</sup> bildet den Rahmen, innerhalb dessen das Heilige sich entfaltet. Er zeigt Beispiele für solch eine Entfaltung bzw. Orthopraxis auf, die meines Erachtens sehr willkürlich, d. h. ohne hinreichende Begründung sind (z. B. auch im Hinblick auf die unterschiedlichen Rollen von Mann und Frau). Täte er dies nicht, wäre durchaus zu würdigen, dass im Weitergeben durchaus Raum für neue Gaben entstünde. So jedoch scheint es, dass bei seiner Vorstellung von Tradition als Weitergabe das Bewahren selbst im Vordergrund steht. Nasr baut eher darauf, dass es auch eine gelingende Weitergabe geben kann, die ohne eine Aneignung nur in der Befolgung der äußerlichen Formen, Regeln und Haltungen besteht – aus der dann freilich eine innere Transformation erwächst.

Für Nasr ist es außerdem wichtig, dass das *traditum* aus Empfangenem besteht und nicht einfach neu immer wieder erschaffen werden kann.<sup>54</sup> Jede Tradition, so schreibt er, «beruht auf einer direkten Botschaft des Himmels und ist nicht einfach das Ergebnis der historischen Kontinuität der Urtradition. Ein Prophet [...] hat niemandem etwas zu verdanken; er empfängt nur aus dem Ursprung.»<sup>55</sup> Solch ein Verständnis von Tradition als «Heiliger Tradition» weist außerdem noch auf ein anderes Moment hin: Dass über das Gelingen der Weitergabe weder allein der Geber noch der Empfänger verfügt. So geschieht für Nasr die Bewahrung von Tradition, indem diese in einer möglichst reinen Kette bewahrt und weitergegeben wird und dabei nicht verändert (oder unterbrochen) werden darf. In Bezug auf die Sufi-Orden der *tariqa* erwähnt er sogar die Bedeutung der *silsilah* (einer Art geistigem Stammbaum)<sup>56</sup>, die genau wie die apostolische Sukzession durch die physische Weitergabe geschieht. Damit entlastet Nasr die Teilnehmer des Traditionsgeschehens, weil die viel schwierigere und komplexere Aneignung nicht von ihnen verlangt wird. Nicht jeder muss selbst ausdeuten, sondern es genügt, im Befolgen der Orthopraxis sich äußerlich in diese Tradition einzustellen (aus der dann auch eine innere Nachfolge entstehen kann).

---

<sup>53</sup> Nasr (2004), S. 119 f.

<sup>54</sup> vgl. Kapitel A. 4.3.6. «Tradition: Bewahrung des Heiligen».

<sup>55</sup> Nasr (1990a), S. 105.

<sup>56</sup> Nasr (1990a), S. 418.

Er geht davon aus, dass aus vielen kleinen Praktiken ein Internalisierungsprozess ausgelöst wird, eine Bewegung von außen nach innen, in dem die Gläubigen durch ihre äußere Lebensform zu einer inneren Spiritualität geführt werden. Das ist für religiöses Traditionsgeschehen ein wichtiger Punkt: Gläubige lernen, wie man Feste begeht, trauert, um Verzeihung bittet, betet und singt und wie man letzten Endes mit seiner eigenen Endlichkeit umgehen kann, indem man sich und sein eigenes Leben in dem größeren Ganzen jener Tradition verorten kann, der man angehört. Hier liegt der Sinn von Ritualen, die den Einzelnen entlasten und es auch erleichtern, nach einer Zeit der Unterbrechung wieder in einen Traditionszusammenhang einzutreten. Aber wenn sich das Traditionsverständnis *aller* Teilnehmenden darin erschöpft, ohne kritisch zu fragen, ob man diese Tradition bewahren kann, ohne sie zu verändern, oder ob im Bewahren (also Konservieren) schon eine Veränderung geschieht, weil die Veränderung Teil ihrer Konstitution ist, dann würde dies letzten Endes das (schuldhafte) Beenden von Tradition implizieren, weil die anvisierte Reinheit in einer Weitergabe nicht gewährleistet werden kann, da diese Weitergabe ein subjektives – und damit veränderndes – Moment enthält.<sup>57</sup>

Abou El Fadl hingegen malt deutlicher aus, dass eine unkritische Anwendung und eine reduzierte Weitergabe der in der Tradition enthaltenen Gaben nicht nur zu Relevanzverlust führen, sondern sogar die Gabe Gottes, die sich bei ihm in der in der Scharia enthaltenen Weisheit ausdrückt, zum «Gif» werden kann – so zum Beispiel für die Frauen, die den unerhörten Fatwas des saudischen Fatwa-Rates folgen müssen. Darüber hinaus vertraut Abou El Fadl auf ein Phänomen, das Thomas Winter in Anlehnung an Martin Heidegger als «Verschüttung» beschreibt:<sup>58</sup> Verschüttete Traditionsgüter können ohne eine Aneignung – auf «unauthentische Weise» – weitergegeben werden, d. h. ihre Entgegennahme und Weitergabe bleibt in diesem Falle äußerlich und hat keinen bewahrenden, sondern *verwährenden* Charakter. Sie werden so vor dem Verschwinden und Vergessen bewahrt, aber werden nicht mehr von ihrem Ursprung her verstanden und sind deswegen auch nicht davor gefeit, bei

---

<sup>57</sup> Sicherlich würde Nasr hier widersprechen. Bei der Frage, wie viel Veränderung in der Weitergabe «erlaubt» ist, handelt es sich ja um eine graduelle und keine prinzipielle Frage, weswegen dieser Widerspruch auch rechtens wäre.

<sup>58</sup> Winter (2017), S. 164.

einer Wiederentdeckung mit einem anderen Sinn gefüllt zu werden. Abou El Fadl greift in seinem Vorgehen auf diese verschütteten Traditionsgüter – nämlich vergessene und gar nicht oder wenig beachtete Überlieferungen – zurück und macht diese für die gegenwärtigen Debatten wieder fruchtbar.<sup>59</sup> Er sieht den Gewinn aus dem Rückbezug deutlich, aber gleichzeitig weist er auch darauf hin, dass aus diesem Rückbezug heraus Neues entstehen kann und muss. So ist auch seine Warnung zu verstehen, die Gegenwart aktiv zu gestalten, weil auch diese einen Teil der künftigen Tradition bilden wird und jeder Präzedenzfall normatives Gewicht tragen kann.<sup>60</sup>

Konsenstheologisch ließe sich formulieren: Tradition ist immer beides – Kontinuität *und* Bruch. Nur der Bruch gewährleistet, dass das Weitergegebene auch abgelehnt werden und somit auch frei angenommen werden kann. Und nur die Verbindung zu anderen – sei es in der Gegenwart, der Zukunft oder der Vergangenheit – verbürgt, dass Tradition sich einem schon Gegebenen verdankt und eben nicht beliebig ist. Vor allem Abou El Fadl hat ganz natürlich aus dieser Quelle des schon Gegebenen geschöpft. «Muslimische» Ethik ist bei ihm nie nur die «vertikale Beziehung» zwischen Gott und Mensch, sondern immer auch die «horizontale Beziehung» der Menschen untereinander.<sup>61</sup> Er schreibt außerdem: «[I]n the age of Postmodernism, there is a clear tendency in secular societies to deal with God as if a personal pet whose sole job it is to love his companion unequivocally and unconditionally, but, ironically, human beings do not feel duty bound to reciprocate.»<sup>62</sup> Besteht *reciprocate* nun im Erwidern der Liebe Gott gegenüber, oder im Vergelten, indem man sich *anderen* gegenüber erkenntlich zeigt? Für ihn gehört beides zusammen.

Es bleibt festzuhalten: Bei allen drei Autoren muss die Rückbindung an das Gegebene immer wieder neu erfolgen. Tradition besteht in der immer wieder neuen Ausdeutung, Aneignung und Bewahrung dieses Gegebenen, das u. a. in der Schöpfung deutlich wird. Die Schöpfung erinnert den Menschen an die Möglichkeit, dem ihm gegebenen Auftrag zu entsprechen.

---

<sup>59</sup> Die Hoffnung auf wohl verwahrte Deposita, bzw. *das* Depositum, das wie eine Leihgabe als «anvertrautes Gut» unverseht in der Geschichte besteht, wird auch in der – katholischen – Rede vom *Depositum fidei* deutlich.

<sup>60</sup> Abou El Fadl (2011a).

<sup>61</sup> Abou El Fadl (2014), S. 35.

<sup>62</sup> Abou El Fadl (2014), S. 397.

### 2.3. Gott in der Weitergabe: christlich

Auch christliches Traditionsverständnis baut darauf, zuvor *Empfangenes* weiterzugeben – ein Empfangen, das mit der Schöpfung als «erste Gabe» ihren Anfang nimmt. Nun stellt sich jedoch gleich die Frage: Beginnt das christliche Gott-Mensch-Verhältnis damit, dass Gott den Menschen als Erstes mit seiner Schöpfung – unfreiwillig – in eine Schuldposition bringt? Schon Thomas von Aquin unterstreicht, dass die Schöpfung etwas ist, das frei und in keiner Weise «geschuldet» ist. Gott hat etwas geschaffen, was vorher nicht war – sowohl die Schöpfung als auch die *Bedingungen* für die Annahme dieser Schöpfung.<sup>63</sup> Weder ist die Annahme dieser Gabe eine Voraussetzung (*conditio*) für ihr Entstehen, noch ist die Annahme selbst von Gott geschaffen. Vielmehr ist die Schöpfung so beschaffen, dass sie die Geschöpfe zur Antwort *ermächtigt*.<sup>64</sup> Wenn man Gott selbst nun mit den Kategorien der Gabe betrachtet, dann wird deutlich, dass Gottes Gabe den Empfänger nicht unfreiwillig in eine Schuldposition bringen dürfte und ebenfalls die positive Annahme der Gabe beim Empfänger keine Voraussetzung für ihr Geben ist.<sup>65</sup> Denn sonst wäre die Gabe Gottes keine Gabe mehr, sondern Tausch oder Erpressung. Wie soll das aber gehen, wenn der Mensch doch alles Gott verdankt – auch wenn es aus freien Stücken und nichtintentional gegeben ist? Und lebt nicht jeder Mensch auch von der freien Zu-

---

<sup>63</sup> Thomas von Aquin nach Negel (2013), S. 123, Fußnote 30.

<sup>64</sup> Bayer (2009), S. 116.

<sup>65</sup> «Die ‚Ökonomie‘ Gottes, soll sie denn eine reine Gabe sein, [darf] nicht die leiseste Spur eines ökonomischen Tauschgeschäftes an sich haben», formuliert Wohlmuth (2005), S. 157. Das löst meines Erachtens das Problem nicht: Ein Tausch, bei dem einer – wenn auch intentionslos und ungeschuldet – alles gibt und der andere nichts geben kann als das Empfangen, bringt trotzdem den Empfänger (also den Menschen) in eine Schuldposition. In der Geschichte der christlichen Theologie wurde mit dieser Schuldposition, in der der Mensch – ungefragt – Gott alles schuldet, unterschiedlich umgegangen, wie die Überlegungen zu den Themen «Gnade» und «Rechtfertigung» zeigen. Greiner (2011) skizziert und aktualisiert die Positionen um den theologischen Konflikt zwischen Freiheit und Gnade; Bongardt (2011) deutet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein in Gnade eröffnetes Freiheitsgeschehen, in dem es dem Menschen in Freiheit obliegt, die Gabe bzw. das gegebene Zeichen zu deuten.

wendung anderer? Wer will schon von der Gnade anderer – auch wenn es Gott ist – leben und dankbar sein müssen?<sup>66</sup>

Für BÜCHNER, die vom «Wirken» Gottes in der Welt spricht, gibt Gott daher, indem er sich zurücknimmt und darin Raum gibt: Gott nimmt sich selbst zurück, indem er Raum gibt, in dem etwas sein kann, was nicht er (also Gott) ist. Nur so kann die Schöpfung Gott frei gegenüberstehen. Die Welt wird so zum «Beziehungsangebot Gottes an uns».<sup>67</sup> BÜCHNER, die verschiedene Stufen des Sich-Gebens unterscheidet<sup>68</sup>, kommt zu dem Schluss, dass «Sich-Geben» in unserer Lebenswirklichkeit wirklich vorkommt und unser konkretes Glück und Unglück in der Geschichte prägt: «Es ist also plausibel, dass Gott als Sich-Gebender vorkommt in der Welt, verborgen in unserer Sehnsucht und offenbarer, wo diese Sehnsucht erfüllt wird. [...] Es deutet alles darauf hin, dass Sich-Geben die Weise der Erscheinung des Wirkens Gottes ist [...]. [...] nur als sich-gebendes kann sein Wirken als anderes erfahren werden, als etwas, das [...], nur ergreifen kann.»<sup>69</sup>

Ebenso ist auch das bereits erwähnte Leitwort der Phänomenologie MARIONS zu verstehen: «Autant de réduction, autant de donation» (BÜCHNER übersetzt: «So viel Zurücknahme, so viel Gabe»). Dies ist für MARION auch in der Art, wie Gott sich zeigt bzw. wie Gott sich *nicht* zeigt, zu sehen: als Entäußerung (*kenosis*). MARION illustriert dies an der (Un-)Sicht-

---

<sup>66</sup> «Die Gnade löst die Sünde der Ablehnung geradezu aus», formuliert SALMANN (2004), S. 181. Das Dilemma, dass unser Dasein nicht ohne Gnade – in Form von Gabe – auskommt, können wir nicht lösen, sondern nur gelassen annehmen, so SALMANN (2004), S. 186, weiter: «Das aber wäre die erste Frucht christlicher Gnade: die eigene Geburt aus und in Gott staunend-dankbar als Lehen empfangen können, als Lebenschance und -charme, als Möglichkeit, die von tausend Vorgaben zehrt. [...] der Mensch kann sich in Dank [...], Nüchternheit (es ist nur ein vorläufiges Glück), Reue (angesichts der unvermeidbaren Verfehlungen) und Vergebung schöpferisch zu ihr [der Vergänglichkeit und Vergangenheit; KV] verhalten.»

<sup>67</sup> BÜCHNER (2009), S. 171.

<sup>68</sup> 1. Gegebenheit als phänomenale Struktur der Wirklichkeit: die alltägliche Erfahrung der Wirklichkeit; 2. intentionales Geben als zwischenmenschlich bedingte (aporetische) Konkretion des Gegebenen von Wirklichkeit: eine Zuwendung, die ich zeige oder empfangen; 3. Sich-(Hin)geben als unzweideutige, unbedingte Pro-Präsenz. Siehe BÜCHNER (2010), S. 57–63.

<sup>69</sup> BÜCHNER (2010), S. 85 f.

barkeit Gottes am Kreuz. Zu sehen ist einzig ein geschundener Leichnam, doch nur der Hauptmann sieht in diesem Leichnam Gottes Sohn (Mk 15,39; Mt 27,54). «Der Hauptmann sieht (*idōn*), was alle sehen – denselben finsternen Anblick –, und dennoch erkennt er dort das sichtbare Zeichen des unsichtbaren Gottes; er interpretiert diesen Leichnam als ein Zeichen Gottes, besser: als einen Leichnam, der Gott ist.»<sup>70</sup>

Durch die freie Antwort auf die Gabe wird die Gabe erst sichtbar; Gabe und Antwort auf die Gabe konstituieren einander, indem die Gabe Raum gibt, um die Antwort und damit auch die Gabe zu zeigen.<sup>71</sup> Paradoxerweise ist es dann auch möglich, in Gottes Nicht-Anwesenheit Raum für seine Gegenwart zu sehen; dies umso mehr, weil die Botschaft des christlichen Gottes auch die Erfahrung des Todes und der Gottverlassenheit (deutlich vor allem an Jesu letzten Worten am Kreuz: «Mein Gott, mein Gott – warum hast du mich verlassen?» aus Mk 15,34 und Mt 25,46) umschließt. Deswegen kann auch eine scheinbar «gottferne» Gegenwart oder das «Vermissen» seiner Gegenwart Gott umso mehr bezeugen.

Wir besitzen nicht, was wir weitergeben, und unserem eigenen Geben geht das Geben Gottes schon voraus. Wenn nun, wie oben dargelegt, Gott als Sich-Gebender in der Welt wirkt und darin seine Gabe besteht, dann muss die Weitergabe und das Empfangen dieser Gabe sich ebenfalls im Beziehungsgeschehen darstellen. Dann ist Gott im Geben und im Empfangen als Gabe in diesem raumgebenden Beziehungsgeschehen wirklich präsent.<sup>72</sup> Gott offenbart sich in «der Einheit von Geber, Gabe und Geschehen des Gebens, in der reinen Weggabe seiner selbst».<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Marion (1990), S. 120 f. Zur Kenose siehe auch Marion (1981), S. 179–182, und Wohlmuth (2005), S. 157: «Der Gott über alle Gaben ist uns nur in seiner Kenose zugänglich.»

<sup>71</sup> Erinnerung sei an Hans Urs von Balthasars Satz «Nur an der Antwort haben wir das Wort.» Balthasar (1960), S. 98 (siehe dazu Kapitel B. 4.1. «Schrift, Offenbarung – und die Rolle der Tradition»). Marion veranschaulicht dieses Diktum auch an dem Bild Caravaggios *Die Berufung des Zöllners*. Nur an der Reaktion des Zöllners Matthäus, der seine *Berufung* erblickt, ist der Ruf Jesu sichtbar. Siehe dazu Marion (2015), S. 467–470.

<sup>72</sup> Specker (2002), S. 337 f., fasst Marions Traditionsverständnis, das aus seinen Überlegungen zur Gabe folgt, ganz ähnlich und wie folgt zusammen: «Denn wenn aber das Wesen der göttlichen Gabe sich nur in der Weitergabe

Büchner hat den Gedanken von Gabe als Beziehungsgeschehen auch auf Tradition übertragen. Demnach bilden alle Gläubigen sowohl Empfänger und Geber der Gabe zugleich. Und auch Gott selbst ist «im Traditionsgeschehen wesentlich beteiligt zu denken [...] – nicht nur als Anfang der Kette, sondern innerhalb unserer Prozesse gegenwärtig als Geist, d. h. als Geber und Gabe zugleich. Er ist der, der das Gelingen unseres Weitergebens und Empfangens erst ermöglicht.»<sup>74</sup> Gott ist dann derjenige, der so unendlich viele Möglichkeiten gibt für raumschaffende Zurücknahme, in denen die Gabe sich zeigen kann, indem sie *anderes* zeigt. Deswegen impliziert das Mühen um ein gelingendes Traditionsgeschehen «Gottes Präsenz und sein Wirken durchscheinen zu lassen [...], in einer Haltung der Empfänglichkeit agieren», die Gott im Raumgeben sichtbar macht.<sup>75</sup> Angelehnt an das Missionsverständnis der Apostelgeschichte (Apg 10,45: «Sie konnten es nicht fassen, dass auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde.») wäre nicht nur das Weitergeben Aufgabe der Gläubigen, sondern in einem genauso großen Maße das Empfangen. Wenn für die Apostel den Geist Gottes zu verbreiten hieße, diesen zu entdecken und zu benennen, wo immer er bereits gegenwärtig ist, bedeutet diese Verbreitung des Glaubens weiterhin, in der empfangenden *Annahme* als vermeintlich Gebender etwas von Gottes Gabe sichtbar zu machen. In diesem Sinne wäre auch das empfangende Sichtbarmachen von Fremdprophetien zu sehen.

Aber so berührend dieser Gedanke einerseits ist, dass immer da, wo Menschen von Gott erzählen oder in ihrem Handeln (welches auch immer dies sein möge) sein Zeugnis weitergeben, ihm auch am nächsten sind, ist er ebenso eine Ernüchterung und Überforderung zugleich. Nicht nur, weil es so viele Beispiele gibt, in denen die Weitergabe eher der Vernichtung oder Verneinung der Gabe gleicht, sondern auch, weil jede geglückte Weitergabe immer – so ist zu hoffen – unendlich kleiner wäre als die Gabe selbst. Für Marion ist ein potenzieller Ausweg aus der

---

verwirklicht, so ist die empfangende und weitergebende Vermittlung gleichzeitig die unmittelbarste Nähe zu Gott.»

<sup>73</sup> Salmann (1992), S. 253.

<sup>74</sup> Büchner (2013), S. 191.

<sup>75</sup> Büchner (2013), S. 192 ff.

Überforderung des Weitergebens die Eucharistie.<sup>76</sup> Im Feiern der Eucharistie, so Marion, ist Gott in seiner Gabe präsent, er zeigt sich – und zwar als Ereignis, das alle andere Überlieferung, nämlich den Text, erschließt und die Gabe sichtbar macht.<sup>77</sup> Der evangelische Theologe Ingolf Dalferth hingegen sieht in der Gabe selbst einen Ausweg aus der Überforderung. Die Grenzen der Gabe, so Dalferth, sind «allein die Begrenztheiten ihrer Adressaten. Aber ihre Pointe ist auch gerade, diese Begrenztheiten aufzubrechen, also dafür zu sorgen, dass nicht deren *modus recipiendi* die Gabe definiert, sondern die Gabe sich ihren Empfangsmodus selbst schafft und die Empfänger durch die Gabe neu definiert werden: Sie sind, was sie durch die Gabe werden, und sie werden, was die Gabe aus ihnen macht.»<sup>78</sup> Wir scheitern nach Dalferth also deswegen nicht an der Weitergabe, weil wir durch die Gabe zugleich verwandelt werden.

Wenn ohne die Annahme der Gabe die Gabe gar nicht ist, und wenn ohne Weitergabe die Gabe zerfällt, weil sie ja in Weitergabe besteht, dann steht darüber hinaus jeder Einzelne in der Verantwortung sowohl für die Nachfolgenden als auch für die Gemeinschaft. Hier zeigt sich einmal mehr die Bedeutung der Gemeinschaft der Gläubigen – nicht nur als Empfänger, sondern in diesem Sinne auch als Mit-Schöpfer der Gabe, die füreinander als Empfänger einspringen und sichtbar machen können, was ein Einzelner vielleicht nicht kann (oder will). Und weil jede Annahme und Weitergabe subjektiv ist, «reflektiert [jeder] in sich das Ganze und ist nur wahr als/im Kontrast zu den anderen Zeugen. Und man wird jede andere Auslegung nur von ferne grüßen und zugleich als schmerzliche und befreiende Anfrage erleben können.»<sup>79</sup>

Wenn Empfangen und Weitergeben – kurz: Tradieren! – in menschlicher Freiheitsgeschichte geschieht, dann kann umgekehrt in dieser Freiheitsgeschichte auch Gott selbst offenbar werden: In der Vielfalt des Empfangens und Weitergebens.

---

<sup>76</sup> Marion (2005), S. 213: «In der – offenbar sakramentalen – Kommunion der Gläubigen zeigt *sich* also Gott den Augen der Welt.»

<sup>77</sup> Marion (2000), S. 49 f.

<sup>78</sup> Dalferth (2005), S. 100.

<sup>79</sup> Salmann (1999), S. 78.

## 2.4. Vorschlag: Traditionen als Gaben

In diesem Kapitel wird versucht, mithilfe des Gabediskurses das Traditionsgeschehen zu betrachten. Die Analogien und Inspirationen zwischen muslimischer und christlicher Theologie stoßen hier aber auch an ihre Grenzen: So kann das aufgezeigte christliche Verständnis von Gott als Sich-Gebender bzw. als einer, der Raum gibt und damit *anderes* sein lässt und zeigt, schwerlich auf das muslimische Gottesverständnis übertragen werden.<sup>80</sup> Ebenso wenig ist es in der islamischen Theologie zulässig, das, was für die Gott-Mensch-Beziehungen gilt, auf die Mensch-Mensch-Beziehungen zu übertragen. Sonst zöge man sich den Vorwurf von *tasbīh* (d. h. die «Verähnlichung» Gottes; Anthropomorphismus) und *tanzīh* (d. h. «Fernhaltung» Gottes von menschlichen Attributen; Transzendentalismus)<sup>81</sup> zu. Gott könnte vielleicht ganz *anders* geben, als Menschen dies untereinander tun. Das heißt, Gottes Gabe muss also im Islam ganz anders als im Christentum gedacht werden.

Dennoch hat die Untersuchung der Gabe noch einige Erkenntnisse über Tradition gebracht, die für muslimische und christliche Weitergabe gleichermaßen gelten. So zum Beispiel diese, dass die Weitergabe in ihrer reinsten Form – wie auch die Gabe – zweckfrei ist. Das bedeutet, dass eine Weitergabe der Tradition darin besteht, sich von der Tradition ergreifen zu lassen und aus dem Empfangen heraus weiterzugeben, und dies darüber hinaus nicht als Geben, sondern als Empfangen zu betrachten.<sup>82</sup> Darüber hinaus besteht religiöser Glaube ja nicht nur in der aktiven Aneignung oder Weitergabe, sondern beinhaltet auch ein Moment der Passivität, ein «Ergriffenwerden und Sich-Hingeben»<sup>83</sup>. Man kann also für beide Religionen die Hoffnung aussprechen, dass Gott selbst diesen Prozess der Weitergabe nicht nur allgemein, sondern auch bei jedem einzelnen Menschen begleitet – ein Gedanke, der auch darin aus-

<sup>80</sup> Der Ansatz von Khorchide (2012), mit dem man in eine solche Richtung denken könnte, erscheint mir singular.

<sup>81</sup> Ess (2012).

<sup>82</sup> Möglicherweise ist diese Weitergabe gerade in ihrer Reinheit am überzeugendsten – aber schwerlich praktikabel. Nur weil *ich* bete, in die Kirche gehe usw., treten meine Kinder deswegen noch lange nicht in mein Angebot der Weitergabe ein. Der Frage nach der Überzeugungskraft der beschriebenen Haltung wäre an anderer Stelle nachzugehen.

<sup>83</sup> Joas (2004), S. 43.

gedrückt ist, dass Gott in der interpersonalen Beziehung der Weitergabe präsent ist.

«Je umfangreicher die Traditionsgüter sind, desto mehr muss eine Auswahl getroffen werden und umso eher werden auch welche vergessen»<sup>84</sup>, schreibt Winter, und das trifft auch auf religiöse Traditionen zu. Dass verschüttete Traditionsgüter wieder hervorgeholt werden können (Abou El Fadl), ein Bruch eine geschehene Entfremdung korrigieren kann (Rahman) und Traditionen (wie rein, bleibt strittig) bewahrt werden können (Nasr), wurde ebenfalls erwähnt.

Hier endet aber auch die wechselseitige Inspiration. Denn vom Koran kann nicht gesprochen werden als von einer Kenose, einer «Selbstentäußerung» Gottes (wie Marion es von der Gabe Gottes tut). Gott gibt sein Wort und tut damit seinen Willen kund – aber dass er damit sich selbst gibt, ist damit noch lange nicht gesagt. Würden auch Rahman, Abou El Fadl und Nasr behaupten, dass im Weitergeben, im Ausdeuten, im Lebendigmachen des Glaubens Gottes Willen und damit auch Gott selbst «sichtbar» oder «spürbar» wird? Ist auch für sie, wer weitergibt und empfängt, Gott nah? Das sagen die drei Autoren nicht. Es ist nicht ihre Frage. Wenn Gott aber dem Menschen näher ist «als seine Halsschlagader» (vgl. Koran 50:16), dann kann dies für das Traditionsgeschehen auch oder sogar in besonderer Weise gelten. Wenn schon jede Anstrengung, jeder Versuch, nach Gottes Willen zu handeln und diesen zu suchen, als ein Eintreten in diese Tradition – und damit in eine Weitergabe – gesehen wird, wird hier auch Raum gegeben für die nichtreflektierten Momente des Empfangens und Weitergebens.

Die Betrachtung der Tradition als Gabe weitet den Blick für alles, was potenziell in dieses Gabe-Geschehen eintreten kann und macht deren Fülle deutlich: Jeder Verlust geht mit einem Gewinn einher, weil sich der Einzelne mit seiner je eigenen (Glaubens-)Geschichte in die Tradition stellt und diese formt und von ihr geformt wird. Wir können nicht anders als mangelhaft weitergeben und gleichzeitig kann aus dem Mangel eine neue Fülle werden.

Jede Aneignung ist notwendigerweise subjektiv, sonst ist sie nicht, und sie ist damit in Veränderung begriffen. Der Überlieferer muss also auch ertragen, dass der Empfänger sich das *traditum* neu und anders als er selbst aneignet und damit notwendigerweise weiter verändert.

---

<sup>84</sup> Winter (2017), S. 247.

Zwar gibt es einige Eckpfeiler<sup>85</sup> für das Weitergeben, aber darüber hinaus bedarf es Grenzen einer Veränderung und Kriterien der Weitergabe, damit die Gabe Gottes in der Weitergabe nicht negiert wird. Denn schließlich geht es nicht um eine unheilvolle Ausbreitung des Glaubens in den verschiedensten Kontexten, sondern darum, wie ein empfangenes Erbe und ein Schatz darin gehütet werden soll. Wie könnten diese Kriterien aussehen? Dieser Frage widmet sich das nächste Kapitel.

---

<sup>85</sup> Als muslimische «Eckpfeiler» wären konsensfähig: die fünf Säulen, der Koran, die Sunna. Als christliche könnten neben der Bibel noch ergänzend die ersten sieben (oder drei? oder vier?) Konzilien fungieren.

### 3. Kontextualisierungen

Immer wieder im Laufe ihrer Geschichte konnten Christentum und Islam ihr Potenzial in den unterschiedlichsten Kontexten entfalten. Diese Ausbreitung des Glaubens ging stets damit einher, dass sowohl Formen der Hingabe, der Frömmigkeit als auch solche der Praxis vielfältiger wurden.

Für das Christentum ist dieses Spannungsverhältnis offensichtlich: Wo immer das Evangelium in neue Worte gefasst wird, steht es unter dem Einfluss der Kultur<sup>1</sup>, zu der diese Worte gehören. Und jede Lebensweise, die die Wahrheit des Evangeliums ausdrücken will, ist eine kulturell bestimmte Lebensweise. Gleichzeitig stellt die Bibel, die ja selbst in verschiedenen bestimmten (und kulturell geprägten) Formen Ausdruck findet, gleichzeitig alle Kulturen und die darin enthaltenen Werte und Normen infrage – einschließlich derjenigen, in der sie sich zum ersten Mal präsentierte.<sup>2</sup> Denn wenn das Evangelium wirklich in eine Kultur eingeführt wird, dann müsse es auch Veränderungen, d. h. «Umkehr des Herzens, des Denkens und des Handelns», bewirken und damit Auswirkungen auf die zugrunde liegende Kultur haben – so sein eigener Anspruch.<sup>3</sup>

Auch der Koran kritisiert manche vorherrschende Praxis explizit und fordert eine Änderung beispielsweise im Umgang des Propheten mit Kriegsgefangenen<sup>4</sup> oder dem Verbot des Tötens von Kindern<sup>5</sup>. Und

---

<sup>1</sup> Ich orientiere mich hier am Verständnis von Kultur in dem Sinne, wie auch Tillich (1967), S. 34, den Begriff verwendet: «Der Inbegriff aller möglichen Sinnzusammenhänge nennen wir objektiv gesprochen *Welt*, subjektiv gesprochen *Kultur*.» Religion steht weiterhin nicht *neben* Kultur, sondern Kultur ist die notwendige Form der Religion (a. a. O., S. 42). Zu den unterschiedlichen Ansätzen innerhalb der Kirche, sich zu Kultur und Inkulturation zu verhalten, siehe Schreiter (1994) und (1989).

<sup>2</sup> Newbiggin (1986), S. 10.

<sup>3</sup> Schreiter (1992), S. 229. Überdies darf sich eine Kultur nicht aussuchen, welche Teile des Evangeliums sie hören will und welche nicht. Unterschiedliche Schwerpunktsetzungen sind jedoch möglich bzw. sogar erwünscht. Siehe Schreiter (1994), S. 17 f.

<sup>4</sup> Vers 8:67: «Einem Propheten steht es nicht an, Kriegsgefangene zu haben.»

auch wenn der Koran zunächst nicht übersetzt wird, ist doch die Art und Weise, wie er verstanden und «angewandt» wird, ebenso kulturell bedingt.<sup>6</sup>

Rahman, Abou El Fadl und Nasr haben dieses Spannungsverhältnis deutlich gespürt. Ihr Umgang mit dem Eigenen in neuen Kontexten und der Möglichkeit der Wertschätzung des Anderen soll nun mit Gedanken christlicher Autoren zur selben Problematik ins Gespräch gebracht werden – untergliedert in verschiedene Felder. Dabei interessiert zunächst, inwiefern die Wahrnehmung der umgebenden Wirklichkeit ein Ort der Bewährung oder der neuen Erkenntnis ist, in denen der Glaube angewendet und ausgedeutet wird (B. 3.1. «Anwendungen und Ausdeutungen»). Inwiefern Gläubige nicht selbst ein Gespür für diese Ausdeutungen haben und ob es dafür auch Voraussetzungen gibt, wird im Anschluss daran thematisiert (B. 3.2. «Das Gespür der Gläubigen»). Die Anerkennung der eigenen kontingenten Geschichte wird besonders deutlich, wenn man den Blick auf neue Kontexte richtet. So können diese «Veränderungen am Rand» potenziell wiederum Impulse ins Zentrum liefern (B. 3.3. «Neue Kontexte: Entfaltung und Re-Lektüre»). Impulse können jedoch auch entstehen, indem der Bruch mit der Umgebung den Anstoß bietet, nochmals neu auf das Eigene zu schauen (B. 3.4. «Ein Blick von außen?»). Damit die so aufgezeigte Fülle an Kontextualisierungen sich nicht in Beliebigkeit verliert, werden im letzten Kapitel Kriterien vorgeschlagen, an denen sich Veränderungen messen lassen könnten (B. 3.5. «Vorschlag: Kriterien für Neuerungen»).

---

<sup>5</sup> Vers 81:8–9 («wenn die Vergrabene wird angehört, / um welcher Schuld sie wurde umgebracht»), in dem auf den vorislamischen Brauch, Mädchen u. U. lebendig zu verscharren, angespielt wird. Diese Praxis verbietet die koranische Offenbarung explizit (in Vers 17:31: «Tötet eure Kinder nicht aus Furcht vor Armut! / Denn wir versorgen *sie* und *euch*. / Sie zu töten ist wahrlich eine schwere Sünde») und beendet sie damit.

<sup>6</sup> Mūsā Ġarallāh Bigiev (gest. 1949) hat gezeigt, dass in der Offenbarungszeit der Koran der Sunna (verstanden als allgemein übliche Praxis) gefolgt sei; der Koran habe diese entweder bestätigt oder verändert. Als Beispiel führt er das Pflichtgebet (*ṣalāt*) an, dessen rituelle Details (*arkān*) und die Gebetszeiten (*awqāt*). Auch das Fasten ist zuerst von der Sunna praktiziert und danach vom Koran bestätigt worden. Siehe Özsoy (2014), S. 39 f. Özsoy folgert daraus, dass die Exegese mehr als bislang ihr Augenmerk auf das *Schweigen* des Koran richten müsse, weil es oft auch eine Zustimmung zu dem Vorgefundenen beinhalte.

### 3.1. Anwendungen und Ausdeutungen

Alle drei Autoren haben teils sehr konkret dargelegt, was ihr Glauben für das praktische Leben bedeutet und wie dessen implizite Ethik auf gegenwärtige Fragestellungen anzuwenden ist. Fazlur Rahman war fest davon überzeugt, dass sein Glaube, so wie er ihn in der traditionellen Ausbildung in Indien bzw. Pakistan erlernt und als junger Mann erfahren hatte, ihm auch konkrete Hilfe und Bereicherung für sein Leben in England oder den USA bieten würde. Darüber hinaus glaubte er, dass der Islam eine moralische Bereicherung für seine neue Heimat, die USA, bereithielte. Dieser Glaubensoptimismus muss ihn auch durch eine Durststrecke von über zehn Jahren getragen haben, in denen er zunächst in England und später in Kanada die Spannung zwischen diesen beiden Welten intellektuell verarbeitete.<sup>7</sup> Seine Methode entspringt seinem Gottesbild, demzufolge Gott den Menschen zu allen Zeiten an allen Orten nahe sein und ihnen Rechtleitung geben will. «A God», so schreibt er, «that neither speaks to the intellect of man nor to his heart, nor yet can generate a system of values for man, is considerably worse than nothing and is better off dead.»<sup>8</sup> Aus diesem Wertesystem (*system of values for man*) müsse auch – als letztes Glied – Recht geschaffen werden, das dann die sozialen, politischen und ökonomischen Einrichtungen einer Gesellschaft regle. Aber gerade weil es hier um das tägliche Leben der Menschen gehe, sei dieses Recht auch immer wieder neu zu interpretieren. Geschehe das nicht, stagniere eine Gesellschaft – oder sie rebelliere und nehme den Weg des Säkularismus. Beides hielt Rahman für nicht erstrebenswert.<sup>9</sup> Seine Änderungsvorschläge für das Erbrecht, die Ḥadd-Strafen oder sein Votum für eine Geburtenregelung in Pakistan entspringen diesen Überlegungen. Fazlur Rahman erinnert daran, dass der Mensch geschaffen ist, um Gutes in der Welt zu tun. Er dürfe sich nicht selbst an die Stelle Gottes setzen und denken, dass er das «moralische Gesetz» zu seinem eigenen Vorteil machen oder aufheben könne und verweist dazu auf Vers 23:115: «Glaubt ihr wohl, dass

---

<sup>7</sup> Wie Religionen allgemein die Gesellschaft dazu herausfordern, ihre eigenen normativen Fundamente reflektiv und kollektiv zu rekonstruieren, und wie dies wiederum Rückwirkungen auf die Religionen hat, zeigt deskriptiv Casanova (2001), ab S. 1050.

<sup>8</sup> Rahman (1984), S. 156.

<sup>9</sup> Rahman (1984), S. 156.

wir euch nur zum Scherz erschaffen hätten? Und dass ihr nicht zu uns zurückgebracht werdet?»<sup>10</sup> Das Zinsverbot und das Almosengebot sind wichtige Instrumente, um den Umgang mit Reichtum, der im Koran durchaus anerkannt wird, zu regeln und Missbrauch einzuschränken. Wo man sich nicht um die Armen kümmert, verkommen selbst Gebete zur Heuchelei, verdeutlicht Rahman.<sup>11</sup>

Seyyed Hossein Nasr hat sehr deutlich immer wieder die ökologische Krise angesprochen, die er vorrangig als eine Folge einer «inneren Krise» der Menschheit sieht, als Konsequenz einer Weltanschauung, die dem Menschen uneingeschränkte Macht über die Natur zugesteht und diese außerdem nur als Ressource für vor allem ökonomischen Gewinn sieht.<sup>12</sup> Er ist überzeugt davon, dass eine ohnehin dynamische Scharia hierfür Lösungsmöglichkeiten bietet – nicht nur, weil der Koran und die Hadithe den respektvollen und ausgewogenen Umgang mit der Schöpfung gebieten, sondern weil die Scharia sich aufgrund ihrer traditionellen Quelle weiterentwickeln könne:

«A whole new branch of the *Sharī'ah* is now being developed on the basis of the traditional sources of the Divine Law to address the crucial problems posed by the environmental crisis in the Islamic world as elsewhere. From Nigeria to Malaysia, legal scholars applying themselves to these issues, and this branch of the *Sharī'ah* is one of the most challenging and dynamic aspects of it in the present day.»<sup>13</sup>

Ebenso sieht Nasr Handlungsbedarf im Bereich der Ökonomie – beispielsweise bei der Anhäufung von immensem Reichtum bei nur einigen wenigen, der Behandlung der Arbeiterschaft und deren ökonomischer Ausbeutung. Auch hier, da ist Nasr sicher, böte die Scharia Abhilfe, da sie eine Gesellschaft anvisiere, in der das Wirtschaftsleben organisch ist und sowohl Waren als auch Kapital sich in beständigem Fluss durch

<sup>10</sup> Rahman (1980a), S. 79.

<sup>11</sup> Rahman (1980a), S. 38 ff. Mit Hinweis auch auf Sure 107:1–7: «Sahst du wohl den, der das Gericht zur Lüge erklärt? / Da, das ist der, der mit dem Waisen hart verfährt / und der nicht zu spenden anspornt, was den Armen nährt. / Ja, wehe den Betern, / die ihr Gebet nicht ehren, / die nur gesehen zu werden begehren, / die Hilfeleistung aber verwehren!»

<sup>12</sup> Nasr (2004), S. 142.

<sup>13</sup> Nasr (2004), S. 144.

verschiedene Teile der Gesellschaft befänden.<sup>14</sup> Die viel größere Herausforderung bestehe darin, dass diese bestimmten Vorstellungen von einer gerechten islamischen Ökonomie in eine weltweite Wirtschaft eingebunden sind, die wiederum selbst auf ganz anderen Zielen und Annahmen beruht.<sup>15</sup> Was Nasr benennt, sind Beispiele dafür, wie gegenwärtige Probleme bisherige Antworten der Religionen herausfordern. Die Schwierigkeit besteht nun für ihn darin, Gottes Regeln auch in der veränderten – diesen Regeln widersprechenden – Gegenwart zur Geltung zu bringen.

Auch Abou El Fadl sieht deutlich, dass die Muslime, die «Träger der *šahāda*», die Aufgabe annehmen müssen, der Welt Güte oder Göttlichkeit hinzuzufügen, indem sie sie gerechter und schöner machen – und das prinzipiell auch können.<sup>16</sup>

Könnte der Blick auf diese Phänomene aber auch noch mehr «offenbaren»? Wenn Gott auch in dieser veränderten Gegenwart in der Welt wirkt, dann muss es ebenfalls möglich sein, diese Gegenwart mit all ihren Phänomenen und Schwierigkeiten bewusst als Ort theologischer Erkenntnis<sup>17</sup> wahrzunehmen und sie sogar prophetisch als Anruf Gottes zu verstehen. Dies meint die Rede von den «Zeichen der Zeit», die, Impulse aus der evangelischen Theologie und der französischsprachigen katholischen Theologie aufgreifend, im Anschluss an die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. während des II. Vatikanischen Konzils zentral wurde. So beschreibt die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (1965) diese Zeichen der Zeit als das Bemühen des Volkes Gottes, «in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind»<sup>18</sup>. Der Kirche, so heißt es weiter, obliege die «Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu

<sup>14</sup> Nasr (2004), S. 145 f., nennt gleich ein praktisches Beispiel: «According to a *hadith*, a worker should be paid wages due before the sweat on his or her brow has dried.»

<sup>15</sup> Nasr (2004), S. 146 f.

<sup>16</sup> Abou El Fadl (2015), S. 476.

<sup>17</sup> Von den Orten theologischer Erkenntnis (*loci theologici*) sprechen sowohl Philipp Melanchthon (gest. 1560) und Melchior Cano (gest. 1560), für Letzteren sind dies vor allem das Lehramt, das im Dienst der Offenbarung Gottes steht, diese auslegt und bewahrt, die Liturgie, die Kirchenväter und die Theologen.

<sup>18</sup> *Gaudium et Spes*, Nr. 11.

forschen»<sup>19</sup> und «die Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann»<sup>20</sup>. Gleichzeitig versucht die Konstitution (sehr grundsätzlich) einen normierenden Punkt zu markieren, an denen sich Veränderungen messen lassen müssten: Das *eine* Zeichen der Zeit ist Christus, aber dieses *eine* Zeichen darf die vielen anderen Ereignisse in der Geschichte (als *viele* Zeichen der Zeit) nicht relativieren, sondern diese deuten auf das *eine* Zeichen hin.<sup>21</sup>

Hier wird nahegelegt, die uns umgebende Gesellschaft so zu betrachten, dass sie Zeichen der Gegenwart Christi aufdecken kann. Wie kann das gehen? Die Zeichen der Zeit treten ja immer *in* einer Zeit auf, und wer sie benennt, muss sich bisweilen dagegen verwehren, nicht nur dem «Zeitgeist» verfallen zu sein. Die Zeichen der Zeit treten zwar lokal auf, aber sie machen etwas zum Thema, was Menschen auch an anderen Orten angeht – etwas, das «gelöst» werden müsse, weil es nicht von allein vergehe.<sup>22</sup> Die Kirche glaubt – aus sich selbst herausgehend – diese Zeichen der Zeit entdecken zu können und sich zu diesen verhalten zu müssen. Das ist nun freilich im Konkreten eine große Überforderung, zumal diese Gegenwart oftmals diametral entgegengesetzt ist.<sup>23</sup> Gemeint ist, dass die Botschaft des Evangeliums den Menschen in seiner je eigenen

---

<sup>19</sup> Gaudium et Spes, Nr. 4.

<sup>20</sup> Gaudium et Spes, Nr. 44. Es geht mit einem bemerkenswerten Selbsteingeständnis weiter: «Selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.»

<sup>21</sup> Gaudium et Spes, 10: «Die Kirche bekennt überdies, dass allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit.»

<sup>22</sup> Dies hebt vor allem Sander (2006), S. 140, hervor. An anderer Stelle nennt Sander Beispiele: «Lampedusa, ein Hospiz, die (Omega-Suites), die Folterkeller der Bürgerkriegszonen [...], die Tagelöhnermärkte in den Großstädten [...]». Sander (2016), S. 27.

<sup>23</sup> Ist doch im Henker nicht genauso die Gegenwart Gottes wie in dem zum Hängen Verurteilten? Auch das Leben Jesu kann nicht frei von Widersprüchen sein: Der Aufruf zur Nachfolge (Mk 1,16–18; Mt 8,19–22; Lk 9,57–62 u. a.) impliziert die unerhörte Aufforderung, die Familie im Stich zu lassen. Den Verrat des Judas anzunehmen, bedeutete auch, dessen Verzweigung zuzulassen (Mt 26,24f.; Mk 14,18f.; Lk 22,21f.; Joh 13,21 ff.).

Lebenswirklichkeit betreffen soll – und dies wiederum setzt voraus, diese Lebenswirklichkeit in vollem Umfang ernst zu nehmen.<sup>24</sup> Die seelsorgerliche Aufgabe der Kirche bestünde demnach auch darin, überhaupt erst eine *Sprache* für die Zeichen der Zeit zu entwickeln, damit diese Zeichen als solche gesehen werden, damit umgekehrt das Evangelium in genau diesen Zeichen Bedeutung erlangen kann. Damit geht auch die Forderung nach einem genauen Hinsehen als Voraussetzung für angemessenes Urteilen und Handeln einher. Gestritten werden kann dann über die Kriterien des Urteilens – nicht aber über das, was zu sehen ist.<sup>25</sup> Die Rede von den Zeichen der Zeit soll Gottes Gegenwart nicht zu moralisch-ethischen Handlungsaufforderungen verkleinern, sondern ganz im Gegenteil dazu ermutigen, in *mindestens* auch diesen Zeichen mit seiner Gegenwart zu rechnen.

Hier fallen nun Gemeinsamkeiten und Differenzen zu Rahman, Abou El Fadl und Nasr auf. Die Zeichen der Zeit eröffnen einen «Raum der Wahrnehmung und Interpretation der Wirklichkeit»<sup>26</sup> Diesen Raum gibt es bei den drei Autoren auch. Aber bei keinem der dreien ist die Rede davon, diese Wirklichkeit als einen Ort theologischer Erkenntnis zu sehen. Die Rede von den Zeichen der Zeit impliziert, dass in den Zeichen Gott selbst begegnet und sich in dieser Begegnung eine *neue* Erkenntnis über ihn einhergeht. Die Herausforderungen, die Abou El Fadl, Rahman und Nasr im Sinn haben, sind jedoch «nur» jene, an denen sich bereits Offenbartes neu zu *bewähren* hat. Dies wäre sonst schwerlich mit der Vorstellung einer abgeschlossenen Offenbarung zu vereinbaren. Das andauernde, größte «Zeichen» (*āyā*) dieser Offenbarung ist die Schöpfung, wie Rahman schreibt: «Who else but an infinitely powerful,

<sup>24</sup> Sander (2016), S. 26 f.

<sup>25</sup> Hilberath (2006), S. 606. Ein Beispiel für eine ganz konkrete Ausformulierung der «Zeichen der Zeit» und damit auch, wie biblische *rationes legis* ihre Anwendung finden sollen, ist das von Würzburger Synode der deutschen Bischöfe (1971–1975) verabschiedete Dokument *Unsere Hoffnung*. Siehe Hoffnung (1976).

<sup>26</sup> Schmid (2012), S. 296 ff., vergleicht *iğtihād* und «Zeichen der Zeit» und benennt jeweils vier Gemeinsamkeiten und grundlegende Differenzen. An letzteren ist folgende hervorzuheben: «Während es islamischerseits beim *Idschtihad* um eine Deutung mithilfe der vorausliegenden Offenbarung geht, werden die Zeichen der Zeit selbst als personales Geschehen der Begegnung mit Gott und damit als Aktualisierung der Offenbarung verstanden.» (A. a. O., S. 299.)

merciful and purposeful Being could have brought into existence something with dimensions so vast and an order and design so complex and minute?»<sup>27</sup> Er mahnt an, dass wir Gottes Zeichen und Wunder nicht etwa in einer *Unterbrechung* dieses andauernden Zeichens (der Schöpfung) suchen, sondern als dieses andauernde Wunder wahrnehmen sollten.

### 3.2. Das Gespür der Gläubigen

Wie sieht die Rolle aus, die Gott selbst in der Weitergabe des Glaubens spielt? Fazlur Rahman geht davon aus, dass der Koran und das Vorbild des Propheten eine verändernde Kraft haben. So ist auch zu erklären, warum die Gemeinde intuitiv den Geist des Koran, die *rationes legis*, erfasst hat und zur *living Sunnah* werden konnte. So enthalten die Hadithe, die nicht historisch wahr sind, dennoch die Weisheit dieser Muslime für ein gottgefälliges Leben; es sind sprachliche Reflexionen dieser *living Sunnah*.<sup>28</sup> Weiter ist für Rahman auch der Begriff *taqwā* zentral, der, wie eingangs ausgeführt, als «die innere Fackel», die von Gott entzündet wird, den menschlichen Charakter und Geist erleuchtet und so zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch, Gerech und Ungerecht unterscheiden hilft. Nicht eindeutig klar ist, ob Gott allein (also als innere Beschaffenheit ohne Offenbarung) oder Gott im bzw. durch den Koran diese Fackel entzündet (Rahman schlägt auch «conscience» als Übersetzung vor)<sup>29</sup> – wichtig aber ist, dass *taqwā* nicht auf rationalen Überlegungen und Erkenntnissen beruht, sondern auf einem Spürsinn, den die Gläubigen intuitiv haben. Vor allem aber beinhaltet *taqwā* den Respekt vor den Konsequenzen des eigenen Handelns – sowohl im

<sup>27</sup> Rahman (1980a), S. 68.

<sup>28</sup> Rahman (1965), S. 74: «Now, the Hadith is nothing but a reflection in a verbal mode of this living Sunnah. The Prophet's Sunnah is, therefore, in the Hadith just as it existed in the living Sunnah. But the living Sunnah contained not only the general Prophetic Model but also regionally standardized interpretations of that Model – thanks to the ceaseless activity of personal *Ijtihad* and *Ijma'*. That is why innumerable differences existed in the living Sunnah. But this is exactly true of Hadith also. This is because Hadith reflects the living Sunnah.»

<sup>29</sup> Rahman (1980a), S. 29: «This idea can be effectively conveyed by the term «conscience», if the object of conscience transcends it.»

Diesseits als auch im Jenseits. *Taqwā* bedeute, anzuerkennen, dass das Handeln des Menschen letztlich nicht vom Menschen selbst beurteilt (und gerichtet) werde.<sup>30</sup> Es ist eine Art moralischer Kompass, der durch den Koran, dessen Ziel es ist, «moralische Energie» zu vergrößern<sup>31</sup>, verfeinert bzw. vergrößert wird.

Rahman hat außerdem dargelegt, dass der erlebte Glaube nicht im Widerspruch stehen darf zu dessen intellektueller Durchdringung oder Verarbeitung. Er muss sich auf seine Erinnerung bzw. sein Gespür verlassen haben, als seine tiefsten Überzeugungen durch das Studium der Philosophie und der Orientalistik erschüttert wurden. Im Vertrauen auf dieses Gespür hat er in einer intellektuellen und wissenschaftlichen Anstrengung, die über zehn Jahre dauerte, beide wieder miteinander in Einklang gebracht.

Was bei Rahman die «innere Fackel» ist, fasst Abou El Fadl mit dem Begriff «glaubensbasierte Vorannahmen» und als «relationship with the principal», der als Teil des Glaubens (*īmān*) nicht als irrelevant abgetan werden kann.<sup>32</sup> So wichtig der Gedanke ist, dass Gott den Menschen auch im Verstehen nahe sein will, er dieses vielleicht sogar leitet und sich auf verschiedene Arten zeigen kann, die dann wiederum das Verstehen beeinflussen, so schwierig ist es gleichzeitig, diesen Glaubenssinn zu identifizieren. Diese Gefahr sieht Abou El Fadl sehr deutlich. Zwar sei es unbedingt von Bedeutung, wenn die Interpretengemeinschaft über die Bedeutung des Textes einen Konsens erreicht habe, aber dieser Konsens dürfe niemals entscheidend für irgendeine Frage sein. Vielmehr sei die Integrität und Unabhängigkeit des Textes und die absolute Autonomie Gottes zu respektieren. Deswegen könne keine interpretierende Gemeinschaft oder Person für immer die Möglichkeit ausschließen, den Text oder den göttlichen Willen neu in Angriff zu nehmen und zu prüfen.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Rahman (1980a), S. 29.

<sup>31</sup> Rahman (1980a), S. 27.

<sup>32</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 130.

<sup>33</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 132: «The fact that the interpretive community might have reached a point of consensus over the meaning of the text should be given considerable weight by a reasonable reader, but it can never be decisively determinative of any issue. [...] Respecting the integrity and independence of the text and respecting the absolute autonomy of the Divine means that no interpretive community or individual can forever foreclose the possibility of re-engaging and re-examining the text or the Divine Will.»

Das ist der Grund, warum Abou El Fadl die fünf Kriterien entwickelte: Offensichtlich kann weder Konsens noch ein intensiver Glaube davor schützen, Gottes Wort unmoralisch zu verstehen. Abou El Fadl spricht diesen Menschen nicht ihren Glauben ab; er kann über deren Beziehung zu Gott nicht urteilen. Auch die von Abou El Fadl vorgeschlagene «Gewissenspause» basiert auf dem Gedanken, dass es ein Gespür im Menschen gibt, dem unbedingt zu vertrauen ist. An einem unverfänglichen Beispiel («I might become convinced that God wants all people to take up dancing») zeigt Abou El Fadl auf, dass eine einzelne, für andere nicht nachvollziehbare Gotteserfahrung, die andere betrifft, unbedingt der Überprüfung bedarf.<sup>34</sup> Umgekehrt beschreibt Abou El Fadl auch, wie der Mensch «in einer komplexen Matrix an Beziehungen, die den Text begleiten», zu einem weiteren Verständnis von Gott kommt. Eine Person, so Abou El Fadl, entwickelt eine direkte Beziehung, vielleicht durch Gebet und Anrufung, und könnte ein Verständnis für den Schöpfer entwickeln, indem sie über die Schöpfung nachdenkt. Und indem sie über die Geschichte reflektiert, kann sie das Werk Gottes und des Satans beobachten. Diese verschiedenen Wege zur Erkenntnis Gottes, so Abou El Fadl, existieren unabhängig von den textlichen Indikatoren, aber sie arbeiten in Verbindung mit dem Text, um so zu Vorstellungen über das Wesen und die Normen Gottes zu kommen. Obwohl der Text eine Rolle bei der Bildung dieser Vorstellungen (und der daraus resultierenden Überzeugungen) spielt, könne nicht ausgeschlossen werden, dass die formulierte Überzeugung mit bestimmten Bestimmungen des Textes in Konflikt gerät: «A person can read a text that seems to go against everything that he or she believes about God and will feel a sense of incredulous disbelief, and might even exclaim, ‹This cannot be from God, the God that I know!›»<sup>35</sup>

Das Phänomen, das Rahman mit der «inneren Fackel» und der *living Sunnah* und Abou El Fadl mit der «Gewissenspause» zu fassen suchen, vertraut jeweils darauf, dass Gott den Prozess der Aneignung, Aktualisierung und Ausdeutung des Glaubens je individuell begleitet.

Die katholische Kirche hingegen traut dieser individuellen Rechtleitung als Widerspruch auch gegen ihre Lehre erst, wenn viele Menschen *inner-*

---

<sup>34</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 92.

<sup>35</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 93.

halb der Kirche diese bezeugen, und fasst sie unter dem Stichwort «Glaubenssinn» (*sensus fidei*) zusammen. Auch hier wird die Erfahrung der Gläubigen ernst genommen – jedoch nicht jegliche Erfahrung, sondern diejenige, die «durch Rechtfertigung, Taufe und dem Habitus des Glaubens resultiert»<sup>36</sup>. Dabei geht es auch hier nicht um das Ergebnis rationaler Abwägungen oder um eine Reaktion (Zustimmung oder Ablehnung) auf bestimmte Lehrmeinungen, sondern um einen «Instinkt im Sinn einer Freiheit, die habituell geworden ist und deshalb spontan erkennt, was der Glaube ist»<sup>37</sup>. Unter Berufung auf die Schrift<sup>38</sup> sagt das Konzept des *sensus fidei* aus, dass der Gläubige innerhalb der Gemeinschaft der Kirche<sup>39</sup> die Wahrheit des Glaubens erkennen kann. Der *sensus fidei* der Gläubigen kann zu einem *consensus fidelium* der gesamten Kirche werden, sodass auch die Kirche als ganze durch diesen *sensus* geleitet wird (Augustinus spricht vom «inneren Lehramt» Christi in

<sup>36</sup> Hünermann (2006), S. 465. Während Hünermann den Begriff «Instinkt» ablehnt, wird er (unter Berufung auf Johann Adam Möhler, John Henry Newman und Papst Franziskus) ständig verwendet in: Internationale Theologische Kommission (2014). Söding (2016) spricht vom «Spürsinn des Gottesvolkes».

<sup>37</sup> Söding (2016), S. 91.

<sup>38</sup> Durch die Gabe «des Geistes der Wahrheit» (Joh 15,26), durch «die Salbung, die ihr von Christus empfangen habt, [...] braucht [ihr] euch von niemand belehren lassen. Alles, was seine Salbung euch lehrt, ist wahr.» (1Joh 2,20.27). Ähnlich auch: «Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein» (Apg 2,17; vgl. Joel 3,1) oder aber: «Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt.» (Offb 2,7). Auch ein «geistgewirktes Verstehen der Glaubenden» (Kol 1,9), der «Sinn Christi» (1Kor 2,16) und die «Augen des Herzens» (Eph 1,18) legen den Glaubenssinn nahe. «Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. [...] Sie alle werden mich erkennen» (Jer 31,33–34) ist der einzige Beleg aus dem AT, den die Internationale Theologische Kommission zitiert. Die Exegetin Fischer (2016) zeigt auf, dass in diesem Vers jedoch nicht der *sensus fidei* gemeint ist, sondern dass der Vers dahin zielt, dass die Thora gehalten werden kann, wenn sie ins Herz als «Sitz des Willens» (nicht der Innerlichkeit) gelegt ist. Fischer zeigt stattdessen zahlreiche (andere) Beispiele aus dem AT auf, die den *sensus fidei* des gesamten Gottesvolkes betonen.

<sup>39</sup> Zur Frage, was bzw. wer mit «Kirche» gemeint ist, siehe auch Kapitel B. 4.1. «Schrift, Offenbarung – und die Rolle der Tradition». Auch Gruber sieht «Kirche» in dieser Fragestellung nicht auf Kirche im institutionellen Sinn begrenzt. Siehe Gruber (2016), S. 128, Fußnote 25.

Bischöfen und Laien).<sup>40</sup> Der Arianismusstreit im 4. Jahrhundert, der im nachfolgenden Konzil von Nicäa im Jahre 325 zur Definition der Gottheit Christi führte, wird oft als Beispiel angeführt dafür, wie der Glaubenssinn des Volkes die ganze Kirche geleitet habe.<sup>41</sup> Das Dokument *Sensus fidei im Leben der Kirche*, das jüngst die Internationale Theologische Kommission herausgebracht hat, nennt auch «das Engagement vieler Christen für die Religionsfreiheit», die ihren Ausdruck in der Erklärung *Dignitatis Humanae* (1965) fand, als durch den *sensus* gewirkt.<sup>42</sup> Auch die Dogmen des 19. Jahrhunderts (1854: unbefleckte Empfängnis Mariens; 1870: päpstliche Infallibilität und 1950: leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel) argumentieren mit diesem *sensus*, begreifen ihn aber als etwas, das vor allem im Lehramt bzw. in der *ecclesia docens* (der lehrenden Kirche) zur Geltung komme.<sup>43</sup> Für das Dogma der unbefleckten Empfängnis ließ Pius IX. sogar eigens eine Umfrage unter den Bischöfen

---

<sup>40</sup> Hünermann (2006) S, 466.

<sup>41</sup> Folgendes Beispiel hat vor allem Newman (1871) bekannt gemacht: Eine Mehrheit der Bischöfe sympathisierte mit dem Arianismus, während die Mehrheit der (Laien-)Gläubigen «rechtgläubig» geblieben sei. Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 26, und Hünermann (2006) erwähnen es auch. Dass die tatsächliche Konsensfindung auf den ersten Synoden (zum Beispiel zur Frage nach dem Termin für die Feier des Osterfestes, der Ketzertaufenstreit, der angemessene Umgang mit Apostaten u. v. a.) selten einfach und schon gar nicht eindeutig war, und der Glaubenssinn der Gläubigen nur schwer nachzuweisen ist, zeigt Grieser (2016).

<sup>42</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 73, III.

<sup>43</sup> Ob diese Berufung zu Recht erfolgt, sei hier nicht weiter diskutiert, wohl aber festgehalten, dass die Berufung auf den *sensus* freilich auch ausgenutzt werden konnte. Zur Entstehung des Infallibilitäts-Dogmas siehe vor allem Pottmeyer (1975), der aufzeigt, wie die Entwicklung dieser Lehre in einem Zeitraum von 70 Jahren vor der Entstehung des Dogmas von einer fast allgemeinen Ablehnung hin zu ihrer Dogmatisierung führte und dass es ihr Hauptziel war, ein wirksames Mittel zu haben, um die Einheit und Geschlossenheit der Kirche (wieder-)herzustellen.

erstellen<sup>44</sup> ebenso wie Pius XII. für das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel<sup>45</sup>.

Das II. Vatikanische Konzil maß dem *sensus fidei* besondere Bedeutung zu.<sup>46</sup> So heißt es in *Lumen Gentium* 12:

«Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien» (Verweis auf Augustinus) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.»<sup>47</sup>

Dass der Glaubenssinn nicht leicht zu erkennen ist und die schwierige Frage, wer ihn für sich in Anspruch nehmen darf (und wer auf ihn hören

---

<sup>44</sup> Von 603 Bischöfen bejahten 546, dass der Glaube der Unbefleckten Empfängnis zum überall geglaubten Glaubensgut gehöre. Siehe Werner (2016), S. 258.

<sup>45</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 26; 37. Ob tatsächlich alle Gläubigen und nicht nur der Klerus befragt wurde, ist nicht klar. Die verschiedenen Aussagen dazu stellt Werner (2016) zusammen.

<sup>46</sup> Der Begriff wird jedoch nur zweimal entfaltet. Knop (2016) zeigt seine Wichtigkeit anhand der Genese der jeweiligen Passagen und seine theologische Bedeutung darin.

<sup>47</sup> Siehe auch *Lumen Gentium* 35: «Christus, [...] erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg 2,17–18; Offb 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte.»

muss), nicht eindeutig ist,<sup>48</sup> verschweigt auch das Dokument der Internationalen Theologischen Kommission nicht.<sup>49</sup> Es betont, dass der Glaubenssinn einzelner Gläubiger (*sensus fidei fidelis*) nicht getrennt werden kann vom dem der Kirche selbst (*sensus fidei fidelium*)<sup>50</sup> und benennt Kriterien, «wie echte Erscheinungsformen des *Sensus fidei* zu erkennen sind». Diese bestehen zunächst in einer Reihe von Dispositionen: Die aktive Teilhabe am kirchlichen Leben (an der Liturgie, beständigem Gebet und aktivem Engagement; zusammengefasst in dem Ausdruck *sentire cum ecclesia*)<sup>51</sup>, das aufmerksame und rezeptive Hören des Wort Gottes<sup>52</sup>, die Offenheit gegenüber der Vernunft<sup>53</sup> und das Festhalten am Lehramt (als «die *Bereitschaft*, auf die Lehre der Hirten der Kirche zu hören»)<sup>54</sup>. Des Weiteren nennt es «Heiligkeit» – ausgedrückt in Demut, Freiheit und Freude<sup>55</sup> und das Bemühen um die Erbauung der Kirche<sup>56</sup>. Außerdem wird betont, dass der *sensus fidei* nicht mit der öffentlichen Meinung verwechselt werden dürfe, manchmal auch konträr zu dieser sei<sup>57</sup> und oftmals in der Volksfrömmigkeit («und von Menschen über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus»)<sup>58</sup> eine missionarische Kraft entfalten könne. Die Frage, ob die Lehre den *sensus fidei* hervorruft oder der *sensus fidei* zur rechten Lehre führt, ist damit zwar nicht beantwortet.

---

<sup>48</sup> Für die unterschiedlichen Positionen seien exemplarisch benannt: Scheffczyk (1987) betont die Führung des Lehramts; Beinert (1994) mehr die Stimme der Gläubigen (auf die das Lehramt zu hören verpflichtet sei).

<sup>49</sup> Internationale Theologische Kommission (2014).

<sup>50</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 66. Wohl aber dürfen Gläubigen dem der Lehre ermächtigten Hirten ihre Zustimmung verweigern, «wenn sie in dieser Lehre die Stimme Christi [...] nicht erkennen» (Nr. 63).

<sup>51</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 88–91.

<sup>52</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 92–94.

<sup>53</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 95–96.

<sup>54</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 97–98; Hervorhebung KV.

<sup>55</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 99–103.

<sup>56</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 104–105.

<sup>57</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 118: «In der Geschichte des Volkes Gottes war es oft nicht die Mehrheit, sondern eher eine Minderheit, die den Glauben treu gelebt und bezeugt hat. [...] Es ist daher besonders wichtig, die Stimmen der «Kleinen, die glauben» (vgl. Mk 9,42) auszumachen und auf sie zu hören.»

<sup>58</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 109.

Aber die Theologenkommission sensibilisiert in beachtenswerter Weise, dass Konflikte zwischen «Lehramt» und der «Mehrheit der Gläubigen» durchaus anzeigen könnten, «dass gewisse Entscheidungen ohne die angemessene Beachtung der Erfahrung und des *Sensus fidei* der Gläubigen von den Ermächtigten getroffen wurden»<sup>59</sup>. Es ermutigt dazu, demütig einander zuzuhören und die «Freiheit der Meinungsäußerung» (in Partikularkonzilien, Diözesansynoden, Pastoralräten) wahrzunehmen und so zum *sensus fidei* der ganzen Kirche auf ihrem Pilgerweg in der Geschichte beizutragen.

Allerdings führt die Frage nach dem *sensus fidei* auch wieder zurück zum Schriftverständnis. Denn das, was «in der Kirche vermittelt werden soll, ist eine echte Beziehung zu Gott, die er in seinem Bund mit den Menschen herstellen will. Diese Beziehung ist in Jesus Christus verwirklicht. Aber wir kennen Jesus Christus allein durch das Zeugnis der Apostel.»<sup>60</sup> Wenn also der Glaubenssinn durch dieses Zeugnis, nämlich auch durch die Schrift, genährt wird, dann muss die Exegese zu Jesus Christus hinführen.

Margareta Gruber<sup>61</sup> zeigt, wie auch ihre eigene Exegese durch diesen – biblisch gewonnenen – *sensus fidei* geschieht: Die «Pascha-Imagination» bildet die Grundlage für den die Schriftlektüre leitenden Glaubenssinn. Dieser, so Gruber, speist sich aus dem gesamten «Mosaik der Christusbilder», den die Leserinnen und Leser beispielsweise des Johannesevangeliums aus den vielfältigen Sprachbildern des Textes imaginieren. Erst der österliche Blick, also ein vom Osterereignis «in-spirierter» Blick, könne den Jesus mancher sperrigen Szene zeigen als den wirklich-gegenwärtigen, lebendigen Jesus. Hier zeigt sich noch ein Weiteres: Wie auch die *living Sunnah*, wie Rahman die überlieferte Praxis der jungen Gemeinde genannt hat, sieht das Neue Testament den *sensus fidei* als

<sup>59</sup> Internationale Theologische Kommission (2014), Nr. 123. Das Dokument ist jedoch weit davon entfernt, wie Abou El Fadl (2002b) die Strukturen von Autorität genauer zu benennen (und zu dekonstruieren).

<sup>60</sup> Congar (1965), S. 37.

<sup>61</sup> Gruber (2016) verdeutlicht dies anhand der in Joh 2,13–23 dargestellten Tempelreinigung, in der Jesus zornig den Vorhof des Tempels verwüstet («Macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle») und den Auftrag gibt, den Tempel niederzureißen und in drei Tagen wiederaufzubauen. Vgl. auch Mt 21,12 ff.; Mk 11,15 ff.; Lk 19,45 ff.; Joh 2,13–16.

einen «aktiven Faktor im Aufbau der Gemeinde»<sup>62</sup>, der uns wiederum im Neuen Testament bezeugt ist.

Gläubige, so lässt sich festhalten, haben unabhängig von ihrer Bildung oder Weihen einen Zugang zu Gott, der ernst zu nehmen ist. (Dabei ist die Kirche zögerlich, diesen Sinn auch außerhalb ihrer Gläubigen anzunehmen.) Der Glaubenssinn erschöpft sich nicht nur darin, Sätze für wahr zu halten oder sich mit bestimmten Praktiken oder Lehranweisungen zu identifizieren, sondern es ist «die Bereitschaft, sich selbst von Gottes Liebe und seiner unbedingten Entschiedenheit für jeden Menschen» bestimmen zu lassen und diese göttliche Liebe im eigenen Leben und Handeln auszudrücken.<sup>63</sup> Abou El Fadl beschreibt dies so: «I suspect that it all depends on the vision of morality and beauty that Islam has instilled in one's heart.»<sup>64</sup> Lohnend wäre es darüber hinaus noch, die Bedingungen zum Entstehen eines Konsenses (*iğmā'*) mit den oben genannten Kriterien für den *sensus fidei* zu vergleichen. Dazu äußern sich jedoch weder Abou El Fadl noch Rahman oder Nasr ausführlich. Wie jedoch das Vorverständnis für die normative Ausrichtung eines Handelns, das Gottes Gebote im eigenen Leben zur Geltung bringen soll, entsteht – und wie der Glaubenssinn gepflegt, evoziert<sup>65</sup> und kultiviert wird –, dazu gibt es innerhalb beider Religionen und zwischen ihnen unterschiedliche Vorstellungen. Die Vorstellung von einem – wie auch immer benannten – «Glaubenssinn» ist Konsequenz der sowohl

---

<sup>62</sup> Söding (2016).

<sup>63</sup> Schockenhoff (2016), S. 329.

<sup>64</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 249.

<sup>65</sup> Die Aufmerksamkeit für den geistlichen Sinn zu schärfen, ist das wichtigste Anliegen verschiedener geistlicher Autoren. Sie glauben, dass sie in dieser Aufmerksamkeit den Willen Gottes – oder zumindest eine Spur davon – erspüren können. So zielen die Exerzitien des Ignatius darauf ab, die Seele so indifferent gegenüber ihren eigenen Regungen werden zu lassen, dass der Wille Gottes sich in ihr zeigen kann («[...] ich muss mich indifferent finden [...]. Vielmehr soll ich mich wie in der Mitte einer Waage finden, um dem zu folgen, wovon ich *verspüre*, daß es mehr zur Ehre und zum Lobpreis Gottes [...] und zur Rettung meiner Seele ist.» (Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola; zitiert nach Knauer [1978]), S. 79; Hervorhebung KV). Auf «Aufmerksamkeit» zielt auch Simone Weil, nämlich «das Denken auszusetzen, den Geist verfügbar, leer und für den Gegenstand offen zu halten. [...] bereit, den Gegenstand, der in ihn eingehen wird, in seiner nackten Wahrheit aufzunehmen». Weil (1976), S. 55.

christlichen als auch muslimischen Vorstellung, dass Gott auch heute den Menschen bei ihren Entscheidungen nahe sein will.

### 3.3. Neue Kontexte: Entfaltung und Re-Lektüre

Religion<sup>66</sup> existiert nicht außerhalb von Kultur. Immer, wenn der Koran oder das Evangelium in neue Kontexte gebracht wurde, dann wiederum von Menschen, die selbst Teil einer Kultur zu einer bestimmten Zeit waren. Der Kontakt mit der neuen Umgebung evoziert Fragen danach, welche Dinge – als Teil der «Religion» – auch andernorts ihre Gültigkeit behalten und für welche – als Teil der «Kultur» – dies nicht gilt. Schon als das Christentum Palästina verließ und auf Bekehrte traf, die das jüdische Erbe nicht teilten, traten diese Fragen auf. Ähnliche Erfahrungen haben Muslime gemacht: Die Verbreitung des muslimischen Glaubens über nahezu den halben Erdkreis hat ebensolche Schwierigkeiten wie auch einen Reichtum an Ausfaltungen und Ausformungen hervorgerufen.<sup>67</sup> In verschiedenen Stadien und Kontexten der islamischen Geschichte, erinnert Abou El Fadl, wurden durch das einende muslimische Glaubensbekenntnis so unterschiedliche Traditionen und Kulturen wie die der Griechen, Perser, Römer, Inder, Chinesen, Berber, Äthiopier, Tadschiken, Usbeken, Malaien, Javaner und viele mehr integriert, die «wie bei allen menschlichen Bemühungen» nicht frei von Missbräuchen und Exzessen waren. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis war der Katalysator für den Aufbau einer dynamischen normativen Bewegung. In diesem Zusammenhang etablierten Muslime neue Paradigmen, die das menschliche Nachdenken über Toleranz, individuelle Verantwortlichkeit, Verfahrens- und Beweisgerechtigkeit, Geschlechterpolitik und wissenschaftliches Denken förderten. Was die Muslime damals der Welt anboten, so vereinfacht Abou El Fadl, sei vergleichsweise humaner, fairer, gerechter, zivilisierter und schöner gewesen als

---

<sup>66</sup> Für die meisten Menschen ist Religion nicht nur Weltanschauung, sondern vor allem Lebens*praxis*. Die Tatsache, dass viele Sprachen den Begriff «Religion» gar nicht kennen, zeigt zudem, wie sehr der Begriff «Religion» womöglich sogar nur eine europäische Kategorie ist. Siehe Schreiter (1992), S. 228; hier wird auch der Vorschlag gemacht, Religion als Lebens*weise* zu verstehen.

<sup>67</sup> Man denke z. B. an die immense Vielfalt an Moscheearchitektur, aber auch an die eingehend diskutierte Frage nach der Übersetzbarkeit des Koran.

das, was in den verschiedenen Kulturen der Welt vorgeherrscht habe, und das habe den Islam zu einer unbändigen moralischen Kraft gemacht.<sup>68</sup>

In den 1960er und 1970er Jahren wurden sich Theologen und Theologinnen – vor allem im Zusammenhang mit den theologischen Ausbildungen in der sogenannten Dritten Welt – zunehmend bewusst, wie sehr der Ausdruck des eigenen Glaubens auch kulturell bedingt ist und wie überdominant dessen europäische Lesart ist. Infolgedessen entstanden «Kontextuelle Theologien»<sup>69</sup>, die den eigenen kulturellen Kontext und die darin enthaltenen gesellschaftlichen Prozesse bewusst zum Ausgangs- und Referenzpunkt theologischen Denkens und Handelns nahmen. Der Vorwurf an die akademische Theologie lautete, dass sie nicht dazu in der Lage sei, die Themen zu behandeln, die in vielen Regionen der sogenannten Dritten Welt am meisten dominierten: Die Suche nach einer neuen Identität nach dem Ende des Kolonialismus, Armut und Unterdrückung und die Auseinandersetzung mit der Moderne. Das Außerachtlassen des Kontextes bzw. die Tatsache, dass die Problemstellungen des Kontextes völlig andere (Säkularisierung, Atheismus) waren, ließ regionale Theologien entstehen, die auf ihre Weise versuchten, in ihrem spezifischen Kontext der christlichen Botschaft (wieder) Bedeutung zu verleihen. In diesem Zusammenhang tauchten neuartige Fragen auf, auf die es in der Tradition bislang keine oder nur unzureichende Antworten gab, und es entwickelte sich eine Theologie, die gegenüber dem Kontext, ihrer Vorgehensweise und in Bezug auf Geschichte besondere Sensibilität an den Tag legte. Dabei stellt sich jedoch automatisch die Frage, wie stark bei der Entwicklung eines wirklich inkulturierten<sup>70</sup> Glaubens oder bei der Bildung einer den lokalen

---

<sup>68</sup> Abou El Fadl (2015), S. 474 f.

<sup>69</sup> Es handelt sich um einen sehr weit gefassten Sammelbegriff, der verschiedenste Ansätze, Methoden und Bemühungen zusammenfasst. Gemeinsam ist diesen zunächst die Kritik an «europäischer Theologie» und deren Selbstverständnis und die Forderung, den eigenen kulturellen Kontext zum Ausgangspunkt von Theologie zu machen. Collet (2006b). Siehe auch Hock (2011).

<sup>70</sup> Inkulturation beschreibt das wechselseitige Verhältnis von zunächst christlicher Botschaft und der Vielfalt von Kulturen. Dabei geht es darum, dass diese Botschaft in einem neuen Kontext derart zur Sprache kommt, dass es sich nicht nur in Elementen dieses neuen Kontextes ausdrückt, sondern zu einer transformierenden Kraft über diesen Kontext hinaus wird. Wichtige

Gegebenheiten angepassten Theologie einerseits die Eigendynamik des Glaubens, der in den Prozess eintritt, betont werden soll und wie viel Bedeutung andererseits der Dynamik der bereits vorhandenen Kultur beigemessen werden muss. Der oft ebenfalls verwendete Begriff *local theology* (regionale Theologie) zeigt dies noch einmal deutlicher auf: indem *local* nicht nur eine geografische Bedeutung hat, sondern auch eine ekklesiologische mitschwingt (wie im deutschen Begriff «Ortskirche» bzw. englisch «local church»). Wenn Gott sich erstens in keiner kulturellen oder auch ethnischen Ausdrucksweise erschöpft, und sich zweitens als einer zeigen kann, der den Menschen auf unterschiedliche Weise nah sein will, dann entsprechen diesem Umstand möglichst verschiedene Antworten auf seine Nähe und Ferne. Jede Inkulturation würde dann der älteren Kirche (bzw. auch der Umma?) eine Facette, ein Bild, eine Ausformung ihres Glaubens schenken, die so vorher noch nicht da war.<sup>71</sup>

Mit ihren Anliegen fordern die kontextuellen Theologien andere Theologien – vor allem diejenigen Europas – heraus und regen sie nachhaltig zur Reflexion darüber an, ob die kontingente Organisationsform der Kirche und deren theologische Artikulation nicht mit deren Grundnorm verwechselt werde.<sup>72</sup> Sie machen deutlich, dass die Gestalt, die das Christentum in Europa angenommen hat, weder die einzige und keinesfalls die bestmögliche Form sei, das Christentum zu leben.<sup>73</sup> Die Schwarzen in den USA und in Südafrika entdeckten Rassismus in theo-

---

theoretische Grundlage ist die Inkarnation bzw. das Leben Jesu *innerhalb* einer bestimmten Kultur, die grundsätzlich in allen Kulturen möglich gewesen sei. Siehe dazu auch Collet (2006a); Schreiter (2001) und (1994); Delgado (1997); Hock (2011); Crollius (1997).

<sup>71</sup> Man denke an die unterschiedlichsten Christusbilder, die das Christentum im Laufe seiner Geschichte bereichert haben – angefangen vom «guten Hirten» im 3. Jahrhundert, dem Gekreuzigten, so wie er im 5. Jahrhundert erstmalig dargestellt wird, über den «Weltenherrscher» bis hin zum geschundenen Christus, wie ihn die Gotik kennt.

<sup>72</sup> Fornet-Betancourt (2011), S. 13. Auch Robert Schreiter (\*1947) mahnt an, dass universale Theologien in Wahrheit oft universalisierende Theologien sind. Vgl. Schreiter (1997), S. 19. Ebenso: «Die Kultur des Evangelisierers ist oft so eng mit dem Glauben selbst identifiziert, dass die beiden untrennbar werden. Wenn das geschieht, wird die evangelisierte Kultur ersetzt oder zerstört.» Schreiter (1997), S. 86.

<sup>73</sup> Fornet-Betancourt (2011), S. 28.

logischen Mustern der christlichen Tradition und zeigten, wie die Kirche Sklaverei mit Rassenzugehörigkeit rechtfertigte. Frauen begannen verstärkt zu artikulieren, wie wenig ihre Erfahrungen in der theologischen Reflexion und Geschichte vorkamen bzw. dass sie ganz ignoriert wurden.<sup>74</sup> So machten all diese neu entstandenen Theologien auf verschiedene Phänomene aufmerksam: Zum Beispiel, dass manche Antworten aus der Tradition schon immer falsch waren oder diese nicht auf einen veränderten Kontext zu übertragen sind. Viele betonten auch die kontingenten Ursprünge der religiösen Tradition. Das, was als «große christliche Tradition» gilt, scheint aus dieser Perspektive eigentlich «nur» eine Folge von regionalen Theologien.<sup>75</sup> Gleichzeitig wird somit aber auch die Fülle deutlich, die jeder einzelne Gläubige kaum erfassen, wohl aber glauben kann.<sup>76</sup> Aus der Beschaffenheit des Glaubens selbst versteht sich, dass seine Erscheinungsformen unendlich vielfältig sind, da sie die ganze Bandbreite christlicher Praxis (Liturgie, Kunst, Gebet usw.) umfassen und einander zwar nicht widersprechen, aber wohl kaum zu harmonisieren sind. Aussagen der Orthodoxie können nur den Glauben abgrenzen, nicht aber «alle möglichen Kombinationen innerhalb dieser Grenzen [...] beschreiben»<sup>77</sup>.

Der evangelische Theologe Eberhard Jüngel (\*1934) weist darauf hin, dass «Wahrheit von Hause aus nicht die Figur eines Satzes hat».<sup>78</sup> Denn bleiben Sätze ohnehin hinter der Wirklichkeit zurück, können sie grundsätzlich missdeutet werden und sind nur bedingt zu übersetzen, sind ideologiefähig und können in einer neuen geschichtlichen Situation ihren Sinn völlig verändern; deswegen sind sie keinesfalls so klar, wie sie scheinen.<sup>79</sup> Zur Wahrheit eines Satzes, so Jüngel, gehört also «die *geschichtliche Situation*» der von dieser Wahrheit angesprochenen und betroffenen und deshalb diese Wahrheit in solchen Sätzen aussprechenden Menschen. Demnach muss die Sprachlichkeit der Wahrheit immer

---

<sup>74</sup> Schüssler Fiorenza (1988).

<sup>75</sup> Schreiter (1992), S. 8. Fornet-Betancourt (2011), S. 48, warnt davor, diesen Ursprung zu sakralisieren.

<sup>76</sup> Fornet-Betancourt (2011), S. 98 f.: «Wenn man gläubig ist, glaubt man immer mehr als das, was man aufgrund der eigenen religiösen Identität und durch sie erkennt.»

<sup>77</sup> Schreiter (1992), S. 180.

<sup>78</sup> Jüngel (1972a), S. 198.

<sup>79</sup> Jüngel (1972a), S. 198.

wieder neu sprachlich verifiziert werden; Sätze müssen falsch sein *können*, um ihre Wahrheit unter Beweis zu stellen.<sup>80</sup>

Diesen Punkt macht auch Abou El Fadl stark: Weil Gott ewig schöpferisch und schaffend ist («the reality of an ever creative and – creating God, a constant flow of what we call *mauḡudāt* [existence] and *muḡluqāt* [creation]»), es also eine ständige Bewegung gibt, die das menschliche Bewusstsein herausfordert und auch erweitert, werden Gleichsetzungen, die in zu der einen Zeit zu Weisheit geführt haben, für ein anderes Zeitalter möglicherweise «radikal unzulänglich».<sup>81</sup> Deswegen sei es dringend notwendig, Erkenntnisse und Bewusstsein immer wieder zu erweitern: «Theologically speaking, Godliness means an ever-present creator and an ever-present inventor – one who invents and creates in partnership with human beings. As human beings enter into this partnership with the Divine, whether knowingly or not and whether acknowledging the Creator or not, they are challenged by the magnanimity and graciousness of this partnership. They are challenged in the words of the Qur’an by the ethics of Godliness (*rabaniyya* or becoming *‘ibādan rabaniyyūn*).»<sup>82</sup> Man dürfe nicht die Realität und Notwendigkeit einer sich ständig verändernden und rekonstruierten Wissensforschung ignorieren. Deswegen bedeutet Hingabe an Gott für Abou El Fadl, «sich den grenzenlosen freigesetzten Möglichkeiten» hinzugeben.<sup>83</sup> Gott werde nicht durch eine Reihe von Befehlen oder durch einen bestimmten Satz von erkennbaren Absichten oder Bestimmungen repräsentiert, betont er. Weil Gottes Göttlichkeit in der Welt so unterschiedlich deutlich werden kann, sind die Menschen geradezu verpflichtet, sich diesen vielfältigen Möglichkeiten zu unterwerfen. Abou El Fadl zeigt dies am Beispiel von Schönheit auf: «Submitting oneself to beauty necessarily means submitting to the various possibilities of beauty – not submitting to a single and definite expression of beauty.»<sup>84</sup> Auch Abou El Fadls viertes Kriterium, die Sinnhaftigkeit einer Botschaft vor allem in Hinblick auf die Empfänger und deren Struktur (und Kultur) gründlich zu prüfen, kann als ein Plädoyer für eine lebendige und mutige Inkulturation

<sup>80</sup> Jünger (1972a), S. 204 f.

<sup>81</sup> Abou El Fadl (2015), S. 482.

<sup>82</sup> Abou El Fadl (2015), S. 482.

<sup>83</sup> Abou El Fadl (2015), S. 479.

<sup>84</sup> Abou El Fadl (2015), S. 479.

gelesen werden. Dabei geht es nie darum, schon Bestehendes einfach nur zu bestätigen oder zu legitimieren.<sup>85</sup> Wenn wir erkennen, dass jedes Zeitalter das Zeitalter Gottes ist, dann müsse jedes studiert und aufgenommen werden – aber niemals reproduziert, so Abou El Fadl.<sup>86</sup> Und weiter: «[Y]ou do not know all the numerous ways in which the *āyāt* manifest themselves. [...] your view and your knowledge are limited. But the *āyāh* are infinites and limitless, and as limitless as the Creator [...] so are His *ṣarāʿī*»<sup>87</sup>

Aus der Fülle der Inkulturationen folgt weiter, dass die Begegnung mit dem Anderen nicht diesem etwa sein Anderssein «erlauben», es gar kontrollieren oder werten darf. Denn jeder Versuch, Inkulturation zu regulieren, setze eine metakulturelle Sicht voraus, die es aber kaum geben kann. Besser wäre es, wenn aus der Liebe für das Anderssein des Anderen eine Re-Lektüre der eigenen Tradition erwachsen würde.<sup>88</sup> Hier wird auch deutlich, dass bei allen Fragen von Inkulturation, Synkretismus und anderen Veränderungen Macht ein entscheidender Faktor für die Frage ist, «welche» Auslegung als legitime Inkulturation angesehen wird und gegen welche hingegen der Vorwurf des Synkretismus erhoben wird.<sup>89</sup>

Eine der bekanntesten Theologien, die als eine kontextuelle Theologie ihren Anfang nahm, ist die (zunächst christliche) Theologie der Befreiung, entstanden Ende der 1960er Jahre vor allem in Lateinamerika, die später auch von muslimischen Theologen<sup>90</sup> aufgegriffen wurde. Sie sieht sich selbst als kulturellen Ausdruck eines lebendigen Prozesses, indem sie vor allem darüber nachdachte, wie Gott sich insbesondere den Unterdrückten offenbart und wie Armut als ein Ort der Gottesbegegnung gedacht werden kann.<sup>91</sup> Für die Befreiungstheologen war und ist es auch selbstverständlich, dass es sich hier nicht nur um eine theologisch-

<sup>85</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 55.

<sup>86</sup> Abou El Fadl (2005), S. 6: «Can't we see that every age is God's age and that every age is to be honored, studied, absorbed, but never reproduced?»

<sup>87</sup> Abou El Fadl (2012), S. 223.

<sup>88</sup> Fornet-Betancourt (2011), S. 36 ff. und 42. Darüber hinaus brächte dieser «innere Dialog» auch Alternativen der Vergangenheit, also Wege, die man hätte gehen können, ans Licht.

<sup>89</sup> Schreier (1997), S. 111.

<sup>90</sup> Als bekanntestes Beispiel sei genannt: Esack (1996).

<sup>91</sup> Boff (1986), S. 24 und 32. Grundlegend zur Befreiungstheologie siehe vor allem Gutiérrez (1979).

theoretische Frage handelt und der Glaube nicht nur eine konservierende Funktion hat, sondern ganz konkret auch am Aufbau einer neuen Gesellschaft mitwirken müsse. Glaube, so das Anliegen der Befreiungstheologie, schließe die soziale Befreiung ein *und überbiete sie*.<sup>92</sup> Damit hat die Befreiungstheologie den Fokus insbesondere auf die konkrete Praxis gelegt und dabei auch die befreiende Bedeutung des Glaubens herausgearbeitet. Theologie wurde öffentliches Faktum und somit auch zum Signal für die Kirche auf der ganzen Welt. Vor allem lenkten die Befreiungstheologen das Augenmerk auf Aspekte, die dem Mainstream der europäischen Kirche fehlten oder von ihm vergessen oder ignoriert worden waren: die irdische Bedeutung von Befreiung.<sup>93</sup> Heftige innerkirchliche Kritik führte jedoch zur Schließung theologischer Ausbildungsstätten, zu Lehrentzügen und letzten Endes auch zu einem Niedergang der Befreiungstheologie und vor allem der Basisgemeinden, in denen diese gelebt wurde. Zwar hatte die Befreiungstheologie z. B. Einfluss auf die Weiterentwicklung der kirchlichen Soziallehre. So ist die Rede von der «Option für die Armen» und den «Strukturen der Sünde» in diese eingegangen. Dennoch schließt sich hier die Frage an, was geschieht, wenn lokale Theologien und deren Implikationen nicht oder nur unzureichend gehört werden.<sup>94</sup> Kann es eine Sünde sein, diese nicht zuzulassen oder zu ignorieren?

Veränderungen können also von außen oder am Rand geschehen und wichtige Impulse liefern ins Zentrum. Das Anerkennen dieser Einsicht geht mit der Anerkennung der eigenen kontingenten Geschichte einher.

---

<sup>92</sup> Boff (1986), S. 19 und 22.

<sup>93</sup> Über die Theologie der Befreiung – die selbstverständlich durchaus heterogen ist – wurde sehr viel gestritten. Vor allem hat man ihr die Rezeption marxistischer Theoreme vorgeworfen. Unstrittig hat sie es geschafft, dem nordamerikanischen und europäischen Teil der Kirche die Bedeutung der Armen und Unterdrückten als eine theologische und geistliche Bedeutung zurückzugeben. Darüber hinaus hat das Christentum in Nordamerika und Europa durch den Einsatz und die befreiende Spiritualität der Christinnen und Christen in Lateinamerika, den nicht wenige mit ihrem Leben bezahlten, an Glaubwürdigkeit gewonnen (und in gleichem Maße wohl auch verloren) und es wurden ihm neue Vorbilder geschenkt.

<sup>94</sup> In Brasilien beispielsweise sind neopentekostale Bewegungen in stetigem starkem Wachstum begriffen, während die katholische Kirche einen dramatischen Mitgliederschwund verzeichnet.

Auch Rahman hat zentrale Aspekte seines Denkens aus dem weniger beachteten Rand der islamischen Tradition gewonnen. Avicenna, über den er promovierte, hat entscheidende Impulse für Rahmans Offenbarungsverständnis gegeben – ebenso Ahmad Sirhindi.<sup>95</sup> Und nicht zuletzt hat das Zitat des wenig bekannten Emilio Betti in *Truth and Method*, das Hans-Georg Gadamer nur verwendet hatte, um seine eigene Position zu verdeutlichen, ihm den Schlüssel für sein hermeneutisches Grundkonzept gegeben.<sup>96</sup>

Wenn Nasr hingegen in anderen Kulturen und Religionen «Heiliges» und «Traditionales» sehen kann, also etwas, das «an seinen transzendenten Ursprung gebunden bleibt und auch zu ihm zurückführen kann», dann entdeckt er dort nicht Fremdes, sondern das, was auch bereits innerhalb seiner Religion und Kultur heilig ist. Er sieht es nicht als etwas, was dem Eigenen (aus welchen Gründen auch immer) fehlt, sondern als etwas, was im Eigenen längst vorhanden ist. Hier gibt es nichts Neues von und über Gott kennenzulernen.

### 3.4. Ein Blick von außen?

Wie wäre es, wenn wir die uns umgebende moderne Gesellschaft «von außen» betrachteten – wie eine fremde Kultur, in der es eine uns bislang fehlende (oder wieder vergessene) Inkulturation Christi zu entdecken gäbe? Charles Taylor schlägt genau dies vor und nennt es «the Ricci-readings of modernity».<sup>97</sup> Die Schwierigkeit besteht dabei allerdings darin, dass wir selbst ein Teil dieser modernen Kultur sind, in deren

---

<sup>95</sup> «In rethinking Islam Fazlur Rahman has argued that people outside the tradition can also play a meaningful role. [...] Diversity and differences must not be seen as a curse. At the same time «outsiders» ought to show genuine sensitivity and must prove unfounded, in a word as well as in deed, the paranoia and fears that Muslim communities have being undermined by outside forces.» Moosa in der Einleitung zu Rahman (2003), S. 28.

<sup>96</sup> Siehe Kapitel A. 2.3.2.1. «Fazlur Rahmans hermeneutische Grundlagen».

<sup>97</sup> Der Italiener Matteo Ricci (\*1552) war als jesuitischer Missionar in China und von der chinesischen Kultur und Religion tief beeindruckt («like preaching wisdom to the wise»). «Ricci-Readings» meint also, so zu tun, als könne man wie Ricci die Moderne von außen betrachten und so anerkennen, was es alles «Weises» schon in ihr gibt. Siehe Taylor (1999).

Gewand zumeist auch das Christentum eingekleidet ist, und deswegen einen distanzierten Blick gar nicht haben können.<sup>98</sup> Dieser imaginierte Blick von außen brächte es dann mit sich, demütiger auf das «Eigene» zu schauen und weniger unvoreingenommen zu sehen, was mir im «Anderen» begegnet; er würde auch die Konstruktion einer Alterität überwinden. Der Blick von außerhalb, so geht Taylors These weiter, erlaubt uns, anzuerkennen, dass in der modernen Kultur der *Bruch* mit den Strukturen und Überzeugungen des abendländischen Christentums gar eine notwendige *Bedingung* seiner weiteren Entwicklung war: «The notion is that modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they ever were taken or could have been taken in Christendom. In relation to the earlier forms of Christian culture, we have to face the humbling realization that the breakout was a necessary condition of the development.»<sup>99</sup> (Als Beispiele nennt Taylor die bedingungslose Anerkennung universell gültiger Menschenrechte.)<sup>100</sup> Aber weder sei die moderne Rechtskultur perfekt, so wie sie sei, noch habe es in einem vergangenen stärker christlich geprägten Zeitalter jemals eine vollkommene christliche Gesellschaft gegeben; es handelt sich hierbei immer um

---

<sup>98</sup> Leslie Newbiggin drückt dieses Problem mit einem chinesischen Sprichwort aus: «Brauchst du eine Beschreibung des Wassers, frage niemals einen Fisch.» Newbiggin (1986), S. 24.

<sup>99</sup> Taylor (1999), S. 16. Weiter heißt es noch expliziter: «Somewhere along the road, this culture ceases to be simply Christian-inspired – although people of deep Christian faith continue to be important in today’s movements. Moreover, it needed this breach with the culture of Christendom [...] for the impulse of solidarity to transcend the frontier of Christendom itself.» (A. a. O., S. 26.)

<sup>100</sup> Dass diese sich freilich nicht allein aus dem Gedankengut des Christentums oder der antireligiösen Aufklärung speisen und insofern auch nicht «westlich» sind, zeigt Joas (2011). Sie entspringen, so Joas, besonderen historischen Situationen, in denen *auch* Religion eine Rolle gespielt hat. In Joas (2015) führt er weiter aus, dass Menschenrechte das Ergebnis einer Wertschätzung des Individuums sind, die sich in mehreren Kulturräumen unabhängig voneinander herausgebildet haben. Dies zeigt Joas u. a. daran auf, dass die Europäer die Folter als legitimen Bestandteil der Strafjustiz im 18. Jahrhundert zwar in Europa abgeschafft haben, nicht aber in ihren Kolonien.

Amalgamierungen.<sup>101</sup> Die moderne Kultur habe es auch mit sich gebracht, dass dieser Glaube frei – gegen andere Optionen, wie zum Beispiel den Unglauben – gewählt werden müsse und damit in unserem heutigen Verständnis noch mehr seinem Inhalt entspreche.<sup>102</sup>

Es ist nun die Aufgabe der Gläubigen, zu fragen, was in einer modernen Kultur den Inhalten ihres Glaubens entspricht – und was diesen zuwiderläuft. Für Taylor stehen beispielsweise Gläubige in der Polyfonie der pluralen Gesellschaft dafür ein, dass ein erfülltes Leben nicht nur den Nutzen für die Menschheit als Ziel habe (wie dies in einem exklusiven Humanismus der Fall sei), sondern es weise – kraft seiner «transzendentalen Aussicht» – über das Leben hinaus. Taylor sieht in dieser transzendentalen Aussicht und im christlichen Menschenbild, das den Menschen zugleich als Sünder und Abbild Gottes betrachtet, eine Garantie dafür, dass Solidarität und Mitleid unbedingt *allen* Menschen zukommt.<sup>103</sup> Ein anderer Grund dafür, die transzendente Perspektive unbedingt einzubringen, liege darin, dass sie Leiden und Tod anders deuten könne als nur etwas, was es zu überwinden gelte, und dass sie Potenziale für besonderen Mut, über sich selbst hinauszugehen, berge.<sup>104</sup> (Dieses Argument ließe sich jedoch auch ins Gegenteil verkehren.)

Taylor selbst ist also überaus kritisch verschiedenen Tendenzen der Moderne gegenüber. Genau wie Nasr hält auch er die seit René Descartes favorisierte Vorstellung, dass der Mensch allein der Vernunft verpflichtet sei, für einen Grund für die Individualisierungstendenzen der Gegenwart.<sup>105</sup> Und genau wie Nasr sieht auch Taylor die Anfänge dafür

---

<sup>101</sup> Taylor (1999), S. 16, formuliert dies so: «[I]n modern secularist culture there are mingled together both authentic developments of the gospel, of an incarnational mode of life, and also closing off to God that negates the gospel.»

<sup>102</sup> Später schreibt Taylor von «Glaube als Option». Siehe Taylor (2007).

<sup>103</sup> Taylor (1999), S. 35. Taylor meint, dass diese Solidarität auch dann noch gilt, wenn zum Beispiel mediales Interesse schwindet oder die Empfänger den Erwartungen des Gebers nicht gerecht werden.

<sup>104</sup> Taylor (1999), S. 28: «Modern life-affirming humanism breeds pusillanimity.»

<sup>105</sup> Taylor (1996), S. 202: «Der Begriff vom freien, desengagierten Subjekt entspricht einer Auffassung, wonach die Gesellschaft von freien Individuen gebildet wird und durch den Konsens zustande kommt, woraus sich folgerecht die Vorstellung ergibt, die Gesellschaft bestehe aus Trägern individueller Rechte.»

bei Augustinus, der das Licht Gottes als «inneres Licht», das in der Seele leuchtet, beschreibt. Dieser Weg «vom Äußeren zum Inneren als Weg der Selbsterkenntnis» und damit die Gottesgewissheit im eigenen Inneren zu suchen, ist für Taylor der Beginn des neuzeitlichen Irrtums, der das Ich zum Maß aller Dinge werden lässt. Ab Descartes wurden dann, so Taylor weiter, die Quellen der Moral nur noch in unserem Innern vermutet<sup>106</sup> – eine Fehlentwicklung, aus der es nur aus der Retrospektive etwas zu lernen gebe.

Für Rahman hatte der Einfluss des «Westens» in den muslimischen Gesellschaften viele negative Implikationen (sowohl auf politischer als auch psychologischer Ebene). Auch ihre Fähigkeit, ihr eigenes Erbe mit rationaler Distanz zu betrachten und darauf eine islamische Zukunft zu bauen, wurde durch diese Entwicklung erheblich beeinträchtigt. Ebenso betrachtet Rahman säkulare islamische Gelehrsamkeit (*secular scholarship*) skeptisch, insofern diese anderen Religionen gleichgültig oder diskreditierend gegenüber stehen könne, ohne sich dabei ihrer eigenen Vorannahmen bewusst zu sein oder sich gar selbst als Maßstab zu setzen.<sup>107</sup>

Der 34 Jahre später geborene Abou El Fadl sieht hingegen keine Trennung mehr zwischen «westlicher säkularisierter» Welt und ihrem vermeintlichen Gegenüber. Für ihn sind Muslime längst verwoben mit dieser Moderne – sowohl auf erkenntnistheoretischer als auch normativer Ebene. Sich den Fragen der Moderne zu stellen, ist demnach also Teil eines modernen muslimischen Selbstverständnisses. Gleichzeitig würden Versuche, die normierende Rolle der Religion in muslimischen Gesellschaften zu ignorieren oder gar abzulehnen, nur zu tieferen Brüchen und weiteren traumatischen Auswüchsen führen, und zwar ohne wirkliche Vorteile oder Gewinne. Demokratie und Menschenrechte, so Abou El Fadl, können dann in muslimischen Gesellschaften gedeihen, wenn deren Prinzipien und Prozesse in islamischen Gesetzgebungen (*normativities*) verankert werden und nicht durch einen Konflikt mit eingebetteten islamischen Vorschriften.<sup>108</sup> «It seems to me that

<sup>106</sup> Taylor (1996), S. 235–262. Das ist auch einer der Gründe dafür, warum Taylor Werte wie Freiheit, Selbstbestimmung und Vernunft als Werte und Ausdruck unserer Kultur – und nicht etwa als universale Werte ansieht.

<sup>107</sup> Rahman (1980b), S. 130.

<sup>108</sup> Abou El Fadl (2015), S. 476: «Democracy and human rights will flourish in Muslim societies by anchoring their principles and processes in Islamic normativities, and not by clashing with embedded Islamic norms.» Zu anderen

standing firmly for God or standing firmly for justice are one and the same, or, at least, coexist in the same moral plane», konstatiert er.<sup>109</sup> Allerdings weist er auch darauf hin, dass die islamische Tradition zu manchen Problemen – wie zum Beispiel zu sexuellen Missbrauch durch die Eltern – nichts zu sagen habe und dies ein Desiderat sei.<sup>110</sup>

Abou El Fadl macht deutlich, dass nicht alles in der Tradition, nur weil es ein Teil davon ist, wahrhaft «muslimisch» ist. So zeigt er beispielsweise nicht nur sexistische, sondern auch rassistische Traditionen auf – darunter auch Hadithe, welche Abessinier, Sudanesen oder Schwarze im Allgemeinen herabsetzen.<sup>111</sup> Abou El Fadls Hauptargument ist hierbei, dass diese und ähnliche Hadithe (auch die Überlieferer selber) eine Reihe normativer Wertannahmen beinhalten, die nicht beachtet werden, und die Ausleger stattdessen meinen, sich hinter einer vermeintlichen Objektivität und Buchstabentreue verstecken zu können. Die Mehrheit der Gelehrten hätten diese Hadithe wohl auch deswegen nicht tradiert, weil sie instinktiv *fühlten*, dass deren Botschaft einfach hässlich war.

Die Verwiesenheit auf Gott und die Bedeutung der eschatologischen Perspektive stellt auch Rahman deutlich heraus. Er argumentiert ähnlich: «[F]or the most part, human differences are plagued with extrinsic motivations of selfishness, of group or national interest, of congealed inherited traditions and myriad other forms of fanaticism. And the worst human moral plague is that one often does even good things through wrong and extrinsic motivations. The resolution of these differences of belief, therefore, will be practical identical with the manifestations of these beliefs.»<sup>112</sup> Auch für Rahman ist Gott derjenige, der den Menschen

---

muslimischen Positionen zu Menschenrechten (sowie zu katholischen und philosophischen) siehe Schmid (2013).

<sup>109</sup> Abou El Fadl (2009), S. 144.

<sup>110</sup> An ein Mädchen, das von seinem Vater missbraucht wurde, schreibt Abou El Fadl: «I open the books of the moralists [...], and I find not mention of her or her suffering. [...] The only place I can find a discourse about her is in the writings of non-Muslim authors. [...] But our books are silent. [...] may future conferences acknowledge your reality.» Abou El Fadl (2005), S. 29 f.

<sup>111</sup> Zum Beispiel jenen Hadith: «Choose suitable [marriage partners] for your children, but avoid [marrying] blacks for they are a deformed race (*fa in-nahu lawnun mushawwah*).» Abou El Fadl (2001a), S. 248.

<sup>112</sup> Rahman (1980a), S. 116.

neu erschaffen kann,<sup>113</sup> und der selbst in zwischenmenschlichen Beziehungen zugegen ist.<sup>114</sup> Der Koran lädt den Menschen zu dessen Rechtführung ein<sup>115</sup>, um seine «moralische Energie» zu maximieren – dieser müsse sich aber für diese Rechtleitung entscheiden.<sup>116</sup> Weil der Mensch sich gut selbst täuschen kann, ist es wichtig, dass er zu seiner «wahren Natur» erweckt wird, nämlich verantwortlich zu sein vor Gott und deswegen sein Handeln und Denken konsequent danach auszurichten.<sup>117</sup>

Wie aber der Bruch mit der umgebenden Kultur und die veränderte Perspektive auf das Eigene produktiv umgewandelt werden kann in eine tiefere Begründung des eigenen Glaubens, ist in Rahmans Werk zu sehen: 1946 ging er zum Studium nach Oxford. Seine beiden Lehrer und Doktorväter, Sir Hamilton Gibb und Simon van den Bergh, waren Koryphäen der Orientalistik.<sup>118</sup> In Oxford begegnete er nun der westlichen Islamwissenschaft, die vieles seines bisherigen Wissens dekonstruierte. Es ist zu vermuten, dass Rahman der einzige Muslim unter seinen britischen Kommilitonen war; ganz sicher war er der Einzige mit einer traditionellen Ausbildung. Rahman erkannte die Forschungsleistung seiner Lehrer an, er arbeitete mit ihnen zusammen und stellte selbst fest, wie gebildet, sorgfältig und intelligent sie waren.<sup>119</sup> Gleichwohl erschütterten ihre Ergebnisse seinen Glauben zutiefst. Von 1950 bis 1958 war

---

<sup>113</sup> Rahman (1980a), S. 117.

<sup>114</sup> Rahman (1980a), S. 37: «Whenever there is more than one human being, God enters directly into the relationship between them and constitutes a third dimension».

<sup>115</sup> Rahman (1980a), S. 20.

<sup>116</sup> Rahman (1980a), S. 24.

<sup>117</sup> Rahman (1980a), S. 33.

<sup>118</sup> Hamilton Gibb war Herausgeber der *Encyclopaedia of Islam* und Autor des Werks *Muhammadanism* (erschienen 1947); Simon van den Bergh gab u. a. Averroes' *Tahāfut Al-Tahāfut* (*The Incoherence of the Incoherence*) in zwei Bänden heraus.

<sup>119</sup> «The present writer must acknowledge that he has learnt a great deal about Islam from the insights of several Western scholars just as he has learnt much and gained fundamental insights into Islam from his Muslim teachers, particularly his father.» Aus: «Approaches to Islam in Religious Studies: a review», in: Richard C. Martin (Hg.): *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tuscon/AZ: University of Arizona Press, 1985, S. 189–202, hier: S. 193; zitiert nach Hewer (1998), S. 409.

Rahman in Durham (GB) und unterrichtete an der Universität persische Philosophie und Geschichte; beides konnte er aufgrund seiner profunden Ausbildung ohne große Vorbereitung lehren. Wahrscheinlich waren diese acht Jahre eine Zeit der intellektuellen Aufarbeitung und des vertieften Studiums, in der er die neu gewonnenen Einsichten mit seinem Glauben in Einklang zu bringen suchte.<sup>120</sup> Das Ergebnis dieser Reflexion war der Grundstein für sein weiteres Vorgehen:

Rahman erkennt die Forschungen seiner nichtmuslimischen Lehrer an – er zieht aber andere Schlussfolgerungen daraus. So entwickelt er das Konzept der *living Sunnah*: Die westliche Islamwissenschaft, die auch in Oxford gelehrt wurde, konnte belegen, dass ein Großteil des Hadithkorpus aus Fälschungen besteht. Für Rahman bestand nun aber die Lösung des Problems nicht darin, die Hadithe als ganze für unnützlich zu erklären, sondern er unterschied zwischen gefälschten, erschaffenen und generierten Hadithen (*falsified, fabricated, generated*).<sup>121</sup> Erstere bezeichnen reine Erfindungen, so wie Schacht und Goldziher sie nachweisen konnten. «Generierten» Hadithen aber wohnt das Bemühen inne, die koranische Botschaft und das Leben des Propheten nachzuahmen. Für Rahman war der Koran ja nicht nur «moral command», sondern für ihn bewirkte dieser Koran die moralische Transformation des Menschen; und der erste «Transformierte» war für ihn Mohammed; später auch andere Muslime, die diese Transformation zuließen. Rahman unterstellt nun, dass viele der Hadithe von dieser Transformation beseelt sind und so eine *living Sunnah* bilden.<sup>122</sup> Das heißt, dass, auch wenn diese nicht nachweisbar auf den Propheten selbst zurückgehen, sie dennoch das moralische Gebot – im Gewand des damaligen Kontextes – widerspiegeln. Ein generierter Hadith *enthält* also das moralische Gebot Gottes, so wie

<sup>120</sup> In dieser Zeit entstehen auch die Werke *Philosophy and Orthodoxy, Islam* und ein Buch über Sir Hindi.

<sup>121</sup> Oder auch *created*: «This movement for uniformity, impatient with the slow-moving but democratic Ijma'-process, recommended the substitution of the Hadith for the twin principles of Ijtihad and Ijma and relegated these to the lowest position and, further, severed the organic relationship between the two, This seemed to put an end to the creative process but for the fact that Hadith itself began to be created.» Rahman (1965), S. 21; ähnlich auch S. 139.

<sup>122</sup> Chris Hewer vergleicht diesen Geist, in dem diese Hadithe entstanden sind, mit dem *sensus fidei*. Siehe Hewer (1998), S. 237. Siehe dazu Kapitel A. 2.3.4. «Der Status von Hadith und Sunna».

Mohammed es verstanden hat; es *ist* es aber nicht in Reinform.<sup>123</sup> Erschaffene (*fabricated*) Hadithe wiederum sind auch Erfindungen, aber mit dem wohlmeinenden Ziel, das moralische Gebot des Koran auszu-drücken. Außerdem unterschied Rahman zwischen *dicta* und *acta* des Propheten, die in den nachfolgenden Generationen nicht unterschieden wurden.<sup>124</sup> Erst als sich die *living Sunnah* am Ende des ersten Jahrhunderts durch diesen Interpretationsprozess im Interesse der tatsächlichen Praxis in verschiedenen Regionen des muslimischen Reiches enorm ausdehnte und sich die Unterschiede in Recht und Rechtspraxis ausweiteten, begann sich die Hadithwissenschaft zu einer formalen Disziplin zu entwickeln.<sup>125</sup> Durch *ig̣tihād* und *ig̣mā'* bestand die *living Sunnah* weiter, seit Mitte des neunten Jahrhunderts (A. D.) gab es darüber hinaus Entwicklungen im theoretischen Rahmen des Fiqh, die zeigen, dass nach einer festen und sicheren Methode gesucht wurde um die *living Sunnah* zu überprüfen.<sup>126</sup> Auch aufgrund dieses Umstands kann Rahman später z. B. dafür argumentieren, das Erbrecht zu ändern, sodass Frauen gleichermaßen beim Erben begünstigt werden wie Männer. Ebenso votiert er dafür, die koranische Akzeptanz der Polygamie als zeitbedingt zu sehen, genauso wie die koranische Geringschätzung von Frauen als Zeugen bei wirtschaftlichen Belangen (vgl. 2:282). Letztgenanntes Beispiel versteht

<sup>123</sup> Analog könnte man hier von einem «subsistit in» sprechen (wie in Lumen Gentium 8: «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht [subsistit] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.»).

<sup>124</sup> Rahman (1966), S. 58: «It was therefore inevitable that in the minds of the Companions the *actual* dicta and facta of the Prophet were often imperceptibly intertwined, and even more so in the minds of the succeeding generations, with their own behavior. This fact must be borne in mind because it explains why it became difficult for the formal traditionalists at the turn of the [second] century and for subsequent generations to disentangle the strictly prophetic element from the alleged dicta and facta of the Companions. It also explains in part why the Ḥadīth, when it first began to be codified by the traditionalists, was referred to the Companions rather than to the Prophet.»

<sup>125</sup> Rahman (1965), S. 32 f.

<sup>126</sup> Rahman (1965), S. 31: «This development reflects a critical attitude towards the living Sunnah and contends that not any and every decision by a judge or a political leader may be regarded as part of the Sunnah and that only those well versed in law and possessed of a high degree of intelligence may be allowed to extend the living Sunnah.»

Rahman so, dass derjenige mit der geringeren (wirtschaftlichen) Kompetenz (im Kontext der koranischen Offenbarung also Frauen) unterstützt werden soll. In die Gegenwart übersetzt hieße dies dann, dass demjenigen mit der geringeren Kompetenz, also dem Laien, Hilfe durch einen zweiten Zeugen zuteilwerden soll, wenn er einem anderen mit größerer Kompetenz (d. h. einem Experten) gegenübertritt.

Mit seinen Überlegungen hat Rahman also viele Elemente der nicht-muslimischen Koran- und Hadithforschung aufgenommen und sie aus der glaubenden Perspektive verarbeitet.<sup>127</sup> Damit hat er nicht nur den Grundstein dafür gelegt, dass auch künftig die Islamische Theologie von der Islamwissenschaft profitieren kann, sondern auch dafür, den Islam in allen möglichen Kontexten neu auszudeuten. So kann sich Fazlur Rahman auch problemlos für «westliche Formen der Demokratie» aussprechen: «There is, therefore, nothing wrong, from a Qur'anic point of view, with Western democratic forms – in fact, these are to be praised.»<sup>128</sup> In Rahmans Verständnis ist ein derart verstandener Islam authentischer und mehr im Sinne Gottes als eine Nachahmung (*taqlid*) dessen, was an Regelungen und Lösungen schon in der Geschichte zu finden ist. Man könnte sagen, er hat die koranische Aufforderung «Entgegne mit etwas Besserem!» (41:34) angewandt. «In Wahrheit erfunden»<sup>129</sup> können sowohl biblische Geschichten als auch diverse Hadithe sein, und damit nicht weniger wahr, sondern mehr – eben weil sie Wahrheit enthalten, die über den konkreten Kontext hinausgeht. Diese Wahrheit nicht geringzuschätzen und sie als Erweiterung zu betrachten (anstatt deren Infragestellung), sei eine hilfreiche Perspektive.

Nun wäre es aber gefährlich, aus der uns umgebenden Kultur christliche oder muslimische Ideale herauszupicken, umzudeuten und zu ver-

---

<sup>127</sup> Gleichzeitig öffnet er damit die Türen für eine Zusammenarbeit von muslimischen und nichtmuslimischen Gelehrten: «Muslim and non-Muslim scholars can cooperate. [...] Now the historical side can be done by a non-Muslim scholar as well as a Muslim – indeed, Western scholarship, with its background and its equipment of intellectual tools, is much more able to do this job than Islamic scholarship at the present. And the materials are there in the Islamic sources. [...] It is, then, the Muslim's task alone to interpret the Qur'an systematically with the help of the historical development results concerning its themes that historical scholarship will have reached.» Rahman (1980b), S. 131 f.

<sup>128</sup> Rahman (1983a), S. 185.

<sup>129</sup> So der Titel der Dissertation Kutzer (2006).

einnahmen, gleichzeitig aber die Bewegung, die zu diesen Idealen erst geführt haben, zu ignorieren (oder gar geringzuschätzen). Wer beispielsweise die universale und bedingungslose Gültigkeit der Menschenrechte bewundert, muss auch den Weg dorthin anerkennen sowie die Überzeugungen, die zu diesen führten.<sup>130</sup> Einerseits ist auf das einzugehen, was in einer Gesellschaft schon existiert – sowohl in Bezug auf die Verwirklichung mancher Ideale als auch auf Türen zu diesen, die schon verschlossen wurden. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, dass es weder einen geografischen noch einen zeitlichen Abstand gibt zu dem, zu dem es sich zu verhalten gilt. Die klare Unterscheidung zwischen traditionaler und moderner Welt, wie z. B. Nasr sie sieht, erscheint willkürlich und illusionär, weil Nasr sie an keiner Stelle begründet, ebenso wenig, wie er seine eigene Perspektive kritisch reflektiert. Vielmehr ist einzuwenden, dass es immer wieder – in der islamischen wie in der christlichen – Geschichte entscheidende Veränderungen<sup>131</sup> gegeben hat, die man als eine Abwendung vom Heiligen betrachten könnte. Theologie als Rede von Gott, so meine ich, kann nicht «modern oder vormodern» sein, sie darf sich nicht nach vergangenen Zeiten sehnen und damit die jetzige «verloren» geben, sondern sie muss auch auf die Gegenwart reagieren. Dass Nasr die Frage danach, *wie* traditionale Prinzipien in den gegenwärtigen Umständen der Modernisierung angewandt werden können, unbeantwortet lässt, ist deswegen wenig hilfreich. Moderne und traditionale Welt sind – nicht nur in Reaktion zueinander – tief miteinander verwoben. Die Ambivalenz, die sich in den Wörtern «an-eignen», «zu eigen machen» und «ent-eignen» ausdrückt, sollte dabei jedoch berücksichtigt werden. Die Geschichte (bzw. Bewegung) die zu manchen Idealen geführt hat, darf also nicht als eigene Geschichte vereinnahmt werden, sondern vielmehr geht es darum, die historischen *Anliegen* zu sehen und sich an-zu-eignen, ohne dabei den Anderen zu ent-eignen.

---

<sup>130</sup> Manemann (1998), S. 235, zitiert Darel J. Fasching, der aufgezeigt hat, dass eine Vereinnahmung des Fremden totalitäre Züge aufweisen kann. Siehe J. D. Fasching: *Narrative Theology after Auschwitz. From Alienation to Ethics*, Minneapolis 1992, S. 96.

<sup>131</sup> Ich denke an die Veränderungen, die entstanden, als Hadithe nicht mehr nur mündlich tradiert wurden, sondern von z. B. al-Buḥārī verschriftlicht (und damit in gewisser Weise auch kanonisiert) wurden. Ebenso ließe sich die Einführung des Buchdrucks anführen u. v. a.

Gleichzeitig muss Theologie aber auch jenseits ihres eigenen Kontextes sprechen können. Dabei ist die Beziehung zum Kontext immer eine von Nähe und Distanz zugleich. Ist sie zu nah, verliert die Theologie ihre kritische Schärfe und wird reduziert auf das, was im Umfeld ohnehin gelebt und gedacht wird.<sup>132</sup> So besteht die Gefahr, Neues und Altes nicht ernsthaft infrage zu stellen, im Mainstream der bestehenden Meinungen und Debatten zu bleiben und so zu verkennen, um was es wirklich geht: sich sowohl den besorgniserregenden Kennzeichen der Moderne zu stellen, gleichzeitig aber auch alles wahrzunehmen, was darin wirklich bewundernswert und nachahmenswert ist. Die Aufgabe besteht nun darin, darauf zu achten, dass das Gute an und in der Moderne nicht – wie so vieles, was mit einem hohen Ideal beginnt – abdriftet in Verwirklichungen, die diesen Idealen unwürdig sind. Das kann geschehen, indem man ihre (historische) Herkunft und die darin enthaltenen Möglichkeiten (wieder) freilegt.<sup>133</sup>

Betrachtet man nämlich die prophetischen Reden in der Bibel und im Koran, so fällt auf, dass diese oft Ungerechtigkeit, Unterdrückung oder im Ritus erstarrte Gottesdienste kritisieren. Aber sie «nörgeln» nicht nur – sie zeigen auch Visionen auf und erinnern an eine gottgemäße Welt und malen Bilder, wie diese aussehen könnte.<sup>134</sup> Darüber hinaus

---

<sup>132</sup> Fornet-Betancourt (2011), S. 31, findet sogar, dass die Inkulturation des Christentums in die liberalen europäischen Gesellschaften zu einem Verlust christlicher Kritikfähigkeit und Prophetie geführt habe. Seine These gewinnt deswegen noch an Schärfe, weil er die Krise des Christentums als eine Krise vor allem der *westlichen* Kultur und deren Verständnis von Glauben als aufgeklärter Religion begreift. Eine Zukunftschance für das Christentum bestünde dann darin, sich mehr von dieser westlichen aufgeklärten Kultur zu lösen.

<sup>133</sup> Ein Beispiel dafür könnten vielleicht die «Conversions» bzw. auch die Re-Konversionen (der westliche Konvertit ist eher eine Re-Konvertit, weil der Einfluss des Christentums so enorm ist) sein, die Taylor (2007) im letzten Kapitel von *A Secular Age* beschreibt. Viele große Konversionen, so Taylor, machen etwas sichtbar, was außerhalb des Rahmens liegt, in dem Menschen bis dahin gedacht haben und so Gewohnheiten des Denkens, Handelns und der Frömmigkeit völlig verändern. Siehe Taylor (2007), S. 1208 f.

<sup>134</sup> So z. B. in Jes 58,6–7: «Ist nicht ein Fasten, wie ich es wünsche: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, Unterdrückte freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen? Bedeutet es nicht, dem Hungrigen dein Brot zu brechen, obdachlose Arme ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden, und dich deiner Verwandtschaft nicht zu

lässt sich festhalten, dass eine prophetische Rede niemals anderes fordert, als Gott und den Nächsten zu lieben,<sup>135</sup> und dabei ihre Kritik aus Traditionen und Erinnerungen schöpft, die sie subversiv zur Sprache bringt.

### 3.5. Vorschlag: Kriterien für Veränderungen

Antworten auf die Frage, welche Ausformungen der Wahrheit mehr entsprechen als andere, können mit dem Abstand von Zeit und Raum anders beleuchtet, aber niemals endgültig beantwortet werden. Das schließt die Anerkennung ein, dass auch die eigene Zeit (und Perspektive) immer nur einen Bruchteil des Christentums – und des Islam – versteht.<sup>136</sup> Ein Blick in die Geschichte und in andere Kontexte hilft jedoch, ein Verhältnis zu unserer eigenen Zeit und unserem Umfeld zu finden. Im Modernismusstreit war es der Rückgriff auf patristische Quellen, der eine neue Definition von Kirche erlaubte und der Schriftauslegung und Tradition versöhnen konnte. Auch das Bild, das sich die Menschen im Laufe der Zeit von Gott gemacht haben und welche Konsequenzen sie

---

entziehen?» und das Magnificat Marias: «Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten / Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; / er stürzt die Mächtigen vom Thron / und erhöht die Niedrigen. / Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben / und lässt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,51–54).

<sup>135</sup> Zu den schwierigen Bestimmungen und Implikationen des Begriffs «lieben» siehe auch Kapitel B. 4.7 «Vorschlag: Die Freiheit des Anderen», in dem «lieben» so gedeutet wird: die Freiheit des Anderen zu wollen.

<sup>136</sup> Salman formuliert: «Damit ginge ein anderes befreiendes Eingeständnis einher: Wie wenig eine jede Zeit, auch die unsere, vom Christentum versteht und doch darlebt, womöglich ist es immer nur ein Bruchteil. Die Präsenz Christi ist eher ein Ferment, ein Horizont, ein Keim und ein Samenkorn (kein Ideall), nie die Gänze der Wirklichkeit. Welches wäre die uns heute mögliche und gestundete Form und Physiognomie von Christentum? [...] Man würde frei, sich mit der großen Tradition, die man jetzt fast nur noch zitiert, zu unterhalten, sich mit ihr ins Benehmen zu setzen, und darin aufmerksam zu sein für das, was heute möglich und nötig ist.» Salmann (2004), S. 59. So gelassen sein Nichtwissen annehmen kann Elmar Salmann OSB vielleicht auch deswegen, weil er Mönch des ältesten christlichen Ordens ist und sein «wenig Verstehen» *innerhalb* der benediktinischen Lebensführung aufgehoben ist.

daraus zogen, hat sich immer wieder drastisch verändert und erweitert. Das alles zeigt, dass ein Wissen darüber, was in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte alles gedacht wurde, einen neuen Blick auf die Gegenwart vermitteln kann. Einerseits gibt es Aussagen, die eindeutig wahr oder falsch sind und bei denen eine Veränderung einen Gewinn oder Verlust an Wahrheit bedeutet. Andererseits geht es um verschiedene Zugangswege zum Glauben, die aus ganz unterschiedlichen Perspektiven und Lebensformen dorthin führen. Wer nur nach Kriterien für wahr und falsch sucht, kann nicht sehen, welcher Gewinn in anderen Zugängen liegen kann. Die Haltung, die christlicherseits oben beschrieben ist, ist somit eine, die es auch erlaubt, Veränderungen als eine weitere (bisher verborgene) Inkulturation Jesu Christi zu sehen, die die anderen Teilkirchen um diese Inkulturation bereichern würde – wie ein Geschenk der jüngeren Kirchen an ihre älteren Schwestern. Es spricht nichts dagegen, auch neue Wege, wie z. B. den muslimischen Glauben auf eine neue Art und Weise zur Geltung zu bringen, als ein Geschenk für die Umma zu betrachten.

Damit wird es allerdings schwer, überhaupt Glaubensaussagen zu machen und nicht in eine beliebige Vielfalt zu verfallen. Und auch kontextuelle Theologie weiß, dass sie nicht fraglos alles kulturell Gegebene bestätigen und ihr prophetisch-kritisches Potenzial preisgeben darf. Eine Schwierigkeit besteht auch darin, die Gemeinschaft der Gläubigen als ganze zu bewahren. Im Bewusstsein dieser Schwierigkeiten hat Robert Schreiter formale Kriterien formuliert, die helfen, um bei aller möglichen Vielfalt Veränderungen besser bewerten und auf ihre Integrationsfähigkeit in die eigene Tradition prüfen zu können.<sup>137</sup> Es sind folgende:

1. Den inneren Zusammenhalt christlicher Performanz sieht Schreiter im Ausbalancieren bereits formulierter Dogmen und Symbole dargestellt, wie es auch der Gedanke der «Hierarchie der Wahrheiten»<sup>138</sup> tut.

---

<sup>137</sup> Schreiter (1992), S. 182–186. Schreiter selbst spricht von «Kriterien einer christlichen Identität». Er nuanciert diese nochmals in Schreiter (1997), S. 124 f.

<sup>138</sup> Siehe die Erklärung zum Terminus «Hierarchie der Wahrheiten» in der Einleitung.

2. Neue theologische Formulierungen müssten sich mit den bereits bestehenden Formulierungen auseinandersetzen und dürften nicht in einem klaren Widerspruch zu zentralen Dogmen stehen.<sup>139</sup>
3. Des Weiteren, so Schreiter, sollen kontextuelle Theologien sich sowohl liturgisch bewähren – also anschlussfähig sein an die in der Tradition bereits verwendeten rituellen Handlungen, Gebete und natürlich an die Schrift.<sup>140</sup>
4. Die Anwendung in der Praxis (vgl. Mt 7,16: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen») stellt das vierte Kriterium dar, ebenso wie die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit den anderen regionalen Kirchen.
5. Als letztes Kriterium führt Schreiter an, dass eine lokale Theologie einen Beitrag für das Selbstverständnis der gesamten Kirche leisten sollte, indem sie das schon Bekannte in der Tradition entweder auf neue Gegebenheiten ausweitet oder bestätigt – und damit eine lokale Gemeinschaft dazu herausfordert, aus sich herauszutreten.

Diese formalen Kriterien sind auch mit den hermeneutischen Grundlagen von Rahman, Abou El Fadl und Nasr vereinbar. Zwar sprechen Muslime nicht von Dogmen, wohl aber sind zentrale Glaubensaussagen verbindlich – wie der Glaube an den einen Gott und seinen Gesandten Mohammed, an die Gesandten vor ihm und seine offenbarten Bücher, an seine Engel und an das Jenseits.<sup>141</sup> Außerdem ist auch der Glaube an das Verborgene (*al-ğayb*; Koran: 2:3) Bestandteil des Glaubens, was von

---

<sup>139</sup> Schreiter schreibt nicht näher, was die «zentralen Dogmen» sind. Ich plädiere dafür, darunter die Aussagen des Nicäno-Konstantinopoletanischen Glaubensbekenntnisses zu verstehen. Negel (2013), S. 349 f., hat gezeigt, wie das Lehramt im 19. und 20. Jahrhundert zweimal, nämlich in Bezug auf den Monogenismus und auf das Recht auf Religionsfreiheit, seine Meinung grundlegend geändert hat.

<sup>140</sup> Hier erinnert Schreiter an das Prinzip des *lex orandi – lex credendi*. Denn «wenn der Herr in der Gemeinschaft des Wortes und des Sakramentes wirklich gegenwärtig ist, dann ist das, was darin Ausdruck findet, ein Prüfstein für Identität. Gottesdienst ist also keineswegs ein Raum für bloßen schwärmerischen Enthusiasmus, sondern qualifiziert sich je nach dem Stellenwert, der der Heiligen Schrift in diesem Kontext eingeräumt wird.» Schreiter (1992), S. 184.

<sup>141</sup> Adang (2001). Für Schiiten wäre noch zu ergänzen: Dass 'Ali der Freund Gottes ist.

den meisten Korankommentatoren als die «unsichtbaren Dinge» (also z. B. die Vorsehung, der Jüngste Tag, die Auferstehung und das letzte Gericht oder das Kommen des Mahdī) gedeutet wird. Auf der Handlungsebene wird der wahre Gläubige charakterisiert durch Dankbarkeit, Ehrfurcht, Reue und Unterwerfung; in ihrer Haltung gegenüber ihren Mitmenschen sollen sich Muslime durch ihre Keuschheit, Bescheidenheit, Demut, Vergebung und Wahrhaftigkeit auszeichnen und dadurch, dass sie ihre Verträge und Zusagen einhalten.<sup>142</sup>

Ebenso setzen sich die drei Autoren ganz selbstverständlich mit bereits bestehenden Formulierungen auseinander. Die klaren Widersprüche betreffen niemals zentrale Glaubensaussagen. Selbst Rahmans Interpretation des Hadith als *living Sunnah* verneint nicht, dass Mohammed als Gesandter Gottes auf besonders nachahmenswerte Weise gehandelt hat. Eine Veränderung der Gebetsperformanz («liturgische» Bewährung)<sup>143</sup> beabsichtigt keiner von ihnen – abgesehen davon, dass Abou El Fadl auch eine Frau als Vorbeterin gestatten würde.<sup>144</sup> Dies ist sicherlich – Kriterium fünf – ein Beitrag für das Selbstverständnis der gesamten Umma als Erweiterung auf neue Gegebenheiten, die – Kriterium vier – die Diskussion mit deren regionalen Gemeinschaften nicht scheuen darf, aber nicht mit ihnen übereinstimmen muss. Die Anwendung in der Praxis haben alle drei klar im Blick; es ist ohnehin der Ausgangspunkt ihrer Fragestellung.

Michael Bongardt hat allerdings darauf hingewiesen, dass es über die formalen Kriterien Schreiters hinaus noch *inhaltlicher* Kriterien bedarf, um die Christlichkeit eines theologischen Entwurfs zu erweisen<sup>145</sup> – auch wenn kontextuelle Theologien betonen, dass jedes Wahrheitskriterium nur in kulturell bedingter Form zum Ausdruck kommen kann. Aber der christliche Glaube, so Bongardt, bekenne sich zu jener Wahr-

<sup>142</sup> Siehe Koran: 8:2–4, 74; 9:112; 13:20–23; 23:1–6, 8–11, 57–61; 24:36–39; 25:63–68, 72–74; 28:54–55; 32:15–17; 33:35–36; 42:36–43; 48:29; 70:22–35; 76:7–10.

<sup>143</sup> Hier wird Liturgie nicht im christlichen Sinne gefasst, sondern so, dass Liturgie das Symbolsystem umfasst wie auch Riten, Gesten, Rituale, Formen der Andacht, die jede religiöse Gemeinschaft im Zuge der Übersetzung ihres Glaubens in eine beständige rituelle Praxis entwickelt hat.

<sup>144</sup> Zumindest erwähnt er, dass seine Ehefrau oft dem gemeinsamen häuslichen Gebet vorstehe. Siehe Krawietz (2006), S. 123.

<sup>145</sup> Bongardt (1998), S. 253 f.

heit, die in Jesu Leben und Sterben einen geschichtlichen und kulturellen Ausdruck bekommen hat. Die notwendig bedingte Gestalt dieses Wahrheitsanspruches dürfe nicht zur Leugnung ihres Geltungsanspruches führen. Gleichzeitig ist die Pluriformität christlicher Ausdrucksformen auch ein Ausdruck der Freiheit, die Gott dem Menschen zuspricht, in der dieser seine Antwort geben kann (und muss). Bongardt nennt deswegen noch drei weitere «Grenzziehungen», nämlich:

- Geschichte als irreversiblen Prozess zu sehen. Sonst wäre es nämlich unmöglich, dem historischen Christusereignis eine bleibende Bedeutung zuzusprechen.
- Das Verständnis von Gott als *einem* Gott, der der Welt gegenübersteht (und in Christus sich selbst als universal verbindliche Wahrheit für die Menschen gezeigt hat).
- Dass die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes in Freiheit geschehen muss.<sup>146</sup>

Auch für den muslimischen Glauben, so wie ihn Rahman, Nasr und Abou El Fadl dargelegt haben, kann man eine solche inhaltliche Grenzziehung vornehmen. Auch sie glauben an eine in der Vergangenheit geschehene Offenbarung, die einen geschichtlichen und kulturellen Ausdruck angenommen hat. Auch sie gehen davon aus, dass Gott der Welt gegenübersteht und seinen Willen als verbindliche Wahrheit den Menschen – nämlich im Koran – gezeigt hat; auch sie glauben an die Einmaligkeit dieses Ereignisses. Und sie würden ebenfalls sagen, dass die Ant-

---

<sup>146</sup> Bongardt (1998), S. 256 f. Hier schließt sich die Frage an, ob dies nicht ein sehr modernes Kriterium ist, das sich selbst einer Anregung von außen verdankt. Ich meine, hier wird die Grundeinsicht deutlich, dass Liebe nicht erzwungen werden kann. Auch wenn die Religionsfreiheit erst spät anerkannt wurde, so hat doch im Christentum die Einsicht bestanden, dass es bei allem Zwang zur Religion noch eine innere Haltung geben kann, die durch Angst vielleicht getriggert, aber nicht erzwungen werden kann. So legen auch Jesu Aufrufe zur Nachfolge (Mk 1,16–18; Mt 8,19–22; Mt 4,19–20; Mk 2,14; Mt 9,9) und die Abwertung der Familienbande (Mt 12,46–50) diese Freiheit der Antwort nah.

wort des Menschen auf den Ruf Gottes unbedingt in Freiheit geschehen und die Möglichkeit beinhalten muss, diesen auch abzulehnen.<sup>147</sup>

Darüber hinaus lässt sich festhalten, dass Anstöße von außen, die so «einleuchtend» sind, dass sie Veränderungen auch im Sehen, Urteilen und Handeln freisetzen, ernst zu nehmen sind. Wer – wie Abou El Fadl – einmal das islamische Recht aus der Perspektive der unterdrückten Frauen betrachtet hat, wird sensibler für alle Ungerechtigkeiten, die ihm begegnen. Das Gleiche gilt für diejenigen, die sich für die Bewahrung der Schöpfung einsetzen, wie u. a. Nasr es tut. Allerdings ist es ihm nicht möglich, die moderne Welt zu betrachten wie eine andere Kultur, in der sich die Tradition auf neue Weise entfalten und bewähren kann, weil für ihn die Grundprinzipien dieser Moderne den Menschen von der als heilig geglaubten Tradition entfremden. Jede «Inkulturation» in diese Moderne wäre demnach, anders als in andere traditionale Gesellschaften, ein Verlust.<sup>148</sup> Nasr muss sich daher die Frage gefallen lassen, ob seine Abwehrhaltung der Moderne gegenüber nicht verhindert, dass Gottes Wort in dieser Moderne zur Geltung kommt.

Rahman setzt auf koranische Kriterien, mithilfe derer sowohl die eigene Tradition als auch das von der Moderne geschaffene Wissen kritisch zu betrachten ist. Dass er diese Kriterien niemals explizit benannt hat, wurde schon an anderer Stelle kritisiert. Er vertraute auf eine Transformation durch den Koran selbst, auf ein kreatives Wissen, das erst dann kommen werde, wenn die Menschen von der Haltung durchdrungen sind, die der Koran vermitteln will: «Then we will be able to appreciate and also sit in judgement on both our own tradition and the Western tradition. Even then, however, judgment and criticism is not the end but only the first step in the discovery of new knowledge, which is the true goal of an Islam intellectual.»<sup>149</sup>

Noch ein weiteres Kriterium erfüllen alle drei Autoren, ohne es explizit als solches zu benennen: Ihre Offenheit und der (relativ) gelassene

---

<sup>147</sup> Generell scheint mir bei diesem Kriterium noch ein großer Spielraum zu bestehen, da nicht deutlich ist, inwiefern diese freie Antwort beeinflusst werden kann oder soll (z. B. in der Erziehung, einer bestimmten Gesellschaftsordnung oder der Einschränkung der Wahlmöglichkeiten).

<sup>148</sup> «One cannot love God without rejecting that which would deny Him.» Seyyed Hossein Nasr: *Essential Writings of Frithjof Schuon*, Rockport 1986; zitiert nach Lombard (2013), S. 182.

<sup>149</sup> Rahman (2011), S. 457.

Umgang mit verschiedenen Ausdeutungen ist ganz selbstverständlich in einer Glaubenspraxis aufgehoben. Ausgehend von dieser Glaubenspraxis als grundsätzlicher Haltung, lässt sich offenbar gelöster die Weite und Begrenztheit des eigenen Denkens und Verstehens ertragen.

Einen bestimmten Kontext zu überschreiten, bedeutet also immer beides: Verlust und Gewinn. Dabei geschieht nicht nur ein Informationszuwachs, sondern es kommen Implikationen des Glaubens zum Vorschein und werden weiter ausgefaltet, die sonst verborgen geblieben wären. Die vorgestellten Muslime<sup>150</sup> und Christen sind in der Lage, Ideen und Bewegungen, die außerhalb ihrer Gemeinschaft entstehen, nicht in apologetischer Weise als «atheistisch», «unislamisch» oder «unchristlich» abzuwehren, sondern darin das zu suchen, was ihren Glauben um eine ihm bis dahin fehlende oder sogar notwendige Facette erweitern kann – oder ihm, anders formuliert, schon längst innewohnt. Der Gefahr, diese Ideen zu vereinnahmen, müssen sie dabei gewahr bleiben und wehren. Die Schwierigkeit besteht darin, die eigene Botschaft vor ideologischen Vereinnahmungen zu schützen und gleichzeitig zu berücksichtigen, dass jedes Sprechen von Gott eine Erkenntnis und auch eine Beziehung zu der Situation braucht, in der es stattfindet. Beide, Christen und Muslime, haben jeweils (durchaus unterschiedliche!) Mittel an der Hand, um Ideen und Bewegungen außerhalb ihrer selbst daraufhin zu überprüfen, ob diese tatsächlich einen Beitrag zur Erweiterung oder sogar Reinigung des Eigenen leisten. Deswegen kann man sogar von einer «schuldhaften Verblendung» Neuem oder Fremden gegenüber sprechen, wenn grundsätzlich ausgeschlossen wird, darin eine Herausforderung zur Antwort auf den Ruf Gottes zu sehen. Es hieße, Gott nur innerhalb des Eigenen zu suchen und so weitere Erkenntnisgewinne und Erfahrungsmöglichkeiten zu verpassen.

---

<sup>150</sup> Dass dies bei Nasr nur auf einer oberflächlichen Ebene möglich ist, wurde schon gezeigt.

## 4. Schrift aneignen

Wenn Christen und Muslime zu ermitteln suchen, wie sich Stetes und Unveränderliches zueinander verhalten und nach Kriterien suchen, um dieses zu ermitteln, ist ihre wichtigste verbindliche Richtschnur ihre jeweils «Heilige Schrift».<sup>1</sup>

Die grundlegenden Unterschiede zwischen Bibel und Koran sind nicht zu übergehen: Die Bibel ist für Christen das *Zeugnis* von Gottes Weisungen und seinem Wirken in der Geschichte, seiner Offenbarung im Leben Jesu Christi. Der Koran hingegen *gibt* nicht Zeugnis von der Offenbarung, sondern er *ist* die Offenbarung Gottes im Denken gläubiger Muslime. Nach koranischem Selbstverständnis ist der Koran die authentische, getreue, endgültige und klare<sup>2</sup> Offenbarung Gottes. Wie sich diese Offenbarung genau zur Person Mohammed verhält, darüber hat Fazlur Rahman intensiv nachgedacht. Die Beantwortung dieser Frage hat Folgen dafür, wie sehr der Text sprachlich festgelegt ist oder nicht.

Trotz unterschiedlicher dogmatischer Stellenwerte, Offenbarungsverständnisse und Entstehungsbedingungen teilen Bibel und Koran also gleiche Ausgangsbedingungen für ihre Rezeption: Beide, Bibel und Koran, enthalten Texte einer vergangenen Sprache, Kultur und Lebenswelt, die den meisten Menschen heute fremd sind. Weiterhin kann man für beide festhalten, dass sich die Offenbarung *im Medium der Geschichte* ereignet. Geschichte ist damit der Ort, an dem Mensch und Gott einander begegnen. Und derselbe Geist bzw. Gott, der im Koran und in der Bibel *spricht* bzw. *bezeugt wird*, ist derjenige, der auch jedem Leser oder Hörer heute nahe sein will.

Auf einen weiteren selbstverständlichen Gesichtspunkt sei noch einmal hingewiesen: Die hier vorgestellten Autoren haben nicht nur eine intellektuelle Beziehung zum Koran als Wissenschaftler und Leser, son-

---

<sup>1</sup> Die Bezeichnung «Heilige Schrift» für den Koran ist bei muslimischen Autoren eher unüblich, wird aber in letzter Zeit oft verwandt, um über den Koran im Vergleich zu anderen Religionen (vor allem Bibel und Thora) zu sprechen. Dies soll auch hier im religionsphänomenologischen Sinne geschehen. Der Hermeneutik von Bibel *und* Koran wenden sich u. a. Schmid/Renz/Ucar (2010); Heine u. a. (2014); Zirker (1999) zu.

<sup>2</sup> Der Koran bezeichnet sich selbst auch als «klaren Koran» (*qur'ānun mubīn* in Sure 36:69) und als «klares Buch» (*kitābun mubīnun* in Sure 5:15).

dem vielmehr hat der Koran sie von Kindesbeinen an in ihrem Leben begleitet. Nicht nur, weil sie diesen schon früh auswendig gelernt haben und wahrscheinlich täglich im Gebet rezitieren, sondern noch aus einem weiteren Grund: Wer sich den Text – in Form von Rezitation, von Liedern, von Gebeten oder in allem zusammen – «aneignet», wird diesen in bestimmten Situationen erinnern, ihn vielleicht mit gewissen Personen, Begebenheiten und Orten verbinden und ihn mit unterschiedlichen – oder auch gar keinen – Sinngehalten füllen.<sup>3</sup> Die emotionale Beheimatung in einem solchen Text steht aber oftmals noch *vor* dessen intellektueller Durchdringung. Dennoch mag es einen Unterschied machen, ob ich die Inhalte meiner «Heiligen Schrift» als Geschichten kennenlerne (wie dies häufig in der christlichen Katechese geschieht), bei denen der Wortlaut zweitrangig ist (z. B. Gleichnisse), oder ob ich einen Wortlaut verinnerlicht habe. So darf der Begriff «Schrift» nicht darüber hinwegtäuschen, dass er nicht nur auf das Geschriebene zielt, sondern historisch vor allem auf das rezitierte, gesungene und gehörte Wort des heiligen Textes. In Betracht gezogen wird somit auch die Erfahrung, dass Gott dem Menschen *in seinem Wort* nahe ist. Besonders Seyyed Hossein Nasr betont diesen Aspekt, indem er auf den Segen (*baraka*) der Koranrezitation hinweist.

Wie gehen Fazlur Rahman, Seyyed Hossein Nasr und Khaled Abou El Fadl also mit dem Koran um, wenn sie herausfinden wollen, welche Veränderungen notwendig sind und welche nicht? Welchen Umgang mit der Bibel finden christliche Autoren? Wie sehr wird die Heilige Schrift hierbei als ein Dokument von Zeitgebundenheit und Kontingenz betrachtet? Was sind die Grenzen von Auslegungen und wie kann die Schrift sich gegen unrechtmäßige Auslegungen verteidigen? Damit verbunden ist die Frage: Welche Rolle spielen die Leserinnen und Leser bzw. Hörerinnen und Hörer, die die Schrift in ihrem Leben zur Geltung bringen? Der Umgang mit diesen Fragen – auch wenn sie von unterschiedlichen Voraussetzungen im Schriftverständnis ausgehen – soll im

---

<sup>3</sup> Zur alltäglichen Bedeutung des Koran vgl. z. B. Robinson (2003), S. 9–24; erzählerisch bei Abu Zaid (2001) und Karimi (2013). Zum Ort *biblischer* Texte für die persönliche Frömmigkeit siehe u. a.: Böhler (2008), Seibel (2015) und für das Mittelalter vor allem Leclercq (1963). Bei den im Folgenden zu behandelnden christlichen Autoren ist davon auszugehen, dass wenigstens die Geistlichen unter ihnen täglich im Chorgebet bzw. Brevier die Schrift singen, rezitieren, sprechen oder lesen, bzw. lesend/singend/rezitierend beten.

Folgenden näher betrachtet werden. Dabei wird zunächst verglichen, wer jeweils die Empfänger der Offenbarung sind und was diese Empfänger zum Verständnis heutiger Leser bzw. Hörerinnen beitragen können (B. 4.1. «Schrift, Offenbarung – und die Rolle der Tradition»). Wie verschiedene Auslegungen gebändigt werden und sich zueinander verhalten können, erörtert das nachfolgende Kapitel B. 4.2. («Auslegung als Variation eines heiligen Textes»). Kann oder muss eine rechte Auslegung auch erbeten werden? U. a. dieser Frage widmet sich Kapitel B. 4.3. («Die innere Beschaffenheit des Lesers»). Sie führt direkt zu Fragen danach, was im Akt des Lesens eigentlich geschieht. Ob der Text wieder erschaffen, rekonstruiert oder seine Bedeutung erfahren wird, darüber gibt es schon innerhalb der drei Autoren verschiedene Antworten (B. 4.4. «Der Akt des Lesens»). Das nachfolgende Kapitel gibt den von Abou El Fadl erwähnten Kriterien für vertrauenswürdige Autorität Raum. Es handelt sich hierbei um Tugenden, die teilweise auch in der christlichen Exegese bekannt sind – oder waren (B. 4.5. «Die Haltung des Auslegers»). Das daran anschließende Kapitel beachtet den für insbesondere Nasr wichtigen Gedanken, dass Koran und Bibel auch Gebetstexte sind, die auch ohne Reflexion eine Wirkung entfalten (B. 4.6. «Schrift als Gebet»). Das letzte Kapitel wiederum schlägt, ergänzend zu Abou El Fadls formalen Kriterien, noch ein weiteres inhaltliches Kriterium für eine vertrauenswürdige Schriftauslegung vor (B. 4.7. «Vorschlag: Die Freiheit des Anderen»).

#### 4.1. Schrift, Offenbarung – und die Rolle der Tradition

Es ist kein Zufall, dass Fazlur Rahman *vor* seinen Werken zum geschichtlichen Verständnis von Koran und Hadith sich über ein Jahrzehnt wissenschaftlich dem Offenbarungsgeschehen gewidmet hat. Diese Arbeit war die Grundlage dafür, dass er im Weiteren von einer «koranischen Ethik» ausging, die er historisch-rational herausarbeiten und anwenden wollte.<sup>4</sup> Er verstand die Offenbarung als etwas, das von «außen» (also von Gott) kam, aber im Geist des Propheten «geboren» werden musste.

---

<sup>4</sup> Es soll hier nicht der Eindruck entstehen, Rahman habe als Erster «die» historisch-kritische Methode auf den Koran angewandt; das ist nicht der Fall. Siehe dazu bspw. Körner (2006b).

Der Prophet spielt als Empfänger eine aktive und nicht nur passive Rolle; seine Person in einer bestimmten geschichtlichen Situation war für die Offenbarung notwendig. Dadurch bekam seine Person und ihre Geschichtlichkeit neue Relevanz; sie musste entschlüsselt und offengelegt werden, um die Offenbarung verstehen zu können. Bei Fazlur Rahman führte dies dazu, dass er den historischen islamwissenschaftlichen Quellen größere Aufmerksamkeit schenkte, um so die geschichtliche Situation Mohammeds noch besser zu verstehen und die koranische Ethik «herauszudestillieren». Wenn man nur genug von den Entstehungsbedingungen wisse, so seine Auffassung, gebe es keinen privilegierten Punkt in der Geschichte (und auch keine privilegierte Perspektive), in der diese koranische Ethik besser oder schlechter zu finden sei.

Die Frage nach der Geschichtlichkeit der Offenbarung spielte auch für die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* (1965) während des II. Vatikanischen Konzils eine wichtige Rolle. Die Konzilsväter wandten sich von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis ab, hin zu einem Verständnis von Offenbarung, das den Empfänger der Offenbarung als wesentliches Element miteinbezieht. So wird das Offenbarungsgeschehen in *Dei Verbum* als *Selbstoffenbarung* Gottes bestimmt, als Ereignis «in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind» (*Dei Verbum* 2). Es wird daran erinnert, dass Jesus Christus «zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist» (*Dei Verbum* 2) und als «Mensch zu den Menschen» gesandt «die Worte Gottes» (Joh 3,34) redete (*Dei Verbum* 4). Erst ein solches Verständnis von Offenbarung, in dem der Empfänger eine wesentliche Rolle für das Zustandekommen der Offenbarung spielt, machte es möglich, die modernen Methoden der Exegese anzuerkennen. So heißt es weiter: «Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muß man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren» (*Dei Verbum* 12,8).<sup>5</sup> Damit wurde die

---

<sup>5</sup> Ergänzt werden sollen diese Methoden durch die traditionelle Exegese: «[E]s wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch

historisch-kritische Methode nach langem Ringen offiziell in der katholischen Kirche anerkannt.

Nicht eindeutig geklärt ist indes die Frage, *wer* genau der annehmende und damit konstituierende Empfänger der Offenbarung ist. Für den Theologen Joseph Ratzinger und späteren Papst Benedikt XVI.<sup>6</sup> ist es «das verstehende Subjekt Kirche», das zur Offenbarung dazugehört und sie in der gläubigen Annahme vollendet. Dabei stützt Ratzinger sich vor allem auf den mittelalterlichen Theologen Bonaventura (1221–1274), für den Offenbarung ein *Geschehen* ist, nämlich «das Ereignis der Selbsterschließung Gottes, das sich im Glauben der Kirche vollendet». Ohne die ständige gläubige *Annahme* dieser Offenbarung gäbe es sie nicht, lautete Ratzingers These. Der Glaube der Kirche bildet für ihn die einzige Perspektive, aus der ein rechtes Verstehen möglich ist: «Sie [die Exegese; KV] muß anerkennen, daß der Glaube der Kirche jene Art von Sym-pathie ist, ohne die sich der Text nicht öffnet. Sie muß diesen Glauben als Hermeneutik, als Ort des Verstehens anerkennen, der die Bibel nicht dogmatisch vergewaltigt, sondern die einzige [sic!] Möglichkeit bietet, sie sie selber sein zu lassen.»<sup>7</sup> Ohne Empfänger gibt es weder eine Offenbarung noch ein Verstehen der Offenbarung – eine Einsicht, die auch anderen zeitgenössischen Theologen<sup>8</sup> wichtig ist. Damit werden

---

die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben» (Dei Verbum 8).

<sup>6</sup> Joseph Ratzinger war während des Konzils Berater von Kardinal Frings und hat den deutschsprachigen Bischöfen Überlegungen aus dem nicht veröffentlichten Teil seiner Habilitation über Bonaventura vorgetragen.

<sup>7</sup> Ratzinger (1989), S. 43 f. Offen bleibt hier die Frage, was Ratzinger mit «Kirche» meint, deren Glauben der rechte Ort des Verstehens sei. Die von Ratzinger verantwortete Erklärung *Dominus Jesus* hingegen legt den Schluss nahe, alleine die Glaubenskongregation habe jenen Glauben, mit dem sich die Schrift öffne. Die Autorin gibt zu bedenken, dass auch die unsichtbare Kirche, nämlich die Gemeinschaft aller Gläubigen oder vielleicht sogar nur Glaubenswilligen, einen Ort des Verstehens bilden könnten – oder aber jener, an dem eine Gemeinde sagt: «Wir und der Heilige Geist» (Apg 15,28). Siehe zu diesem tautologischen Gedanken Peterson (1994).

<sup>8</sup> Ich denke an Lévinas (1998), an Tillich (1956), S. 45: «Offenbarung ist nur, wenn jemand da ist, der sie als Offenbarung empfängt, sodass der Akt des Aufnehmens ein Teil des Offenbarungsgeschehens selbst ist», und an Hans Urs von Balthasars bereits zitierten Satz «Nur an der Antwort haben wir das Wort.» Balthasar (1960), S. 98.

auch bisherige Empfänger oder Versther der Offenbarung (also die Tradition) zu einem Bestandteil der Offenbarung; und Schrift und Tradition aufeinander verwiesen.<sup>9</sup>

Die Empfänger der koranischen Offenbarung bei Rahman hingegen sind nicht etwa alle Muslime, die im Koran immer wieder neu die Offenbarung glaubend aufnehmen, sondern es ist *nur* Mohammed. Deswegen ist *er* der einzige Schlüssel für das rechte Verständnis der Offenbarung. Die *living Sunnah* kann für ihn nur in dem Sinne wiederholt werden, indem Muslime das Ideal und die Prinzipien, die sie im Koran und in prophetischen Hadith nach aufwändigen historisch-kritischen Untersuchungen finden, hervorheben und sie in einer frischen Beschaffenheit, wie sie ihrer eigenen Zeit angemessen ist, neu verkörpern.<sup>10</sup> Die bisherige Auslegungstradition verkörpert den *ig̃tihād* und den *ig̃māʿ* der damaligen Muslime und ist deren *living Sunnah*, sie ist aber für Muslime heute nur insofern von Bedeutung, als dass diese Traditionen beispielhaft das Ringen anderer zeigen. Sie ersetzen nicht das Ringen der Muslime in anderen Zeiten und an anderen Orten, die koranische Ethik in ihrem jeweiligen Leben zur Geltung zu bringen.

Hier muss nun noch ein entscheidender Unterschied zwischen dem christlichen und muslimischen Verhältnis zur Überlieferung vermerkt werden: Anders als bei der Bibel geschah die Kanonbildung in einem recht kurzen und zeitlich und geografisch überschaubaren Raum.<sup>11</sup> Die islamische Tradition hat sehr wohl zwischen dem mündlichen Kommunikationsprozess (*qurʿān*), der mit dem Tod des Propheten endete, und dessen Verschriftlichung und systematische Sammlung der Texte als

---

<sup>9</sup> Dabei ist nicht zu vergessen, dass mit Offenbarung nicht nur «satzhafte Wahrheiten» oder bloße Texte gemeint sind, sondern auch umfassendes Geschehen, das gesamte kirchliche Leben, die Liturgie und ein «organisches Ineinander» von Schrift und Tradition.

<sup>10</sup> Rahman (1965), S. 173.

<sup>11</sup> Der kanonische Prozess im Fall des mündlich verkündeten Koran nahm weniger als zwanzig Jahre in Anspruch, «in denen der Koran ergebnisoffene gemeindliche Auseinandersetzung und Verhandlung älterer Texte war, so daß sich seine sukzessive Kanonisierung durch die Hörerakzeptanz noch verfolgen lässt.» Neuwirth (2010), S. 72; vgl. Sinai (2010). Zur Redaktions- und Textgeschichte siehe Neuwirth (2010), S. 235–275.

kanonische Schrift (*mushaf*) unterschieden<sup>12</sup> und dabei auch die vielen unterschiedlichen literarischen Gattungen im Koran erkannt.

Für das Christentum lässt sich historisch nicht bestreiten, dass die Überlieferung *vor* der Schrift war. Die Erzählungen von Jesu Botschaft und Leben gab es früher als die ersten schriftlichen Zeugnisse davon. Und die Festlegung, welche der schriftlichen Zeugnisse den verbindlichen Kanon bilden sollten, stand am Ende eines langen Prozesses. Die Kanonbildungen des Alten und Neuen Testaments sind selbst schon eine literarische Montage und gar nicht unbedingt abgeschlossen.<sup>13</sup> Sie sind Ergebnis einer gemeinschaftlichen Lesetradition frühkirchlicher und altkirchlicher Gemeinden und gleichzeitig «Anleitung zu fortgesetzter gemeinschaftlicher synchroner Lektüre der in ihr zusammengestellten Texte»<sup>14</sup>, die in Formen, Zeiten und Orten und Verfassungen stark variieren. Ein formales Kriterium, das die biblischen Schriften von anderer Literatur unterscheidet und sie miteinander verbinden würde, gibt es nicht. Die Bildung des Kanons in der Alten Kirche setzte voraus, dass aus all seinen von ganz verschiedenen Autoren aus unterschiedlichen Zeiten stammenden Schriften ein und derselbe Geist spricht und vernommen werden kann – jedoch nicht zwangsläufig immer dasselbe sagt.<sup>15</sup>

Die gegenseitige Verwiesenheit von Tradition und Schrift zeichnet nun *Dei Verbum* deutlich heraus, ohne das Verhältnis genau zu bestimmen.<sup>16</sup> Das bedeutet, dass jeder aktuelle Versuch, das Offenbarungs-

---

<sup>12</sup> Heute wird der Koran oftmals ahistorisch als göttlicher Monolog – anstatt als «polyphones Religionsgespräch» (Neuwirth) – gelesen, d. h. Umfeld und zeitgleiche Gespräche und Auseinandersetzungen werden nicht genug berücksichtigt. Siehe Neuwirth (2010), S. 122.

<sup>13</sup> So kennt z. B. die äthiopisch-orthodoxe Kirche einen größeren Schriftkanon als die lateinische und griechische Kirche.

<sup>14</sup> Körtner (1994), S. 85.

<sup>15</sup> Körtner (1994), S. 86.

<sup>16</sup> «Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind also eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide nämlich gewissermaßen in eins zusammen und streben dem gleichen Ziel zu» (Dei Verbum 9). «Es zeigt sich also, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluss Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht» (Dei Verbum 10).

geschehen zu verstehen und auszudeuten, sich nicht nur an der Heiligen Schrift selbst messen lassen muss, sondern sich auch (weiterhin) mit den Deutungen der Tradition auseinandersetzen muss. Damit ist nicht gesagt, dass «die Tradition» – also die in ihr überlieferten, durchaus sehr pluralen und einander auch widersprechenden Einsichten – Recht haben muss. Wohl aber bedeutet das, dass eine neue Deutung sich der Konfrontation mit ihr stellen muss. Eine neue Einsicht in die Wahrheit der Offenbarung kann sehr wohl frühere Einsichten als zu einseitig oder falsch erweisen, ohne dabei aber den Anspruch der Überlieferung, *insgesamt* für die bezeugende Wahrheit einzustehen, zu negieren.<sup>17</sup>

Diese Auseinandersetzung mit der Tradition ist bei Rahman obsolet, und zwar auf horizontaler Ebene und auf vertikaler Ebene. Die Bemühungen des Muslims in Kirgisistan und desjenigen in Berlin, die *rationes legis* des Koran zu suchen und anzuwenden, haben dann – außer der gemeinsamen Quelle und dem gleichen immer wieder neuen Bemühen – nur insofern etwas miteinander zu tun, als dass sie jeweils im gleichen Bemühen, nicht aber im Ergebnis geeint sind. Das Gleiche trifft auf historische Abstände zu: Einsichten in die Wahrheit der Schrift aus dem 21. Jahrhundert müssten sich nach Rahman nicht der Auseinandersetzung mit anderen, gar widersprechenden Einsichten aus dem 12. Jahrhundert stellen. Dadurch besteht der Zusammenhalt einer Gemeinschaft «nur» noch in den fünf Säulen, dem gemeinsamen Text und darin, dass Muslime überhaupt versuchen, die «koranische Ethik» in ihrem Leben anzuwenden. Die Antworten darauf, *wie* das geschieht, werden dann aber individuell gegeben und müssen sich nicht miteinander auseinandersetzen.

Das ist bei Abou El Fadl anders, wenn er – wie oben bereits erwähnt – fordert, dass sich jeder (sic!) Muslim fragen müsse, ob und vielleicht auch inwiefern die vorherrschenden Glaubenssysteme zu den geschehenen Tragödien [9/11 und andere; KV] beigetragen oder diese legitimiert, erleichtert bzw. nicht verhindert haben.<sup>18</sup> Freilich wird damit die Frage aufgeworfen, wie Lesen Gemeinschaft begründen kann.

---

<sup>17</sup> Vgl. Schreiters Kriterien einer christlichen Identität (innerer Zusammenhalt, Gottesdienst, Praxis der Gemeinschaft, das Urteil anderer Kirchen und die Herausforderung *an* andere Kirchen). Siehe Schreiter (1992), S. 182–187, sowie Kapitel B. 3. «Kontextualisierungen».

<sup>18</sup> Abou El Fadl (2014), S. 201.

Rahman wollte die historischen Umstände so gut als möglich verstehen, um die koranische Offenbarung *objektiv* betrachten und daraus dann ethische Prinzipien abzuleiten. Eine Lektüre, die diese Umstände nicht kennt und nicht in Betracht zieht, läuft für ihn Gefahr, falsche Prinzipien anzunehmen. Die Gefahren einer willkürlichen oder uninformierten Exegese, liegen auf der Hand. Nicht nur Abou El Fadl demonstriert sie anhand der Fatwas des saudischen Gelehrtenrates (C.R.L.O), auch Rahman waren sie vor Augen, als er versuchte, Pakistan mithilfe des muslimischen Glaubens in die Moderne zu begleiten. Eine weitere Gefahr besteht darin, dass aus dem hermeneutischen Interesse des Interpreten eine Bedeutung erwächst, welche den Koran- oder Bibeltext zur Requisite zeitgenössischer populär-philosophischer Inszenierungen degradiert. Gerade das ist es ja, was Nasr, Abou El Fadl und Rahman den «Reformern» vorwerfen. So betonen auch christliche Exegeten und Exegetinnen, dass die historisch-kritische Exegese ein Anwalt für die bleibende Fremdheit des Textes ist, und dass es ihre Aufgabe ist, diesen Text vor den Lesern und Leserinnen (und Vereinnahmungen von welcher Seite auch immer) zu schützen.<sup>19</sup>

Aber die historisch-kritische Untersuchung der ersten Quellen, die von Rahman als Bedingung für ein rechtes Verstehen angesehen wird, hat auch Nachteile, von denen ebenso die christliche Exegese der Bibel herausgefordert ist: Denn sie kann nur die Verstehensbedingungen der *bereits verschriftlichten* Texte untersuchen – die sich aber von den Bedingungen der *mündlichen* Kommunikation grundlegend unterscheidet. Sobald nämlich die Rede vom mündlichen Wort zur Schrift übergeht, wird sie gegenüber der Intention ihres Urhebers autonom.<sup>20</sup> Auch die *Wirkung*, die ein Text bei seinen späteren Hörern auslöst, kann so schwerlich untersucht werden.<sup>21</sup> Rahman interessiert diese Wirkung auch

<sup>19</sup> Beispielsweise Gruber (2003), S. 46.

<sup>20</sup> Körtner (1994), S. 83.

<sup>21</sup> Navid Kermani berichtet von Bekehrungen (Kermani [2003], S. 31–43 und S. 238), die allein die Schönheit und im 9./10. Jahrhundert als Dogma gefasste Unnachahmlichkeit des Koran (*Iḡāz*) hervorgebracht haben sollen; Augustinus davon, dass die Gesänge des Psalters ihn bei der Taufe und beim Tod der Mutter getragen haben (Confessiones IX, 4,8; zitiert nach Bader [1996], S. 142).

nicht<sup>22</sup>; für ihn sind nur die einstigen Hörer der Offenbarung und die Wirkung des Gehörten auf sie relevant. Spätere Hörer hingegen tragen für ihn zum Verständnis des Textes überhaupt nichts bei.

Damit gelangt jedoch eine neue Herausforderung ins Blickfeld: Wie kann der Leser also eine «zweite Naivität» gegenüber der Heiligen Schrift finden? Eine alleinige historisch-kritische Exegese nimmt dem «Erlebnis» einer Lektüre ohne Vorkenntnisse die Legitimität, weil der Leser ohne die Kenntnisse, die er haben *könnte*, um den Text angemessener zu verstehen, dem subjektiven Angesprochensein durch den Text weniger vertraut. Kann man diesen «garstigen Graben» einfach durch naive Lektüre überspringen oder – wie bei Rahman – in einen «rationalen Raum» übergehen? Welche Rolle spielt der Geist bzw. Gott selbst bei der Auslegung? Gibt es Kriterien, damit der Leser in der Schrift nicht seinen eigenen Antworten, sondern die *der Schrift* auf seine Fragen finden kann? Wie kann die Gefahr, den Wahrheitsgehalt der Schrift nicht den jeweils aktuellen Auslegungsmethoden zu unterwerfen, gemindert werden? Möglicherweise ist zur Beantwortung dieser Fragen die Tradition des vielfachen Schriftsinns, der für die Kirche lange Zeit prägend war<sup>23</sup> und den auch Nasr erwähnt, hilfreich.

## 4.2. Auslegung als Variation eines heiligen Textes

Das «geistliches Verständnis» der Heiligen Schrift des frühchristlichen Theologen Origenes (184 – ca. 254) hat das Christentum in seinem Selbstverständnis entscheidend geprägt. Dessen lateinische Schrift *De principiis* gelangte im frühen Mittelalter von Italien aus in französische und deutsche Klöster und fand trotz der Verketzerung des Verfassers so viel Beachtung, dass man sie weiter abschrieb.<sup>24</sup> In den 1950er Jahren hat Henri de Lubac (1896–1991) Origenes wiederentdeckt und für die Theologie (und im Weiteren auch für die Kirche) fruchtbar gemacht. Origenes ging zunächst davon aus, dass nichts in der Schrift zufällig ge-

<sup>22</sup> Siehe sein Kommentar zu al-Ghazālīs *Jawāhir al-Qurʾān* in Rahman (2011), S. 455.

<sup>23</sup> Dieser wird im Katechismus 1992/1993 auch als «ganzheitlicher Zugang» (Nr. 115–119) empfohlen.

<sup>24</sup> Görgemanns/Karpp (1976), S. 27.

sagt oder vergeblich erwähnt wird.<sup>25</sup> Deswegen müsse der heilige Text überall sorgfältig «abgehört» werden. Außer Frage stand es für Origenes, der Geschichtlichkeit des Textes zu trauen, also das *Zeugnis der Geschichte* (so beispielsweise auch das Sonnenwunder Josuas, die Geschichten von Lots Frau oder den zehn Plagen Ägyptens) – *wirklich* zu glauben, wobei Origenes einräumt, dass es auch nur «rein geistliche Vorkommnisse» in der Schrift gibt.<sup>26</sup> Bei der Geschichtlichkeit dürfe man aber nicht stehenbleiben: Erst nachdem der sinnliche, buchstäbliche und historische Aspekt zur Kenntnis genommen wurde, solle man sich um das geistige Verständnis bemühen. Dabei ging es Origenes darum, den konkreten Text nicht etwa durch Auslegung zu übergehen, sondern ihn im Lichte des Christuserignisses zu *rechtfertigen*.<sup>27</sup> Origenes entwickelte zwei verschiedene Arten, wie der dreifache Schriftsinn des Schriftwortes zu verstehen sei.<sup>28</sup> Dazu beschreibt er zunächst einen historischen (ersten) Sinn, der im Bericht der Fakten selbst oder im Wortlaut der Gesetze liegt. Der mystische (zweite) Sinn bezieht sich auf Christus und die Kirche, und der (dritte) geistliche Sinn, auf die *glaubende* Seele.<sup>29</sup> Meist hält sich Origenes gar nicht lange mit den ersten beiden Sinnen auf, sondern schreitet in seinen Predigten schnell zum geistlichen Sinn, weil es der dritte, der geistige Sinn ist, der «heute gelebt» wird. Dabei betont er, dass es sich hierbei nicht um «vergangene Tatsachen und geschichtlich ferne Wahrheiten» handelt, sondern für Origenes lässt der geistige

<sup>25</sup> De Lubac (1968), S. 115.

<sup>26</sup> «Aber da es gewisse Schrifttexte gibt, die, wie wir im folgenden zeigen werden, das «Leibliche» überhaupt nicht enthalten, muss man an manchen Stellen gleichsam allein die «Seele» und den «Geist» der Schrift suchen.» Origenes (1976): *De principiis*, IV, 2,4. Die Begründung ist einleuchtend: «Welcher vernünftige Mensch wird annehmen, «der erste, zweite und dritte Tag sowie Abend und Morgen» (vgl. Gen 1,5–13) seien ohne Sonne geworden und der sozusagen erste sogar ohne Himmel?» Origenes (1976): *De principiis*, IV, 3,1.

<sup>27</sup> *En passant* hat Origenes damit auch die Frage beantwortet, welche Bedeutung das Alte Testament für die Christen hat: Christus ist der neue *Kontext*, in dem nun das Alte Testament zu verstehen ist. Vor diesem Hintergrund hat Origenes den Juden – fälschlicherweise – vorgeworfen, dass diese die Schrift ausschließlich dem Literalsinn nach verstünden. Vgl. Dohmen (1992), S. 21.

<sup>28</sup> Origenes hielt sich nicht immer an diese Dreiteilung – manchmal bietet er zwei Deutungen an und manchmal auch vier.

<sup>29</sup> De Lubac (1968), S. 173 f.

Schriftsinn «jedesmal im Einzelnen das große, einzige Mysterium Christi aktuell werden».<sup>30</sup> Für den geistlichen Sinn ist nach Origenes' Überzeugung entscheidend, dass es ein- und derselbe Geist ist, der damals im Schreiber und heute im Leser zugegen ist.<sup>31</sup> Dabei achtete Origenes streng darauf, immer im Einklang mit der ganzen Schrift zu bleiben nichts zu behaupten, was seiner Meinung nach dort nicht enthalten sei.<sup>32</sup>

Seine Vorliebe für die Ausdeutung des geistlichen Sinns bedeutete aber keinesfalls, dass die ersten beiden Sinne deswegen irrelevant geworden wären. Vielmehr war es auch Origenes wichtig, nicht «über den abgründigen Sinn des Bibelwortes zu spekulieren, sondern es mit einem lebendigen Glauben zu empfangen und «sein Benehmen den Worten der Wahrheit anzupassen», die dieses enthält».<sup>33</sup> So deutete Origenes auch die Geschichte der Kriege, Gefangenschaften und Befreiungen Israels als einen Kampf im Innern des Menschen, der stetig geführt werden müsse.<sup>34</sup>

Nasr ließ sich von de Lubacs Origenes-Rezeption inspirieren.<sup>35</sup> Zur Erinnerung: Für Nasr führte der Weg zur Erkenntnis auf der *ṭarīqa* über die Scharia. Die Scharia, so Nasr, sei als äußerer Rahmen zu befolgen und innerhalb dessen könne der Weg der *ṭarīqa* begangen werden, der die Anstrengung (*ḡihād*) bzw. den Kampf (*ig̣tihād*) der Demut, Mildtätigkeit und Wahrhaftigkeit verlangt. Erst im Rahmen der *ṭarīqa* könne man die Tugenden erlangen, durch die die Offenbarung noch tiefer zu verstehen sei.<sup>36</sup> «Spirituelles Bemühen» helfe dem Menschen, zur inneren Bedeutung des Koran vorzudringen.<sup>37</sup> Ebenso warnt Nasr davor, dass

<sup>30</sup> De Lubac (1968), S. 181.

<sup>31</sup> De Lubac (1968), S. 349.

<sup>32</sup> De Lubac (1968), S. 93.

<sup>33</sup> De Lubac (1968), S. 221, zitiert Origenes ps. 36, h 3 6. Origenes folgt darin auch ausdrücklich der Interpretation des Paulus, wie er sie in den paulinischen Briefen vorfindet.

<sup>34</sup> De Lubac (1968), S. 223 f.

<sup>35</sup> Nasr (1990a), S. 31. Hier zitiert er aus de Lubac (1968; franz. Original).

<sup>36</sup> Nasr (1993), S. 163.

<sup>37</sup> Wie eingangs dargelegt: Nasr (1993), S. 69 f.

der geistige Sinn sogar Schaden anrichten könne bei Lesern, die darauf nicht vorbereitet seien.<sup>38</sup> Diese Gefahr sah auch schon Origenes.<sup>39</sup>

Der Alten Kirche ging es bei der drei- oder vierfachen Schriftauslegung weniger um einen eindeutigen eruierbaren Literalsinn, sondern sie betrachtete die Heilige Schrift wie einen «kostbaren Edelstein, der je nach Lichteinfall ein prächtiges Farbenspiel entfaltet».<sup>40</sup> Im Mittelalter wurde für die Exegese die Lehre von einem mehrfachen Schriftsinn weiterverwandt, variiert und als Merksatz formuliert: *Littera gesta docet, quid credas allegoria. Moralis quid agas; quo tendas anagogia*.<sup>41</sup> Dabei lassen sich die Inhalte der vier Schriftsinne wie folgt verdeutlichen:

*littera* sieht die Schriften des Alten Testaments als Zeugnisse von geschichtlichen Ereignissen. Der Literal- (oder Wort-)sinn sucht die (historische) Geschichte, die von Gottes Handeln in der Welt Zeugnis gibt. Bei Schriften ohne geschichtlichen Charakter (wie z. B. dem Buch der Sprüche) fehlt dieser Sinn.<sup>42</sup>

*allegoria* deutet die beschriebenen Ereignisse theologisch aus. Sie bezieht sich auf das Ganze der Schrift (und erlaubte, das Alte Testament als prophetische Vorausbildung des Neuen Testaments zu lesen).<sup>43</sup> Oft wird sie

---

<sup>38</sup> Wie oben bereits gezeigt werden konnte. Er geht sogar so weit, dass dieses Wissen denjenigen, die nicht berufen seien, diese Lehre zu empfangen, zum Schaden gereichen könne; siehe Nasr (1990a), S. 418.

<sup>39</sup> De Lubac (1968), S. 178 f., zitiert Origenes wie folgt: «Der Großzahl der Gläubigen ist zudem einer vorwiegend praktischen Unterweisung zugänglicher. Nicht alle können sogleich in die Tiefen der eigentlichen Lehre der Spiritualität eingeführt werden. Ehe man zu den festen Speisen übergeht, Fleisch oder Brot, muß man mit der Kindermilch anfangen oder mit den Kräutern für empfindliche Mägen. Erst dann kann man von den moralischen Dingen zum mystischen Verständnis übergehen.» Ähnlich auch folgendes Zitat: «Dagegen kennen die Einfältigeren unter denen, die sich der Zugehörigkeit zur Kirche rühmen, zwar keinen Höheren als den Weltenschöpfer und tun recht daran; aber auch sie machen sich von ihm schlimmere Vorstellungen als von dem rohesten und ungerechtesten Menschen.» Origenes (1976): *De principis*, IV, 2,1.

<sup>40</sup> Jacob (1992), S. 133.

<sup>41</sup> Der Merksatz geht zurück auf Augustinus von Dänemark (gest. 1283): «Der Wortlaut lehrt, was geschehen ist / was du glauben sollst, die Allegorie. / Der moralische Sinn, was du tun sollst, / was du hoffen sollst, die Anagogie.»

<sup>42</sup> Dohmen (1992), S. 17.

<sup>43</sup> Dohmen (1992), S. 18.

betrachtet als derjenige Sinn, durch den die Schrift die «Mysterien Christi und der Kirche» offenbart.<sup>44</sup>

*moralis* impliziert die Lebens(an-)weisung, die auf die Verwandlung in einen liebenden Menschen abzielt.<sup>45</sup> Hier wird eine Lebensregel der christlichen Seele entfaltet, bei der es darauf ankommt, «was wir selber tun sollen». Dabei wird stark auf dem Innerlichen und dem täglich sich Wiederholenden insistiert; die drei Schlagworte sind moralisch (*moraliter*), innerlich (*intrinsecus*) und täglich (*quotidie*).<sup>46</sup>

*anagogia* bezeichnet «das, wohin du streben sollst» und soll den Blick des Gläubigen zu den «verheißenen und erhofften Gütern» lenken.<sup>47</sup> Die Entfaltung des anagogischen Sinnes schlägt den Bogen vom Alten über das Neue Testament bis in die Zukunft und entwirft die eschatologische Perspektive auf die himmlische Gemeinschaft hin.<sup>48</sup>

Die beiden letzteren Aspekte (*anagogia* und *moralis*) werden oftmals als innere Dimension der Allegorie betrachtet. Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn hatte auch den Zweck, die vielen Schriftsinne zu *begrenzen* bzw. zu *zähmen*. Denn auch die Kirchenväter kannten die Gefahr, dass die allegorische Auslegung – ursprünglich ein Verfahren der *Textproduktion*<sup>49</sup> – eher zum Vorwand wird, eigene Gedanken und persönliche Erfahrungen auszudrücken.<sup>50</sup> Analog könnte man heute von der Allego-

<sup>44</sup> De Lubac (1999), S. 280.

<sup>45</sup> Voderholzer (2013), S. 140.

<sup>46</sup> Dohmen (1992), S. 19.

<sup>47</sup> Voderholzer (2013), S. 140.

<sup>48</sup> Dohmen (1992), S. 19.

<sup>49</sup> Körtner (1994), S. 67.

<sup>50</sup> Diese Gefahr benennt die Enzyklika *Divino afflante spiritu* deutlich: «Dabei mögen die Schrifterklärer sich gegenwärtig halten, dass ihre erste und angelegentlichste Sorge sein muss, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist. [...] Wie darum der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muss, so auch den geistigen, sofern nur gebührend feststeht, dass Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat. [...] andere Bedeutungen dagegen als echten Sinn der Heiligen Schrift vorzutragen, möge er sich gewissenhaft hüten [...], denn die Gläubigen [...] wollen wissen, was Gott selbst in der Heiligen Schrift uns lehrt, nicht, was ein beredter Prediger [...] mit geschickter Verwendung biblischer Worte trägt.» *Divino afflante spiritu* (1943).

rie als einer eher produktiven, künstlerischen Auslegung sprechen, die wie der Dramaturg eines Theaterstücks nicht nach der ursprünglichen Intention des Autors fragt, sondern ihn konkret in Zeit und Raum wieder neu inszeniert.<sup>51</sup>

Die Ähnlichkeiten mit Nasrs Denken seien nochmals benannt: Auch für Nasr hat der Koran mehrere Ebenen, die nebeneinander bestehen. Es sind: segensreiche Rezitation, ein Instrument der Unterscheidung zwischen Gut und Böse und «eine Erzählung über die Höhen und Tiefen der menschlichen Seele». Nasr empfiehlt für die Auslegung des Koran, vom Äußeren (*ẓāhir*) zum Inneren (*bāṭin*) vorzudringen, angelehnt an den vierfachen Schriftsinn des Imam Ġāfar aṣ-Ṣādiq. Allerdings ist hier etwas anderes gemeint: Die Unterscheidung Nasrs, nämlich «die verkündete Äußerung» (*ibāra*) für die «einfachen Menschen», die Anspielung (*iṣāra*) für die Gebildeten, die verborgene Bedeutung bezüglich der übersinnlichen Welten (*laṭāʾif*) und die spirituellen Wahrheiten (*haqāʾiq*) für die Propheten und für die «Freunde Gottes»<sup>52</sup> zeigen unterschiedliche Verständnisebenen, die von der Verstehens- bzw. Aufnahmekapazität des Empfängers abhängig sind.<sup>53</sup> Auch Nasr ist davon überzeugt, dass Gott selbst in den heiligen Text einen Sinn gelegt hat, der den Menschen, der zu ihm vorzudringen vermag, verwandeln wird.

Die unter dem Namen «geistige» oder «kanonische» Exegese bekannte Schriftauslegung betont, dass alle biblischen Texte jeweils im Blick aufeinander und damit im «Gesamtsinn der Bibel» auszulegen sind. Anders als die allegorische Schriftauslegung versucht die geistige Exegese jedoch den (Kategorie-)Fehler zu vermeiden, *allen* Texten der Bibel eine allegorische Bedeutung zu unterstellen und klarer zwischen dem *Sinn* und dem *Gebrauch* eines Textes zu unterscheiden. Und sie stärkt das Bewusstsein dafür, Geschichte als Ort der Offenbarung Gottes zu sehen, denn die Exegeten gehen ganz selbstverständlich davon aus, dass der

<sup>51</sup> Jacob (1992), S. 132.

<sup>52</sup> Nasr (1993), S. 71.

<sup>53</sup> Sowohl die koranische Erzählung des Propheten Ḥidr (18:65–82), als auch folgender Hadith von Ibn ʿAbbās belegen für Nasr, dass es eine innere Bedeutung des Koran gibt, die nur «für diejenigen gedacht ist, denen es gegeben ist, sie zu hören und zu verstehen»: «Wenn ich [Ibn ʿAbbās; KV] vor euch diesen Vers [65:12; KV] kommentieren müsste, wie ich ihn von dem Propheten selbst kommentiert vernahm, würdet ihr mich steinigen.» Nasr (1993), S. 71. Der Hadith wird ohne Quelle angegeben.

von den biblischen Texten implizierte Leser ein vom göttlichen Geist inspirierter Leser ist. Wie steht es also um dessen «innere Beschaffenheit»?

### 4.3. Die innere Beschaffenheit des Lesers

«Hence, the text will morally enrich the reader, but only if the reader will morally enrich the text», betont Abou El Fadl.<sup>54</sup> Auch Nasr betont, wie gezeigt werden konnte, «dass kein heiliger Text sich ohne weiteres dem prüfenden Blick des Menschen öffnet und sein Geheimnis offenbart. [...] Man muss vorbereitet sein, um in seinen Sinngehalt eindringen zu können.»<sup>55</sup> So rät Nasr ebenso, «die Seele – durch Bescheidenheit und Nächstenliebe schön zu machen», damit diese zur Erkenntnis gelangen kann. Diese Tugenden sind also auch für ihn die Bedingung, um den Text adäquat lesen zu können.

Für beide, Nasr und Abou El Fadl, gilt: Je mehr der Leser moralisch gewachsen ist, desto eher kann der Text seine Bedeutung entfalten. Aber sie unterscheiden sich in ihrer Vorstellung, wie dieses moralische Wachsen zustande kommt. Für Nasr geschieht dies in einer klaren Struktur und Grundhaltung: Die äußere Form ist die Scharia, im Nasr'schen Sinne verstanden als «dass Gottes Wille auf der Erde geschehen möge». Der Weg der *ṭarīqa* (der bei Nasr immer im Rahmen der Scharia zugegen ist) ist es, durch den der Mensch die Offenbarung immer tiefer durchdringen kann. Dieser Weg ist geprägt von Kontemplation, Demut (die in der Erkenntnis besteht, dass «Gott alles ist und wir nichts sind»), Mildtätigkeit und Wahrhaftigkeit. Diese Tugenden werden auch von christlichen monastischen Autoren hervorgehoben, für die Nasr Sympathien bekundet.

Sie finden sich in ähnlicher Weise u. a. bei Gregor dem Großen (ca. 540–604). Gregor war nicht nur Papst, er war auch Mönch und ein geistlicher Autor. Seine Schriften (vor allem über das Gebetsleben) hatten größten Einfluss auf die monastische Bildung; im Mittelalter war er einer der meistgelesenen Autoren.<sup>56</sup> Auf Gregor geht das Zitat «Die

<sup>54</sup> Abou El Fadl (2002c), S. 15.

<sup>55</sup> Nasr (1993), S. 68.

<sup>56</sup> Zur Bedeutung Gregor des Großen siehe Leclercq (1963), S. 34 ff.

Heilige Schrift wächst mit ihren Lesern<sup>57</sup> zurück. Gregor kommt zu dieser Aussage, weil er fest davon überzeugt ist, dass es ein und derselbe Gott ist, der die Schrift gegeben hat und der auch den Leser diese wiederum verstehen lässt. Was wie zwei voneinander verschiedene Akte (der Akt der Überlieferung und der Akt der Entdeckung bzw. Aneignung) erscheint, ist für Gregor in Wahrheit *ein* einziges Ereignis. Gregor spricht – wie vor ihm auch schon Origenes – davon, dass die Seele geweitet wird, um aufnahmefähig für die Weisheit Gottes zu sein.<sup>58</sup> Gregor vertritt keine bestimmte Methode, sondern er steht – genau wie Nasr – für eine *Haltung*, mit der die Schrift zu lesen ist. Das Ziel des christlichen Lebens bei Gregor ist: Die Loslösung von der Welt und von der Sünde und ein lebhaftes Verlangen nach Gott bzw. das lebendige Bewusstsein, dass der Mensch Gottes in allem bedarf.<sup>59</sup> Gregor glaubte, dass Gott selbst in uns die Reue (lat. *compunctio*) bewirkt, die «Zerknirschung des Herzens» bzw. die «Zerknirschung der Seele», die den Menschen wie ein körperlicher Schmerz sticht (so die profane Bedeutung von *compunctio*), und die Gregor als eine Gabe begriff.<sup>60</sup> Denn diese Zerknirschung «höhl uns aus und vergrößert so in uns den Raum, der Gott aufnehmen kann»<sup>61</sup>, die Seele wird einfach, gerade und frei und stimmt Gott und seinem Tun und Lassen zu<sup>62</sup>. Dafür hat das Gebet, dessen verschiedenste Formen Gregor ausführlich beschrieben hat, entscheidende Bedeutung – die beschriebene Haltung *ist* schon Gebet und kaum vom Gebetsakt zu trennen. Die Suche nach Gott und die Vereinigung mit ihm gehören bei Gregor zusammen: «Dieses Eindringen des Geistes in Gott ist nicht die Frucht einer Denkanstrengung, sondern

<sup>57</sup> «Verba sacrae eloquii [...] iuxta sensum legentium per intellectum crescent.» Zitiert nach Negel (2013), S. 43.

<sup>58</sup> Aus: De Lubac (1999), S. 252 f. Dass auch Nasr Origenes Schriftdeutungen kannte, wurde schon erwähnt. Es ist wahrscheinlich, dass Nasr auch dieses Bild von Origenes kannte, auf das sich Gregor bezieht: «[U]nsere Seele [wird], nachdem sie zunächst zusammengezogen gewesen war, geweitet, damit sie aufnahmefähig sei für die Weisheit Gottes.» Origenes, in Jer. Hom. 5 (PL 25, 627 C); zitiert nach de Lubac (1999), S. 253.

<sup>59</sup> Leclercq (1963), S. 38 f.

<sup>60</sup> Leclercq (1963), S. 40. Zitiert wird *Moralia* 27, 40–41.

<sup>61</sup> Leclercq (1963), S. 41.

<sup>62</sup> Leclercq (1963), S. 41 f. Zitiert wird *Moralia* 4,71.

des richtigen Empfindens, sozusagen des richtigen Geschmacks, also Weisheit und nicht Wissenschaft.»<sup>63</sup>

Die monastische Tradition des Mittelalters hat viel von Gregor bewahrt und weitergedacht. Von Bernhard von Clairvaux (1090–1153) ist beispielsweise überliefert, dass sein Leitspruch *credo ut experiar* («ich glaube, damit ich erfahre») war.<sup>64</sup> Diese Erfahrung ist bei Gregor und denen, die ihn gelesen haben, auch gebunden an die Atmosphäre innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft, der Liturgie, der mönchischen Meditation über die Heilige Schrift und ist somit immer eine Erfahrung *innerhalb* der Kirche.<sup>65</sup>

Nasr vergleicht den Islam mit einer Walnuss, deren Schale (die Scharia als äußere Form) die schützende Hülle bildet, um in ihr auf dem Weg der *ṭarīqa* (der Nuss) gehen zu können und so das – sowohl in Schale als auch in der Nuss befindliche – Öl der Wahrheit zu kosten.<sup>66</sup> Hier wie dort wird der Gedanke ausgedrückt, dass es für die Erfahrung einen schützenden äußeren Rahmen braucht, der diese Erfahrung überhaupt erst ermöglicht. Auch für Abou El Fadl sind die fünf Säulen des Islam als «Skelet» unabdingbar, keinesfalls aber dürfen sie als das vollständige Glaubensengagement gesehen werden. Gerechtigkeit, Schönheit, Gnade, Mitgefühl und Frieden müssen, so Abou El Fadl, noch «Fleisch und Verstand» an dieses Skelett bringen.<sup>67</sup>

Der äußere Rahmen schafft also notwendige Voraussetzungen für den Empfänger der Offenbarung (der als Empfänger konstitutiv ist, damit offenbart werden kann). Ganz anders als bei Rahman gibt es hier

<sup>63</sup> Leclercq (1963), S. 43. Zitiert wird *Moralia*, 23,43; 28,1–9; In Ezech. II, 6,1–2; II, 3,14.

<sup>64</sup> J. Schuck: *Das Hohelied des hl. Bernhard von Clairvaux*, Paderborn 1926; zitiert nach Leclercq (1963), S. 241.

<sup>65</sup> Leclercq (1963), S. 242.

<sup>66</sup> Nasr (1993), S. 149 f.

<sup>67</sup> Abou El Fadl (2014), S. 397: «For me, the performance of rituals symbolizes my recognition of the very principle of submission to God and also represents my personal acknowledgment of my fundamental commitment to God and my need for and dependence on God's grace and providence. [...] As a Muslim, praying, fasting, paying alms, pilgrimage, and other core rituals that define the skeletal structure of Islam are as crucial to my religious faith as justice, beauty, mercy, compassion and peace, which can be described as Islam's flesh and brain.»

also keinen «rationalen Raum», in dem ein «objektives Verstehen» geschieht, sondern im Gegenteil ist dieses Verstehen ein subjektiver Vorgang des Ergriffenwerdens bzw. der Erfahrung *innerhalb* einer Gemeinschaft von Zeugen. Diese Subjektivität des Erkennens betonen alle drei Autoren, und bei keinem von ihnen gründet sie auf rationaler Erkenntnis: Abou El Fadl sondert zwischen der «wahren, konstanten Natur/Essenz der Dinge» (*ḥaqq*), der aufrichtigen Beziehung dieser Naturen/Essenzen untereinander (*ḥikma*) und der Methode (*maʿrifa*), beide zu erfassen. Rahman unterscheidet zwischen historischen (kontextgebundenen) und moralischen Werten des Koran. Letztere sind immer und überall gleich. Es sind: Glaube (*imān*) als Akt des Herzens, des Handelns und der Hingabe an Gott, dann die Ehrfurcht vor Gott (*taqwā*), die auch als «innere Fackel» hilft, Gut und Böse zu unterscheiden, und drittens der konkretisierte Glaube (*islām*), der am besten in einer Gemeinschaft gelebt werden kann. Im Koran sind für Rahman diese Werte nur beispielhaft in direkten Anweisungen (statt in konkreten in verallgemeinerbaren Behauptungen) vorzufinden. Erkenntnis ermöglichte ebenfalls, zwischen Wahr und Falsch zu unterscheiden, geschehe aber vor allem durch *spirituelle* Vervollkommnung (u. a. durch Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit). Der Koran *enthält* diese Erkenntnis, er *ist* sie aber nicht in Fülle. Auch die Mönche des Mittelalters betonten Frömmigkeit und die durch «glühende Liebe» erlangte Gotteserfahrung als notwendige Ergänzung zur Literatur und Bildung. Dabei sollte das durch beides erlangte Wissen Teil des Gewissens werden und das Handeln bestimmen.<sup>68</sup>

Das moralische Engagement (*commitment*), das Abou El Fadl einfordert, hat – anders als bei Nasr und Gregor – mit Glauben erst einmal gar nichts zu tun. Für Abou El Fadl geht der Koran davon aus, dass der

---

<sup>68</sup> Leclercq (1963), S. 288: «Eine mit Ausdauer erworbene Bildung mit Einfalt verbinden, zu der man durch glühende Liebe gelangt ist, bei den vielfältigen Mitteln und Möglichkeiten des intellektuellen Lebens innerlich schlicht bleiben, dazu ständig nach dem Gewissen handeln, dabei das Wissen auf die Ebene des Gewissens heben und nicht wieder absinken lassen: das ist die Leistung des gebildeten Mönchs. Er ist gelehrt, gebildet, aber er ist kein Gelehrter und kein Wissenschaftler, kein Intellektueller, sondern ein geistlicher Mensch.»

Leser über einen «preexisting, innate moral sense»<sup>69</sup> verfüge, mit dem er sich dem Text nähert. Das werde daran deutlich, dass der Koran bei seinem Verweis auf bestimmte moralische Verpflichtungen (wie Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Güte) diese nicht näher definiere, sondern eine gewisse moralische Urteilsfähigkeit des Lesers voraussetze.<sup>70</sup> Diese Urteilsfähigkeit sei zu pflegen und auszubauen – und Muslime seien dazu verpflichtet –, aber das Muslimsein sei keine Voraussetzung dafür, dass der Mensch eine hohe moralische Urteilsfähigkeit erlangen könne. Die islamische Theologie – und mit ihr Abou El Fadl – geht davon aus, dass der Mensch eine *fiṭra* (nämlich eine natürliche religiöse Veranlagung; Abou El Fadl übersetzt mit «intuition») besitzt. Abou El Fadl nimmt an, dass diese *fiṭra* sozial und historisch begrenzt ist und sie sich deswegen verändert und weiterentwickelt. Was das Gewissen also in einem bestimmten Zusammenhang stört, tut es in einem anderen Zusammenhang nicht unbedingt.<sup>71</sup> Deswegen, so schlussfolgert Abou El Fadl, sei die Bedeutung des Textes oft nur so moralisch, wie es auch sein Leser ist. Hier bietet Abou El Fadl implizit eine einfache Erklärung dafür, wie ein und derselbe Text so unterschiedlich verstanden (und angewandt) werden kann<sup>72</sup> – ohne den Text selbst dafür verantwortlich zu machen oder über das Gottesverhältnis des Lesers zu urteilen.

Für den Fall, dass eine Überlieferung und das Gewissen des Auslegenden miteinander in Konflikt geraten, empfiehlt Abou El Fadl eine Gewissenspause (*conscientious pause*): «[...] the least that would be theologically expected [...] is to take a reflective pause, and ask: [...] Can I, consistently with my faith and understanding of God and God's message, believe that God's Prophet is primarily responsible for this tradition?»<sup>73</sup> Dieses Plädoyer für eine «Gewissenspause» ist bemerk-

<sup>69</sup> Abou El Fadl (2002c), S. 15.

<sup>70</sup> Abou El Fadl (2002c), S. 14.

<sup>71</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 213.

<sup>72</sup> Bei Abou El Fadl ist es: um Frauen zu unterdrücken (= die Fatwas der C.R.L.O.) und um sie aus dieser Unterdrückung zu befreien (seine Lesart). Es ließen sich zahlreiche Beispiele anschließen: die Lesart der Konquistadoren und die der Befreiungstheologen; die Lesart der Apartheid und die eines Martin Luther King u. v. a.

<sup>73</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 213. «The conscientious-pause would obligate the Principal's agent to apply thorough critical thought to the tradition in question, in search for the role of the Prophet in it.» Ähnlich auch a. a. O., S. 131: «I

kenswert. Sie zeigt, dass Abou El Fadl dem Gewissen bzw. einem (Glaubens-)Sinn unbedingt als göttliche Instanz vertraut; viel mehr als «der Tradition», die im Zweifelsfall kritisch zu hinterfragen ist. Das kommt daher, dass Abou El Fadls Denkbewegung ursprünglich damit beginnt, autoritäre Auslegungsstrukturen zu hinterfragen und gegebenenfalls zu dekonstruieren. So sieht Abou El Fadl sehr wohl, dass der Leser außerhalb der Lektüre eine Beziehung zum «Autor» des Textes (also Gott) haben kann, die dann die Interpretation des Textes beeinflusst. Diese Beziehung als Teil des Glaubens (*īmān*) ist, so Abou El Fadl, ein Hinweis auf den Willen Gottes und daher unbedingt ernst zu nehmen, müsse aber unbedingt offengelegt werden.<sup>74</sup> «Glaubensbasierte Vor-Annahmen» (wie zum Beispiel die Aussage «Gott ist der Barmherzige») sind beeinflusst (nicht vorherbestimmt!) durch Texte, Erfahrungen, Charakter und andere menschlichen Dialektiken, betont er.<sup>75</sup> Im Blick auf beispielhafte autoritäre Auslegungen (mit stellenweise schrecklichen Konsequenzen für die von diesen Auslegungen Betroffenen) führt Abou El Fadl daher die «fünf Kriterien» (Aufrichtigkeit, Sorgfalt, Ausführlichkeit, Plausibilität und Selbstbeschränkung) ein, um die Vorannahmen der Ausleger und deren mögliche Gottesbeziehung, über die er nicht urteilen kann und will, in seiner Gewichtigkeit als Argument einzuschränken und zu objektivieren.

#### 4.4. Der Akt des Lesens

Bei Seyyed Hossein Nasr, Gregor dem Großen und Bernhard von Clairvaux bedingen die innere Verfasstheit des Lesers und das, was dieser aus dem Text entnehmen kann, einander. Das ist auch bei Abou El Fadl der Fall, wobei dieser nahelegt, dass eine moralische Entwicklung (und damit ein tieferes Verständnis des Textes) auch ohne den Text – und möglichen-

---

can reconcile myself with the textual instructions on this particular matter. Therefore, I am going to have to act according to my conscience and I will anxiously wait to ask the Principal about this matter when I see Him (in the Hereafter).»

<sup>74</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 130.

<sup>75</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 267.

erweise auch ohne Glauben – geschehen kann.<sup>76</sup> Aber auch hier bleibt die Frage offen, wie sich das Vorverständnis, bestehend aus innerer Verfasstheit bzw. moralischer Entwicklung und Text zueinander verhalten. Wie gelangt man in diesen Zirkel hinein? Diese Frage hat auch der Philosoph Paul Ricœur (1913–2005) für sein eigenes Ringen mit dem Text thematisiert: «Doch wenn das, was ich voraussetze, all dem, was zu denken ich wählen kann, vorausgeht, wie werde ich dann den berühmten Zirkel zu vermeiden glauben, um zu verstehen, und zu verstehen, um zu glauben? – Ich werde ihn überhaupt nicht zu vermeiden suchen! Ich werde mich kühn im Zirkel halten, in der Hoffnung, daß mir durch die Übertragung des Textes auf das Leben das, was ich riskiere, unter den Formen eines Zuwachses an Verständnis, Wachsamkeit und Freude hundertfach zurückgegeben wird.»<sup>77</sup> Ricœurs mutiger Sprung in diesen Zirkel löst diese Fragestellung nicht, aber sie bringt weitere Einsichten. Im Akt des Lesens nämlich, so schreibt es Ricœur, «zerbricht» die Welt des Textes diejenige des Autors.<sup>78</sup> Damit ist Glaube nicht nur das Verstehen der Texte (also der Leser gerät in den Text und vervollständigt ihn), sondern der Text verwandelt den Leser, indem dieser sich vor dem Text neu verstehen lernt.<sup>79</sup> Das «moralische Engagement» des Lesers bietet so bestenfalls eine neue Sicht auf die Welt, die im Vollzug der Auslegung neu entsteht. Der Leser begreift dann die Welt und sich selbst angesichts des Textes neu,<sup>80</sup> nicht im Sinne von Verifikation und Falsifikation, sondern «im Sinne des Sein-Lassens dessen, was sich zeigt»<sup>81</sup>.

Abou El Fadl erwähnt Ricœur nicht, aber genauso wie dieser betont er, dass in einem verschriftlichten Text Bedeutung und Aussageintention nicht mehr zusammenfallen müssen.<sup>82</sup> Auch für Ricœur ist es der Leser,

---

<sup>76</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 93: «[W]hat do we make of morality, or a basic sense of right and wrong? [...] I do not think that one can persuasively argue that notions of right and wrong are determined only through text. [...] the text is not the only possible representative of the Divine.»

<sup>77</sup> Ricœur (1981), S. 46.

<sup>78</sup> Ricœur (1974), S. 31.

<sup>79</sup> Ricœur (1977), S. 37.

<sup>80</sup> Ricœur (1981), S. 76.

<sup>81</sup> Ricœur (1981), S. 56.

<sup>82</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 92: «For example, the reader might say the meaning of the text is «x.» If the reader succeeds in establishing x, and only x, as

der den Sinn eines Textes im Akt des Lesens jeweils neu, und zwar vermutungsweise, festlegt.<sup>83</sup> In dem Moment, in dem der Autor den Text «freisetzt», haben wörtliche und gedachte Bedeutung unterschiedliche Schicksale und es entstehen neue Sinnverbindungen, die der Autor noch gar nicht sehen konnte. Die Autonomie des Textes (gegenüber dem Autor und gegenüber seiner ursprünglichen Situation) und die neuen Sinnverbindungen, die durch die Verschriftlichung entstanden sind, sieht Ricœur aber nicht als Verlust, sondern als Grundlage für die Interpretation, die nun erst möglich wird. Im Akt des Lesens vervollständige der Leser den Text und werde dabei, so Ricœur, ein Anderer, als er vorher war, weil er sich und die Welt durch das Lesen neu verstehen kann.<sup>84</sup> Ricœur macht aus der Not des Grabens zwischen dem Text damals und dem Leser heute eine Tugend: Die Verfremdung (zwischen Ursprungssituation des Textes und je aktuellem Leser) *bedinge* geradezu das Verstehen.<sup>85</sup> Nicht der Text, sondern die Welt, auf die ich durch das Lesen anders blicke, wird im Vollzug des Interpretierens verändert.

Abou El Fadl schreibt von den verschiedenen Möglichkeiten, durch die Gottesbeziehung «moralisch zu wachsen»<sup>86</sup> und sich diesen unbe-

---

the meaning of the text, then there is no practical need to refer back to the author or the text anymore.»

<sup>83</sup> Ricœur (1974) S. 28.

<sup>84</sup> Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser (1926–2007) vergleicht den Akt des Lesens gar mit dem Akt der Schöpfung, insofern, als dass der Leser Sinn erstellt und damit Welt setzt und verändert. Siehe Iser (1984), S. 355. Auf einen Unterschied ist allerdings direkt hinzuweisen: Wolfgang Iser hat vor allem Leser im Blick, während Koran und Bibel bei ihrer Entstehung zunächst *Hörer* haben. Mit dem «impliziten Leser» ist aber kein echter Leser gemeint, sondern eine «Textstruktur, durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist» (a. a. O., S. 61). Auch für die geistige Exegese ist der Leser – wie auch schon bei Origenes und im vierfachen Schriftsinn des Mittelalters – konstitutiv; aber er ist es deswegen, weil er ein geistgeleiteter ist. Der zweite Textsinn wird als identisch mit der Intention eines gedachten Autors (nämlich Gott) gedacht. Daher ist bei Origenes der hermeneutische Schlüssel auch die «Regel der himmlischen Kirche Jesu Christi», die «auf die Nachfolge der Apostel gegründet ist». Siehe Körtner (1994), S. 73

<sup>85</sup> Ricœur (1974), S. 31f.

<sup>86</sup> Abou El Fadl (2015), S. 14: «In my view, a relationship with the Divine must offer endless possibilities of moral growth, and such a relationship cannot mean stagnation in a set of determinable laws.»

grenzten Möglichkeiten hinzugeben.<sup>87</sup> Das geschieht auch durch den Text. Er hat das Beziehungsgefüge zwischen Autor, Text und Leser beschrieben und dabei die wichtige Funktion des aktuellen Lesers/Hörers für die Interpretation des Textes erkannt.<sup>88</sup> Er spricht nicht nur allgemein von Autor, Text und Leser, sondern er geht – wie Ricœur – ebenso davon aus, dass für den Koran die gleichen Verstehensbedingungen gelten wie für andere Texte auch. Im Lesen der Schrift und den anderen Zeichen (*ayāt*) Gottes kann der Gläubige sich selbst und die Welt neu verstehen. Auch Ricœurs Hermeneutik, die von der eigenen Aneignung der Welt ausgeht, ist keineswegs auf die Bibel beschränkt, sondern gilt für alle Texte. Aber Bibel und Koran haben beide den Vorteil, dass diese Aneignung durch die starke Präsenz der Texte in der Geschichte, der Gemeinschaft der Gläubigen, ihre ständige Wiederholung und auch ihr besonderes Vermögen ihr Potenzial zum Entwerfen von Welt besonders gut entfalten kann.

Die Gemeinschaft der Gläubigen, die Abou El Fadl erwähnt, hat auch für den Philosophen Maurice Blondel (1861–1949) eine besondere Bedeutung. Weil der Glaube eben «nicht nur in Satz Wahrheiten» bestehe, sondern in der lebendigen Wirklichkeit Christi, müsse dem Überlieferten auch die Weitergabe und Vergegenwärtigung entsprechen. Für Blondel kann diese nur geschehen mit der Führung des Heiligen Geistes und nur innerhalb einer glaubenden Gemeinschaft.<sup>89</sup> Als eine solche Weitergabe des Glaubens ist Tradition so alt wie der Glaube selbst und damit ein Prozess, der noch *vor* der Schrift liegt. Leslie Newbigin betont darüber hinaus, dass in diesem Prozess Tradition und Schrift in einer sich ständig entwickelnden gegenseitigen Beziehung stehen, die nicht nur intellektueller Vorgang ist, sondern Teil des gesamten Lebens mit Andacht, Gehorsam und «parteinehmender Nachfolge in den ständig wechselnden Verhältnissen neuer Generationen und Kulturen»<sup>90</sup>. Robert Schreiter spricht sogar von einer «Inkarnation» des Evangeliums in der Wirklich-

---

<sup>87</sup> Abou El Fadl (2015), S. 13: «God is limitless and thus, submission to God is like submitting to the unlimited. This makes submission a commitment to unlimited potentialities of ever-greater realizations of Divinity.»

<sup>88</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 122 ff.

<sup>89</sup> Blondel (1963), S. 72 ff.

<sup>90</sup> Newbigin (1986), S. 55.

keit derer, die es weitergeben. Deswegen komme es erst und nur in der Gemeinschaft derer, die es überliefern, zu seiner vollen Entfaltung.<sup>91</sup>

Hier wird ein weiterer Aspekt deutlich: Der Text ist nicht einfach nur Text, der Gott bezeugt, sondern er ist ein Puzzleteil eines größeren Ganzen, nämlich der verschiedenen Manifestationen, in denen Gott den Menschen begegnet – unter Umständen also auch im Zeugnis Anderer. Verstehen verdankt sich damit nicht nur rationalen Schlussfolgerungen, sondern es ist auch «ein menschlich uneinfordersames Gnadengeschenk», das unser Lesen zur Vollendung führt. Die Verkündigung des Wortes Gottes setzt dann voraus, dass dieses Wort bereits im möglichen Hörer wirkt, wie Paulus es schreibt: «Darum danken wir Gott unablässig dafür, dass Ihr das Wort Gottes, das Ihr durch unsere Verkündigung empfangen habt, nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gotteswort angenommen habt; und jetzt ist es in euch, den Gläubenden, wirksam.» (1Thess 2,13)<sup>92</sup>

Rahman ist, wie gezeigt werden konnte, andere Wege gegangen. In Abgrenzung zu Gadamer und in Anlehnung an Betti sieht er die Interpretation des Koran<sup>93</sup> als eine *Inversion* des Schöpfungsprozesses und damit als die «Wiederverbindung jener Formen mit dem inneren Ganzen, das sie erzeugt hat». Das rechte Verstehen des Koran ist damit das Rekonstruieren bzw. Wiedererkennen (und nicht Neuschaffen) des Sinnes, den Gott in diesen hineingelegt hat.<sup>94</sup> Die Schwierigkeit liegt dabei darin, dass der Interpret sowohl objektiv als auch subjektiv agieren soll.

---

<sup>91</sup> Schreier (1992), S. 42 f. Er betont aber auch den Umkehrschluss: Ohne das Evangelium sei Kirche nur eine leere Phrase.

<sup>92</sup> Dieses paulinische Zitat, das wir heute so selbstverständlich als Zeugnis des Gotteswortes nehmen, ist seinerseits als Teil des Neuen Testaments erst seit dem 2./3. Jahrhundert Teil der «Schrift»; vorher gilt es als «lebendiges Wort». Siehe Ratzinger (1965).

<sup>93</sup> Möglicherweise verhält sich das bei Rahman im Hinblick auf nichtkoranische Texte anders.

<sup>94</sup> Auch wenn Rahman sich nur auf ein kurzes Zitat von Betti in Gadammers *Truth and Method* bezieht, lohnt es sich, genauer zu verstehen, wie Betti sich dies genau vorstellt: «Man hat es demnach mit einer Umkehrung (*Inversion*) des schöpferischen Prozesses im Auslegungsprozeß zu tun, einer Umkehrung, derzufolge der Interpret auf seinem hermeneutischen Wege den schöpferischen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen muß, dessen Nachdenken er in seinem Inneren durchzuführen hat.» Betti (1988), S. 16 f.

Objektiv, insofern er dem Sinngehalt des Textes so treu wie möglich entsprechen muss («ehrliche Unterordnung»), und subjektiv, weil das Einfühlen in den Text, um diesen objektiven Gehalt zu eruieren, nur dank der «Feinfühligkeit und Fähigkeit des Interpreten, das fremde Gedankengut in sich nachzubilden» und sich dessen gegenüber zu stellen, möglich ist.<sup>95</sup> Die verwendeten Wörter (Inversion, Wiedererschaffung) sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass sowohl Betti als auch Rahman die Interpretationen als kontingent ansahen. Gerade die Hermeneutik ließ für Betti «den naiven Glauben problematisch werden [...], daß in dieser von Menschen gestifteten Kulturwelt Wahr und Unwahr, Gut und Böse durch einen sauberen Schnitt voneinander geteilt werden könnten».<sup>96</sup> Deswegen sei Auslegung nie abgeschlossen und immer auf die Aktualität des Verstehens angewiesen. Weder für den Juristen Betti noch für Rahman ist diese Auslegung eine Wissenschaft im Sinne der Nachprüfbarkeit. Aber beide gehen von einer objektiven Wahrheit (also dem Gesetz aus der Perspektive des Juristen Betti und einem *moral command* im Koran aus der Perspektive Rahmans) aus, die außerhalb des Auslegers existiert und der es sich maximal anzunähern gilt.

#### 4.5. Die Haltung des Auslegers

Abou El Fadl, dessen Auslegung immer konkrete Handlungsanweisungen zum Ziel hat, nennt fünf Kriterien, aus denen sich eine vertrauenswürdige Autorität begründen lassen. Sie sind auch gedacht, um die Subjektivität des Auslegenden zu mindern. Es sind diese, wie oben beschrieben: 1. Aufrichtigkeit über die eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten, 2. Sorgfältigkeit und Fleiß vor allem in Hinblick auf den Kontext einer

<sup>95</sup> Betti (1988), S. 17.

<sup>96</sup> Betti (1967), S. 87. Der vollständige Wortlaut lautet: «Hier möchte ich nun hinzufügen, daß kein Studium mehr als dieses den naiven Glauben problematisch werden lassen kann, dass in dieser vom Menschen gestifteten Kulturwelt Wahr und Unwahr, Gut und Böse durch einen sauberen Schnitt voneinander geteilt werden könnten.» Betti fährt weiter fort (S. 88): «In der Tat kann die stets auf die Aktualität des Verstehens angewiesene Aufgabe der Auslegung niemals als abgeschlossen und vollendet betrachtet werden; keine Auslegung, so stark und überzeugend sie zuvörderst sein mag, lässt sich als eine endgültige der Menschheit aufdrängen.»

Überlieferung, 3. Ausführlichkeit, also auch die gründliche Investigation in Bereiche, die vermeintlich eine «Gegenposition» untermauern, 4. Sinnhaftigkeit für die Gemeinschaft, für die diese Auslegung bestimmt ist, was beinhaltet, deren bereits vorhandenen Strukturen mit Respekt begegnen und 5. Selbstbeschränkung in Bezug auf die eigene Rolle als Ausleger. Er setzt demnach auf äußerliche nachvollziehbare Kriterien, fügt aber hinzu, dass ohne «Frömmigkeit» diese Kriterien wohl schwerlich einzuhalten seien.

Manche dieser Kriterien sind auch in der christlichen Theologie beherzigt worden. Das dritte Kriterium (ernsthafte Überprüfung der Argumentation des Gegners) nehmen auch die wichtigsten bzw. bekanntesten Werke der Scholastik, die *Summa Theologia* des Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) und *Cur Deus homo?* des Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109) ernst und gewinnen die Stärke ihrer Argumentation dadurch, dass sie die Darlegung des (auch imaginierten) Gegenspielers intellektuell nachzuvollziehen suchen. Auch Ignatius von Loyola (1491–1556) ermahnt in den geistlichen Übungen dazu, «die Aussage des Nächsten zu retten [...]; und wenn er sie nicht retten kann [...], so verbessere er ihn mit Liebe und [...] suche (er) alle angebrachten Mittel, damit jener, indem er sie gut versteht, sich rette.»<sup>97</sup> Anders als Abou El Fadl zieht Ignatius aber nicht ernsthaft in Betracht, dass der Nächste wirklich Recht haben könnte; vielmehr geht es ihm darum, dass dieser sein Gesicht wahren kann und wirklich überzeugt wird. Einen Zugewinn an tieferer Einsicht wird der nach Ignatius Handelnde wohl kaum gewinnen.

Ramon Llull (ca. 1232–1316) legt in seinem Buch *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*<sup>98</sup> die Freiheit der Entscheidung für die eine oder andere Religion dar, indem er alle Gesprächsteilnehmer (Jude, Muslim

<sup>97</sup> Nach Knauer (1978), S. 23.

<sup>98</sup> Llull (1998). Der Plot des Buches ist wie folgt: Ein heidnischer Philosoph, der beim Gedanken an den Tod in eine existenzielle Krise gerät, trifft auf drei Weise (ein Jude, ein Christ und ein Muslim). Diese überzeugen den Heiden gemeinsam von der Existenz Gottes und der Auferstehung. Gleich darauf muss der heidnische Philosoph aber feststellen, dass die drei jeweils einander des Irrtums (und damit der ewigen Verdammnis) bezichtigen. Angeregt durch die Bitte des Philosophen entspannt sich zwischen den dreien ein Religionsdialog, währenddessen «keiner dem anderen während seiner Darlegung widersprechen dürfe» (S. 57). Nichtsdestotrotz rief der Autor Llull die Christen nur 15 Jahre später zum bewaffneten Kreuzzug gegen die Muslime auf.

und Christ) ihre Positionen erstaunlich ergebnisoffen erklären lässt. Aber auch bei Llull bleibt die Anerkennung des Anderen eingeschränkt – möglicherweise als Folge eines Gottesbildes, das sich schwerlich die uneingeschränkte Erlösung aller vorstellen kann und stattdessen überzeugt davon ist, dass alle Nichtchristen im ewigen Höllenfeuer enden.<sup>99</sup> Toleranz ist einfacher, wenn man davon ausgeht, dass ohnehin alle erlöst werden. Es gibt jedoch keinen Grund anzunehmen, dass Abou El Fadls Plädoyer dafür, die Argumente des Gegners aufzunehmen, diese schlichte Motivation zugrunde liegt. Eher zielt Abou El Fadl gemeinsam mit dem ersten Kriterium (Aufrichtigkeit) und dem fünften (Selbstbeschränkung) vor allem auf die *Haltung* des Theologen bzw. Auslegenden ab und erinnert so an das Ideal eines christlichen Gentleman, dessen Kennzeichen Elmar Salmann u. a. mit Begriffen beschreibt wie «Anstand, Höflichkeit», «Bewusstsein innerer Stärke» und «eine seelische Verfasstheit [...], welche das eigene Selbst zurücknimmt» und auch «eine Liebe, die allen Unterschieden großzügig entgegentritt.» enthält.<sup>100</sup>

Des Weiteren erinnert Abou El Fadl daran, dass die islamische Tradition *alle* Meinungen, Kommentare und Hadithe zu einem Thema tradiert – ohne sie zunächst zu bewerten. Diese Vielfalt wurde als Gnade und Segen angesehen, und ein Teil der Herausforderung Gottes bestand darin, diese Differenzen auszuhalten und zu diskutieren, ohne in Streit und Feindschaft zu verfallen. Auch Abou El Fadls «fünf Kriterien» (Aufrichtigkeit, Sorgfalt, Ausführlichkeit, Plausibilität und Selbstbeschränkung) legen diese Tradierung aller Hadithe, Exegesen und juristischen Meinungen nahe. Denn anders ist weder Ausführlichkeit zu gewährleisten noch Selbstbeschränkung im Hinblick auf das, was der Ausleger selbst als das «Richtige» ansieht. Anschaulich beschreibt Abou El Fadl die Gefahr, dass ein Ausleger (*master*) alle Beweise ablehnt, die nicht mit seiner eigenen Meinung übereinstimmen.<sup>101</sup> Das Kriterium der Ausführlichkeit zielt noch weiter, als nur andere Meinungen und Überlieferungen zu tradieren. Abou El Fadl verlangt, dass man auch das, was die eigene Ansicht gerade nicht zu untermauern scheint, beachtet und ernsthaft in Erwägung zieht, dass auch hier der Wille Gottes zum

<sup>99</sup> Llull (1998), S. 54.

<sup>100</sup> Salmann (2010), S. 34. Dass der «Gentleman» auch eine Frau sein kann, wird zwar von Salmann nicht erwogen, hier aber als selbstverständlich gesetzt.

<sup>101</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 145.

Vorschein kommen könne. Hier wird nochmals deutlich, dass Abou El Fadls Kriterien einander ergänzen, denn ohne Demut bzw. Selbstbeschränkung (*self-restraint*) ist diese Ausführlichkeit (*comprehensiveness*), die auch der Gegenmeinung zutraut, dass man von ihr etwas dazulernen kann, nicht möglich.

Diese Haltung kennt auch die rabbinische Exegese, die sich dadurch auszeichnet, dass sie eine große Bandbreite an – einander oft widersprechenden – Auslegungen tradiert, selbst wenn sie nur von einem einzigen Gelehrten vertreten worden waren. Im Talmud, der Sammlung der rabbinischen Lehren, steht in der Mitte einer Seite der Haupttext (die Mischna), und am seitlichen Rand hinzugefügt die unterlegenen Minderheitsmeinungen (Tosefta). Womöglich, so die Vorstellung, erkenne man erst in ein paar hundert Jahren, was Wahrheit an ihnen sei. Ähnlich wie bei Abou El Fadl wird es hier für möglich gehalten, dass jede Zeit andere neue Sinnschichten im Text entdecken kann und wird. Dieses Wissen um die Vielschichtigkeit des Bibeltextes hat wiederum zur Folge, dass Ausleger zu anderen, auch den eigenen widersprechenden Auslegungen einen «unverkrampten» Zugang haben.<sup>102</sup>

Diese Demut der eigenen Auslegung gegenüber und die Annahme, auch vermeintlich falsche Auslegungen könnten richtige Gedanken beinhalten, berücksichtigt ebenso, dass Auslegungen kontingent und zeitgebunden sind, und dass demnach eine Antwort aus einem bestimmten Kontext in einem anderen Kontext völlig unpassend – oder sogar falsch – sein kann. Zu beachten ist, dass diese Kontexte nicht nur in vertikaler Hinsicht (also zeitlich) unterschiedlich sind, sondern auch in horizontaler – nämlich in unterschiedlichen geografischen Räumen –, und Lösungen aus der Tradition in der einen Region passend, in einer anderen Region hingegen unpassend sein können.<sup>103</sup> Einerseits ist die

<sup>102</sup> Stemberger (1996), S. 82, und ausführlicher (1989).

<sup>103</sup> Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet Robert Schreiter mit dem Problem der Polygynie in ländlichen Gebieten Afrikas: Muss ein Mann erst alle seine Ehefrauen wegschicken, um die Taufe empfangen zu können? Da die Polygynie in manchen Gegenden wegen des hohen Frauenüberschusses der einzige Weg ist, in einer Familie zu leben und sozial abgesichert zu sein, stellt sich diese Frage auch in ethischer Hinsicht und wird besonders schwierig, wenn sich polygam lebende Katechumenen auf die Patriarchen oder frühen Könige Israels berufen, die ja von Gott nicht nur toleriert, sondern teilweise sogar von ihm auserwählt waren. Siehe Schreiter (1992), S. 153 ff.

kulturelle Vielfalt unter Gläubigen eine Tatsache, andererseits ist deren sichtbare Einheit (als Kirche oder Umma) ein wichtiges Merkmal. So stellt sich die Frage, wie viel Unterschiedlichkeit, die aus der Bandbreite an Auslegungen (horizontal und vertikal) hervorgeht, eine Gemeinschaft aushalten kann, ohne dass ihr Glaube eine grundsätzlich andere Bedeutung erhält. Und ebenso, welche Auslegungen nicht nur anders, sondern schlicht *falsch* sind und dem Bild Gottes widersprechen, der den Menschen sich bzw. seine Botschaft als Sorgender offenbart. Zugrunde liegt die gemeinsame Überzeugung, dass Gott den Menschen Mittel an die Hand gibt, seine Offenbarung zu verstehen (um dann auch danach leben zu können): «[I]t is contrary to the very nature of a merciful and compassionate God to leave Muslims with a Revelation that is not fully equipped to deal with the altered states of consciousness, and perceptions that are inevitable in every stage of human development.»<sup>104</sup> Den unterschiedlichen Fähigkeiten und Verfasstheiten des Menschen trägt Gott, so die Überzeugung, Rechnung, indem «seine» Schrift allen Menschen unter unterschiedlichen Bedingungen die Möglichkeit gibt, darin ihn und seinen Willen zu finden.

Besonders Abou El Fadls viertes Kriterium, die Sinnhaftigkeit einer Botschaft vor allem in Hinblick auf die Empfänger und deren Struktur (und Kultur) gründlich zu prüfen, ist von großer Wichtigkeit. Es setzt voraus, die Empfänger (und deren Kulturen, Strukturen usw.) zu kennen und sehen (und hören) zu wollen. Deswegen ist es so problematisch, wenn dieser Kontext keine Rolle spielt oder übergangen wird.<sup>105</sup> Abou El Fadl betont, dass es auch nicht darum gehen darf, schon Bestehendes einfach nur zu bestätigen oder zu legitimieren.<sup>106</sup> Genauso schwierig ist es, wenn die Codes und Verständnisebenen einer Kultur nicht berücksichtigt werden<sup>107</sup> oder falsch analysiert werden<sup>108</sup>. Dennoch können die

---

<sup>104</sup> Abou El Fadl (2015).

<sup>105</sup> Den Fall um einen amerikanischen Basketballspieler, der sich zunächst weigerte, während die amerikanische Nationalhymne ertönte, aufzustehen, und die theologischen Argumente der Debatte darüber beschreibt Abou El Fadl (2002b) ausführlich.

<sup>106</sup> Abou El Fadl (2001a), S. 55.

<sup>107</sup> Schreiter (1992), S. 17, nennt folgendes Beispiel: «Wie feiert man unter den Massai in Ostafrika die Taufe, wenn doch einer Frau Wasser über den Kopf schütten bedeutet, sie mit Unfruchtbarkeit zu verwünschen?»

Leser bzw. Hörer sich nicht aussuchen, welche Teile ihrer maßgeblichen Quellen sie wahrnehmen wollen und welche nicht, auch wenn unterschiedliche Schwerpunktsetzungen möglich sind.

Die Gewissenspause und die demütige Haltung, die Abou El Fadl beschreibt, und der verborgene Sinn, den Nasr unterstellt, – beides kann darauf hinweisen, dass der Leser beim Lesen Erfahrungen macht, die im Modell eines hermeneutischen Zirkels nicht erfasst werden können – und gegenüber denen er demütig offen bleiben sollte.

#### 4.6. Schrift als Gebet

Beide Schriften, Bibel und Koran, sind nicht nur Texte, sie sind auch Gebet und damit auch Klang. Zumindest der Psalter (und der Koran sowieso) wurden und werden auch *laut* gelesen, gebetet, rezitiert oder gar gesungen.<sup>109</sup> *Leises* Lesen (ähnlich wie auch *leises* Beten) ist ein eher neueres Phänomen.<sup>110</sup> Dass das laute Lesen/Rezitieren allein schon wirkmächtig sein kann, macht insbesondere Nasr deutlich. Für ihn ist die

---

<sup>108</sup> Ein weiteres Beispiel: Ausländische Priester in Sambia verwendeten – in Anlehnung an die Liturgiereform des II. Vatikanums statt «europäischer» Glocken lieber Trommeln, um zur Messe zu rufen, bedachten dabei aber nicht die erotische Assoziation des Tanzes, die viele einheimische Christen damit verbanden. Siehe Schreiter (1992), S. 25.

<sup>109</sup> Sie blicken beide auf eine – mehr oder weniger – lange Zeit der Oralität zurück, die ob ihrer Verletzlichkeit nicht nur der ständigen Rezitation und Wiederholung der Texte bedarf, sondern auch der Rituale und Feste, um das Erinnerung durch leibliche Einbindung zu stützen. Siehe Bader (1996), S. 92. Zum Koran siehe vor allem Kermani (2003); Neuwirth (2012), S. 219 ff. Auch: Senoçak (2016) und Saeed (2006).

<sup>110</sup> Das *leise* Lesen der Bibel beginnt mit der mönchischen *lectio divina* im 13. Jahrhundert (Bader [1996]), S. 95 ff.); darin werden kleine Abschnitte der Heiligen Schrift rezitierend überdacht. Für die Psalmen ist zu beobachten, dass seit Luther, für den die Übersetzung im Vordergrund stand, der Prozess der Visualisierung und Individualisierung des Lesens – und damit letztlich auch das beginnende Verstummen – zu beobachten ist. Siehe Bader (1996), S. 160 f. Das akustische Lesen im mittelalterlichen benediktinischen Mönchtum als Lesen mit dem ganzen Körper im Gegensatz zum durchaus bekannten leise Lesen (*tacite legere*) beschreibt Leclercq (1963), S. 24 ff.

koranische Sprache untrennbar mit der Botschaft verbunden<sup>111</sup> und deswegen heilig.<sup>112</sup> Daher ist er überzeugt, dass allein die Rezitation des Koran schon Segen (*baraka*) ist, und dass es eine göttliche Präsenz im Text gibt.<sup>113</sup> Weil die Sprache so wichtig ist, sind die Formeln des Koran auf Arabisch zu lesen – nur so können nach Nasr göttliche Gegenwart und Segenskraft von ihnen ausgehen und die Menschen am Heiligen teilhaben: «There is a Divine Presence in the Noble Quran which has transformed Arabic from a human to a sacred language possessing Divine power so that no human language can ever equate it. [...] There is a Sacred Presence in the Noble Quran which draws man to Allah no matter what part of the Quran one reads and no matter what message is conveyed by the particular verse.»<sup>114</sup>

Jean Leclercq erinnert daran, dass die Mönche des frühen und des Hochmittelalters das regelmäßige (laute) Lesen – ähnlich wie physische Nahrungsaufnahme – als ein «heiliges» Tun verstanden und praktizierten.<sup>115</sup> Dabei machte sich der meditierende Mönch den Text zu eigen, indem er ihn «verspeiste», wiederkäute und auskostete. Die Mönche hatten so eine immense Textkenntnis und konnten Zitate und Anspielungen spielend immer wieder neu miteinander verbinden. Dass ein Text «stumpf», «abgedroschen», «zur Routine» verkommen könnte, wäre einem mittelalterlichen Mönch nie in den Sinn gekommen. Das Tun ist so entscheidend, dass hier eher die Vorstellung herrscht, dass der Text den Betenden bete und nicht umgekehrt.<sup>116</sup> Auch Nasr beschreibt, ähnlich wie oben dargestellt, wie der Mensch im tätigen Gottesgedenken

---

<sup>111</sup> Nasr (1993), S. 53. Ebenso: «Now, I believe that in sacred languages such as Arabic, Sanskrit and Hebrew through which it is claimed that God has spoken directly, everything that is said within those languages as revelation is the language of God. God has said *ḍ* in those languages.» Interview with John Hick und Nasr, in: Aslan (1998), S. 263 f.

<sup>112</sup> Nasr (2004), S. 100.

<sup>113</sup> Nasr (2010), S. 11.

<sup>114</sup> Nasr (1993), S. 51.

<sup>115</sup> Leclercq (1963), S. 85 ff.

<sup>116</sup> Aber diese Möglichkeit ist den meisten neuzeitlichen Menschen verschlossen. Christian Lehnert beschreibt das Problem des Vorrangs der Reflexion vor der Tat für die Neuzeit so: «weil das Wissen um das Beten das Ende des Gebetes ist». Lehnert (2013) S. 38.

(*dikr*), das durch das Anrufen des göttlichen Namens beginnt, selbst «zum Gebet wird»<sup>117</sup>.

Bedenkt man, dass die Stundengebete zu Teilen aus Psalmrezitationen bestehen (aber heute meist übersetzt) und viele Gebete (Nunc dimittis, Vaterunser, Magnificat, Benedictus) ganz oder teilweise aus biblischen Texten, so können auch manche biblischen Texte als «segensreiche Rezitation» fungieren bzw. einem Menschen Wort geben, wo er selbst keines hat («eine Sprache für die Sprachlosen»)<sup>118</sup>.

Gleichzeitig aber, das sieht auch Nasr, ist der Text des Koran «menschliche Sprache, die unter der Gewalt des göttlichen Wortes zerbrochen ist»<sup>119</sup>. Er verweist auf das «Mißverhältnis» zwischen demjenigen, was Gott sagt und was der Mensch in einer Sprache hören kann, die, auch wenn sie eine heilige Sprache sei, dennoch eine menschliche Sprache bleibe.<sup>120</sup> Als eine solche menschliche Sprache ist sie an Bedeutungsebenen, Metaphern und Codes gebunden.<sup>121</sup> Diese wiederum ändern sich in verschiedenen Kontexten und zu verschiedenen Zeiten. Der Koran ist zwar auch «Gebrauchsliteratur» (im Gebet, als Lektüre, Rezitation usw.), aber anders als andere «Gebrauchsliteratur» (wie zum Beispiel Kirchenlieder<sup>122</sup>) darf der Text von seinen Benutzern nicht verändert oder variiert werden, um ihn sich neu anzueignen. Veränderungen im

<sup>117</sup> Nasr (1993), S. 174.

<sup>118</sup> Baldermann (2014) S. 51.

<sup>119</sup> Nasr (1993), S. 55.

<sup>120</sup> Nasr (1993), S. 56.

<sup>121</sup> Von der «süßen Last der Metapher» spricht Erhardt Kästner: «[W]enn also die Dinge der Welt [...] angerufen werden, für eine Weile die süße Last der Metapher, die Last eines Heilsvergleichs zu tragen: können sie, wieder entlassen, dann die vorigen sein, wie sie waren? Kann der Sämann hinterdrein nichts anderes sein als ein Landwirt und Züchter von Saaten? [...] Das ist nicht möglich. Wenn von der Königsherrschaft Gottes die Rede sein kann, sollte auf den König davon kein Licht zurückfallen? Es fällt. [...] wenn die Dinge dieser Welt es denn wirklich aushielten, die Metaphern des Heils zu tragen und nicht zu zerspringen dabei –: so kann das nicht [...] bedeutungslos sein.» Kästner (1956), S. 106 ff.

<sup>122</sup> Wie das bei Kirchenliedern geschieht, zeigen Becker, Kurzke u. a. sehr anschaulich, in: Becker (2001).

Verstehenshorizont, in theologischen Grundannahmen<sup>123</sup> und Codeverschiebungen müssen ausgehalten oder interpretiert werden. So betont auch Nasr, dass der Koran, als «Mutter aller Bücher» (*umm al-kitāb*) «alles Wissen in seinem wesentlichen Gehalt» enthalte – allerdings, gleich einem Samen, nur potenziell und nicht aktuell.<sup>124</sup>

Die mönchische *lectio* und der Gesang des Psalters dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Bibel offen ist für neue Codes und Ausdrucksweisen. Ohnehin begegnet sie den meisten Gläubigen in Übersetzungen und daher in variablem Wortlaut. Das ist deswegen möglich, weil das Zentrum der christlichen Botschaft eine *Erzählung* ist – nämlich die von Leben, Leiden und Auferstehung Jesu Christi. Erzählungen erlauben verschiedene Ausdrucksweisen, ermöglichen ein neues Erzählen und leben in gewisser Weise auch von der Unbestimmtheit ihrer Ausdrucksweisen, die ja auch darin deutlich wird, dass sie in der Bibel selbst mehrmals auf unterschiedliche Weise erzählt werden.

Auch Rahman legte einen größeren Wert auf die koranische Ethik insgesamt und gibt ein eindrückliches Beispiel dafür: Der Kalif 'Umar habe entschieden, dass die eroberten Gebiete (*sawād*) *nicht* an die muslimischen Eroberer gehen sollten, obwohl der Prophet dies so praktiziert habe. Als Begründung, um anders als das Vorbild des Propheten zu handeln und auch gegen diverse andere koranische Aussagen, argumentiert 'Umar mit Vers 10:59, welcher nahelege, dass die Rechte künftiger Generationen beim Verteilen von Beute auch zu beachten seien.<sup>125</sup> Aber auch Rahman, der oft dem Gesamtzusammenhang dem Vorrang vor dem spezifischen Wortlaut gab, gestand einzelnen Worten (*taqwā* und

<sup>123</sup> Siehe bspw. die Debatte um die Übersetzung der Bitte des Vaterunsers «Und führe uns nicht in Versuchung» versus «Und führe uns *in* der Versuchung». Vgl. Söding (2018).

<sup>124</sup> Nasr (1993), S. 58.

<sup>125</sup> Rahman (1980b), S. 128. Der Koranvers lautet in Bobzins Übersetzung: «Was meint ihr wohl: «Was euch Gott an Gaben niedersandte / daraus habt ihr Verbotenes und Erlaubtes gemacht.» / Sprich: «Hat Gott euch das erlaubt, / oder habt ihr das – gegen Gott – ersonnen?»» Zusammen mit dem vorhergehenden Vers ist Rahmans Interpretation leichter nachvollziehbar; darin heißt es: «Über Gottes Huld und sein Erbarmen, / darüber sollen sie sich freuen! / Das ist besser als das, was sie anhäufen.»

*imān*) aufgrund ihrer Bedeutung eine Sonderrolle zu, indem diese die Lektüre leiten sollten.<sup>126</sup>

#### 4.7. Vorschlag: Die Freiheit des Anderen

Die hier vorgestellten Erkundungen zum Umgang mit der Schrift haben deutlich gemacht, dass die Frage nach der Legitimität und den Grenzen einer Auslegung auch verbunden ist mit der Herausforderung, den ihr innewohnenden Geist nicht zu übergehen. Diesen zweiten Punkt versuchen besonders diejenigen Autoren herauszustellen, die den Lesenden bzw. Hörenden eine Funktion bei der Entstehung des Textsinns zugestehen (Ricœur, Abou El Fadl). Daraus erwächst zugleich eine Verantwortung für die eigene Moralität (Abou El Fadl) bzw. für die «Schönheit der Seele» (Nasr), die für manche Autoren (Nasr, Gregor, Blondel) nur innerhalb der glaubenden Gemeinschaft erreicht werden kann. Die mönchische Tradition des Mittelalters sowie Nasr erinnern an Segen und «Nährhaftigkeit» des Textes noch *vor* jeglicher Reflektion. Darauf, die Argumente des Gegners ernst zu nehmen und zu überliefern, weist besonders Abou El Fadl hin. Und es wurde sichtbar, dass das Offenbarungsverständnis beeinflusst, wie kritisch mit dem Text umgegangen werden darf. Spielt nur der erste Hörer eine Schlüsselrolle für das Verständnis (Rahman) oder potenziell *alle* Hörer, die es in der Tradition gibt und gab (*Dei Verbum*)?

Aus dem Dargelegten sind Anregungen, aber noch kein *Kriterium* gewonnen, anhand dessen man unterscheiden könnte, was die Grenzen von Auslegungen sind und wie die Schrift sich selbst gegen unrechtmäßige Auslegungen verteidigen kann. Wer ist autorisiert (und wodurch), einer bestimmten Auslegung ihre Angemessenheit abzustreiten? Die katholische Kirche sieht hierzu das bischöfliche Lehramt unter der Leitung

---

<sup>126</sup> «The various purposes and principles of the Qur'an must, therefore, be brought together to yield a unified and comprehensive sociomoral theory squarely based upon the Qur'an and its *sunna* [sic!] counterparts.» Fazlur Rahman: «Towards Reformulation the Methodology of Islamic Law», in: New York University Journal of International and Politics, 12/2 (1979), S. 205–222, hier S. 221; zitiert nach Saeed (2004), S. 54.

des Papstes<sup>127</sup> befähigt. Aber das hilft als Richtschnur nicht weiter, da auch das Lehramt Argumente und Prüfsteine benötigt. Dabei steht vieles auf dem Spiel: Der innere Zusammenhalt einer Gemeinschaft, vielmehr aber noch deren Wirken in der Welt und die Handlungen, die aus diesen Auslegungen erwachsen – auch wenn sie nicht Maßstab oder Kriterium sein dürfen.

Abou El Fadl hat diese Notwendigkeit erkannt und fünf äußerst hilfreiche Kriterien (*honesty, diligence, comprehensiveness, reasonableness, self-restraint*) für eine vertrauenswürdige Schriftauslegung benannt.<sup>128</sup> Manche davon erwähnen auch christliche Theologen – wenn auch in unterschiedlicher Tiefe oder in anderer Schwerpunktsetzung. In der Weise, wie Abou El Fadl diese Kriterien bündelt, sind sie auch für christliche Leser unbedingt beachtenswert.

Zusätzlich sei hier noch ein weiteres *inhaltliches* Kriterium zur Überprüfung vorgeschlagen, das von biblischen «Spitzenaussagen»<sup>129</sup> bzw. den 99 schönsten Namen Gottes<sup>130</sup> inspiriert ist. Es ist: Setzt die Auslegung Liebe frei? Natürlich ist «Liebe» weder ein eindeutiger Begriff (er kann z. B. Fürsorge, Eros, Zuneigung, Nächstenliebe bezeichnen), noch sind Handlungen um der Liebe willen zwingend gut. Aber Liebe ist ein Geschehen, das aus Freiheit geschieht und das auf Freiheit (des Empfän-

---

<sup>127</sup> Siehe Kampling (1991). *Dei Verbum* 10: «Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft. Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.»

<sup>128</sup> Siehe Kapitel A. 3.3.7. «Fünf Kriterien für vertrauenswürdige Autorität».

<sup>129</sup> «Wer nicht liebt, kennt Gott nicht, denn Gott ist die Liebe» (1Joh 4,8); «Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe.» (Joh 15,12).

<sup>130</sup> *ar-Raḥmān* (der Erbarmer), *ar-Raḥīm* (der Barmherzige), *al-Ġaffār* (der Verzeiher), *al-Razzāq* (der Versorger), *al-Muḥyī* (der Lebensspendende), *al-Barr* (der Gute), *al-Wadūd* (der alles mit seiner Liebe umfassende) u. a.

gers) angewiesen ist.<sup>131</sup> Deswegen wird dieses Kriterium konkreter gefasst mit der Frage: Setzt meine Lektüre frei, dass ich die Freiheit des Anderen möchte?

Dazu ist etwas weiter auszuholen und es sind die Gedanken Thomas Pröppers (1941–2015) zugrunde zu legen. Pröpfer setzt, in Anlehnung an den Philosophen Hermann Krings (1913–2004), voraus, dass alle Menschen insofern frei sind, als dass sie sich verhalten können zu dem, was ihnen begegnet.<sup>132</sup> Freiheit ist überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit, dass Menschen denken und handeln. Selbst zu äußerlichen «Alternativlosigkeiten» und Zwängen kann sich der Mensch verhalten, indem er selbst entscheidet, wie er ihnen begegnet – mit Gelassenheit oder Wut, mit Zustimmung oder Widerstand.<sup>133</sup> Menschen sind deswegen (in formaler Hinsicht) unbedingt frei, weil sie sich in jedem Augen-

---

<sup>131</sup> Pröpfer (2005), S. 82: «Denn Liebe ist das Geschehen, in dem Freiheiten sich verbinden und unterscheiden, der eine im anderen und durch ihn er selbst ist, Menschen sich selbst mitteilen und erreichen und zugleich welthafte Wirklichkeit bestimmen: symbolische Realität also, in der absoluter Sinn schon gegenwärtig und doch kaum noch versprochen wird, Synthese von Freiheit und Realität, formal bedingt und eben deshalb alle Verhältnisse prägend und auf ihre Veränderungen aus, wo sie ihr widersprechen.» Reinhold Bernhardt schlägt ein sehr ähnliches Kriterium zur interreligiösen Urteilsbildung vor: «Lehr- und Praxisformen christlicher und nichtchristlicher Religionstraditionen sind daran zu bemessen, wie weit sie der Polarität von Freiheit und Liebe entsprechen oder gegenstehen.» Siehe dazu Bernhardt (2005b).

<sup>132</sup> Krings (1980).

<sup>133</sup> Ich denke an die großen Zeugnisse von Menschen, die auf diese «Alternativlosigkeiten» wie Haft oder auch Hass nicht mit mehr Hass oder Resignation reagieren. Ich denke an Nelson Mandela, an die Briefe aus der Haft von Alfred Delp oder Dietrich Bonhoeffer, an Johannes vom Kreuz oder an Mevlüde Genç (die bei dem Brandanschlag in Solingen 1993 zwei Töchter, zwei Enkelinnen und eine Nichte verloren hat, dennoch danach die deutsche Staatsbürgerschaft annahm und sich seither gegen Rassismus und für Versöhnung einsetzt). Krings mag auch an Willi Graf und die Weiße Rose gedacht haben, die er in der Weiße-Rose-Gedächtnisvorlesung im Jahr 1983 wie folgt würdigte: «Die Weiße Rose ist ein Zeichen. Der Tod der Freunde ist ein Zeichen. Zeichen sind schwer deutbar. Doch diesseits aller Deutung haben wir ein Zeichen der Hoffnung. Es verbürgt, dass, wenn wir mit unserem menschlichen Tun am Ende sind, ein anderes Handeln möglich ist – ein Handeln, das unantastbar und unvergänglich ist.»

blick neu zu einer Freiheitsentscheidung verhalten können.<sup>134</sup> Freiheit ist als Möglichkeitsbedingung also immer vorhanden und, wenigstens formal, unbedingt. (Auch, wenn Freiheit sich immer nur in je bedingter Form realisieren kann.) Diese Freiheit wird aber erst wirklich, wenn der Mensch sich dieser Freiheit bewusst ist und in dieser Freiheit urteilt und handelt. Freiheit muss frei gewählt werden: Der Mensch muss sich zur Freiheit *entschließen*, d. h. es ist nötig, dass er «sich auf ihr unbedingtes Wesen als Maßstab seiner Selbstbestimmung verpflichtet und dann zu allen weiteren Konsequenzen und Einsichten steht»<sup>135</sup>. Freiheit muss aber noch näher bestimmt werden. Sie besteht nicht etwa darin, tun und denken zu können, was man will, sondern sie muss sich an sich selbst messen lassen. Das heißt: Wer Freiheit will, muss sie auch für andere wollen, und zwar unabhängig davon, ob diese Anderen diese Forderung erwidern oder überhaupt erwidern können.<sup>136</sup> Sie bleibt also unverfügbar, aber das muss sie auch, sonst wäre es keine Freiheit mehr. Die Freiheit des Anderen anzuerkennen, also *dessen* Freiheit zu wollen, wird in meinem Handeln symbolisch konkret.<sup>137</sup> Dieses Handeln bleibt aber – als Ausdruck von Freiheit sowohl der Handelnden als auch des «Empfängers» dieser Handlung – vieldeutig. Und es bleibt auch – weil es menschliches Handeln ist – begrenzt. (Beispielsweise kann niemand den Tod eines anderen dauerhaft verhindern.)<sup>138</sup> Wenn Menschen nun etwas beginnen, wenn sie, als Ausdruck von Freiheit, handeln, dann gehen sie davon aus, dass ihr Beginnen einen bleibenden Sinn hat. Sie setzen Sinn und Freiheit voraus, die sie nicht garantieren können, weil sie frei erwi-

---

<sup>134</sup> Bei Pröpper gehören Menschen- und Gotteslehre zusammen. Die menschliche Freiheit wird bei ihm zusammen mit der göttlichen Freiheit gedacht: Gottes Freiheit (und Allmacht) besteht darin, sich zurückzunehmen, damit die Freiheit anderer (der Menschen) sein kann. Die Schöpfung kommt erst zum Ziel, wenn die in ihr ausgedrückte Liebe in Freiheit beantwortet und anerkannt wird. Siehe Pröpper (2001b), S. 272–275, 291–293, und Bongardt (2005), S. 148.

<sup>135</sup> Pröpper (2001a), S. 33.

<sup>136</sup> Pröpper (2001a), S. 29.

<sup>137</sup> Pröpper nennt als Beispiele: «Dazu gehören Blumen zum Geburtstag und das ermutigende Gespräch ebenso wie der Einsatz für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung». Pröpper (2001a), S. 29 f.

<sup>138</sup> Bongardt nennt als Beispiel: «[N]iemand vermag Treue und Anerkennung über den eigenen Tod hinaus zu versprechen.» Bongardt (2005), S. 128.

dert werden muss.<sup>139</sup> Dieses Beginnen, das Anfangen, können Menschen einander auch *geben*<sup>140</sup> – bzw. es sich von Gott (als Gabe!) *geben* lassen. Als Beispiel dafür ließe sich die Begegnung Jesu mit der Ehebrecherin anführen, die in Joh 8,7ff. geschildert wird: Die Schriftgelehrten bringen Jesus eine «Ehebrecherin», die «nach dem Gesetz» (des Mose, also der Schrift!)<sup>141</sup> gesteinigt werden soll. Jesus, der zunächst nur teilnahmslos «mit den Fingern auf der Erde schreib», sagt nach hartnäckigem Fragen den Satz: «Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein» (Joh 8,7), woraufhin die Protagonisten («die Ältesten zuerst») außer Jesus

<sup>139</sup> Pröpper (2001a), S. 31: «Umso erstaunlicher ist freilich, daß Menschen immer wieder und wie selbstverständlich von einem bleibenden Sinn dessen, was sie beginnen, schon ausgehen. [...] Liebe kann nur gelingen, wo ihr vertraut wird – und dies nicht nur, weil jeder, ohne die Freiheit des anderen berechnen zu können, *anfangen* muß, wenn überhaupt etwas glücken und stark werden soll, sondern eben auch deshalb, weil er [...] die in der unbedingten Affirmation von Freiheit intendierte, vielleicht sogar antizipierte Sinnvoraussetzung nicht selbst garantieren kann.»

<sup>140</sup> Dies habe ich an anderer Stelle schon einmal beschrieben: «Ich erinnere mich an eine Begebenheit auf dem Gräberfeld von Srebrenica: Christen und Muslime, Freunde. Die Berichte von Augenzeugen des Völkermords hatten uns die Sprache verschlagen; mehr noch: ich konnte nicht mal in Gedanken ein stammelndes Gebet, keine Anklage, kein Warum?, rein gar nichts. An den Gräbern von Srebrenica standen wir stumm und ratlos beieinander. Und dann leise, ganz leise und verhalten stimmte jemand die Fatiha an, die erste Sure des Koran: Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Lobpreis sei Gott, dem Herrn der Weltbewohner, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, dem Herrscher des Gerichtstags! Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an ...» Und ohne mein Zutun, nach der Rezitation dieses Verses, den Muslime seit jeher beten, war es möglich, mit zittriger Stimme, ganz, ganz leise zu sprechen: «Vater unser im Himmel ...»» Visse (2017), S. 264.

<sup>141</sup> Dtn 22,22–24: «Wenn ein Mann dabei ertappt wird, wie er bei einer verheirateten Frau liegt, dann sollen beide sterben, der Mann, der bei der Frau gelegen hat, und die Frau. Du sollst das Böse aus Israel wegschaffen. Wenn ein unberührtes Mädchen mit einem Mann verlobt ist und ein anderer Mann ihr in der Stadt begegnet und sich mit ihr hinlegt, dann sollt ihr beide zum Tor der Stadt führen. Ihr sollt sie steinigen und sie sollen sterben, das Mädchen, weil es in der Stadt nicht um Hilfe geschrien hat, und der Mann, weil er sich die Frau eines anderen gefügig gemacht hat. Du sollst das Böse aus deiner Mitte wegschaffen.»

und der «Frau» (nun nicht mehr «die Ehebrecherin») nach und nach die Szene verlassen. Hier wird deutlich, wie Freiheit entsteht: Der Zirkel eines bisherigen Verständnisses (nämlich Steinigung als Reaktion auf Ehebruch) wird aufgebrochen (sogar räumlich, wenn man sich die Szene vorstellen mag). Das Gesetz wird auf der einen Ebene gebrochen (keine Steinigung), indem es auf anderer Ebene vollständig erfüllt wird («Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst!» / «Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen.» Mt 5,17). Niemand *in* dieser Szene hat Freiheit *ex machina* gegeben oder ein Urteil gesprochen. Sie entsteht durch die Worte, die Jesus sagt; aber er *gibt* sie nicht, er *ermöglicht* sie bzw. gibt ihr Raum. Die Frau nimmt die entstandene Freiheit an und mit ihr den Anspruch, den Jesus ihr zuspricht: «Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!» (Joh 8,11).

Das vorgeschlagene Kriterium lautet also: Befreit eine Auslegung mich auf die Freiheit (auch die Anderer) hin? Hilft sie mir, einen Anfang zu finden, indem sie mein Vertrauen in den bleibenden Sinn meiner Handlungen und in die freie Erwiderng meiner Freiheit stärkt?

## Tradition: Gott im Weitergeben?

Religiöse Traditionen, deren Ziel und Inhalt es ist, den Glauben an Gott weiterzugeben und in diesem Tun dessen Gegenwart zu bezeugen, stehen in der Moderne vor besonderen Herausforderungen: Der Zugang zum eigenen Glauben und damit zur eigenen Tradition ist in der Moderne ein gebrochener, weil er nicht mehr selbstverständlich von einer natürlichen Einheit von Geschichte und Offenbarung ausgehen kann und die Kontingenz der eigenen Geschichtlichkeit mitreflektiert. Man könnte sagen: Gläubige, die sich in der Moderne in eine Tradition hineinstellen, schauen sich in gewisser Weise selbst dabei zu.

Während Seyyed Hossein Nasr diesen Bruch als Bedrohung versteht und ignoriert, können Fazlur Rahman und Khaled Abou El Fadl diesen schöpferisch anerkennen und die Anpassungsfähigkeit ihres muslimischen Glaubens an diese geänderten Bedingungen und die Möglichkeit, diese aus Koran und Sunna heraus zu bejahen, ohne dabei beliebig zu sein, aufzeigen. Sie sind damit Teil einer Tradition muslimischer Gläubiger, die ihren Glauben als grundsätzlich für Veränderungen gerüstet erwiesen haben, und für die Treue zur Tradition das schöpferische Fortsetzen der Vergangenheit in der Gegenwart und Zukunft bedeutet. Es ist unbenommen, dass dies jeweils mit einer gewissen Anstrengung (*ig̣tihād*) einhergeht.

Christen stehen methodisch vor ähnlichen Herausforderungen, wenn sie entscheiden müssen, was in ihrer Tradition verändert werden darf und was nicht. Auch sie begreifen ihre Tradition als eine immer neue Ausdeutung dessen, was bereits in ihr offenbar geworden und dennoch unerschöpflich ist. Die Schwierigkeit besteht darin, dass das Christusergebnis nicht mehr unmittelbar verfügbar und nur als Antwort erfahrbar ist. Da keine dieser Antworten für sich den Anspruch erheben kann, die einzig zulässige Form der Bezugnahme auf dieses Ereignis zu sein, ist christliche Tradition immer schon plural verfasst.

Gemeinsame Grundlage für das Nachdenken über Tradition ist unter anderem die Spannung zwischen Offenbarung und Geschichte: So wie der Koran die arabische Sprache angenommen hat, hat Jesus die Gestalt eines Menschen angenommen – beide jeweils zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort. Das erlaubt ein einander inspirierendes Nachdenken darüber, welche Rolle diese geschichtliche Form für die

Offenbarung und deren Ausdeutung in unterschiedlichen Kontexten spielt.

In beiden Religionen, Christentum wie Islam, gehören zur Weitergabe von Glauben und der damit notwendigen Ausformulierung und Konkretisierung in je unterschiedlichen Kontexten sowohl Inhalt als auch Tätigkeit. Tradition muss im Fall religiöser Überlieferung auch angeeignet werden und wird darin weiter verändert. Ein einheitliches Prinzip kann es hierbei nicht geben; christliche und muslimische Traditionen müssen offensichtlich im Kleinen gefunden, gelebt und bewahrt werden und so einen Teil des größeren Ganzen bilden. Das Exemplarische der je einzelnen Situation, in der Menschen sich selbst in eine Tradition hineinstellen, macht daher eine erschöpfende und logisch abschließbare Formel unmöglich. Tradition erschließt sich in verschiedenen Gestalten und einander ergänzenden Teilen und nicht anhand von Details oder bestimmten Unterscheidungskriterien.

Weil also nie 1:1 weitergegeben werden kann, bewegt sich die Weitergabe, das Tradieren, zwischen einem immer tieferen Erschließen und einer weiteren Entfernung vom Ursprünglichen. Dabei können vorherige Einsichten verschüttet oder verstellt werden, genauso wie sich frühere Einsichten in neuen Kontexten als falsch erweisen können. Oder anders gesagt: Menschen können immer nur mangelhaft weitergeben, aber gleichzeitig kann aus diesem Mangel eine neue Fülle werden. Gerade hier zeigt sich die Bedeutung, die die Gemeinschaft der Gläubigen als Bedingung für diese Fülle hat – und die Schwierigkeit, diese als Gemeinschaft zu erhalten.

Tradition ist also zugleich auch deswegen plural, weil sie (wie auch die Gabe) einen Empfänger braucht, dem sich das Weitergegebene jeweils individuell anverwandelt. Gläubige hoffen darauf, dass Gott selbst diesen Prozess begleitet (bei manchen Positionen in Form eines «Gespürs» für seinen Willen). Damit einher geht auch die – je unterschiedlich beantwortete – Frage danach, wie sehr die Weitergabe des Glaubens, Empfänger und Geber verändert und dadurch zum Eintritt in die Tradition ermächtigt. Manche christlichen Positionen sehen gerade in der Raumgabe für diesen Prozess Gottes Anwesenheit. Darauf stützt sich der Gedanke, dass Weitergabe auch im empfangenden Annehmen und Sichtbarmachen von Fremdprophetien besteht.

Ferner gibt es sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Tradition Elemente, die auch ohne eine je individuelle Aneignung be-

wahrt und weitergegeben werden können. Und möglicherweise ist gerade dann die Weitergabe am reinsten, wenn sie (im Sinne Jean-Luc Marions) *nicht* ist – eben nicht um der Weitergabe willen, sondern zweckfrei und darin am überzeugendsten. Diese Erfahrung machen Gläubige, wenn sie in die tätige Praxis einer Glaubens-tradition eintreten: Gebete beten, Verse rezitieren, Feste begehen, Lieder singen und sich verneigen, so wie schon Generationen vor ihnen dies getan haben. Diese Menschen stellen die Sinnfülle dieser Texte und Bewegungen immer wieder neu her. Die gleichen Lieder usw. können sowohl als stumpf oder bloße Routine empfunden werden als auch Trost bedeuten, Herkunft stärken oder immer wieder neu zu denen sprechen, die sie rezitieren oder lesen.

Ungleich schwieriger ist es, *Grenzen* dieser Weitergabe aufzuzeigen. Gibt es Anpassungen, Veränderungen, die die jeweilige Tradition, die ohnehin nicht «rein» extrahiert werden kann, negiert? Eine Weiter-Gabe, die eher eine Preis-Gabe ist, und bei der man bestimmt nicht von Gottes Anwesenheit sprechen *darf*?

Zunächst einmal wurde herausgestellt, was *mindestens* eine gelungene Weitergabe ausmacht, und dies jeweils in Vorschlägen expliziert. Zusammengefasst ist dies: Das Ausbalancieren mit bereits formulierten Dogmen bzw. zentralen Glaubensaussagen<sup>1</sup>; die Eingliederung in eine schon bestehende Gebetspraxis, in der die jeweilige Schrift eine zentrale Rolle spielt; die Anwendung in der Praxis und die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit anderen regionalen Gemeinschaften und der Willen, zum bestehenden Ganzen etwas beizutragen. Dazu folgen noch inhaltliche Kriterien (Geschichte als irreversiblen Prozess zu sehen; Gott als Gegenüber zu betrachten und, dass die Antwort des Menschen auf den Ruf Gottes in Freiheit geschehen muss).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Muslimisch wurde benannt: Glauben an den einen Gott und seinen Gesandten Mohammed, an die Gesandten vor ihm und seine offenbarten Bücher, an seine Engel, das Jenseits und das Verborgene (*al-ğayb*); auf der Handlungsebene Dankbarkeit, Ehrfurcht, Reue und Unterwerfung; in der Haltung gegenüber Mitmenschen darüber hinaus Keuschheit, Bescheidenheit, Demut, Vergebung, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit. Als «zentrale christliche Dogmen» wurden die Aussagen des Nicäno-Konstantinopoletanischen Glaubensbekenntnisses benannt. Siehe auch den «Vorschlag» im Kapitel B. 3. «Kontextualisierungen».

<sup>2</sup> Siehe auch B. 3.5. «Vorschlag: Kriterien für Veränderungen».

Für die Schriftauslegung wurde – ergänzend zu Abou El Fadls fünf Kriterien – eine aus christlichen Überlegungen inhaltliche Ergänzung vorgeschlagen. Es lautet: Setzt die Schriftlektüre Liebe frei, in dem Sinne, dass ich die Freiheit des Anderen möchte? Das impliziert auch: Hilft die Schriftlektüre, einen Anfang zu finden, indem sie das Vertrauen in den bleibenden Sinn meiner Handlungen und in die freie Erwidern meiner Freiheit stärkt?<sup>3</sup> Dieses Kriterium auf seine Anwendbarkeit auf koranische Lektüre hin zu überprüfen, bleibt jedoch Aufgabe und Vorrecht muslimischer Theologinnen und Theologen.

Betrachtet man diese Kriterien zusammen, wird deutlich, dass auch sie selbst in einem bestimmten Kontext stehen und über ihre Verfasserin mindestens ebenso viel aussagen wie über das, wofür diese Kriterien gefunden werden sollten. So sind sie nicht direkt aus Bibel oder Koran abgeleitet, sondern vielmehr in einem hermeneutischen Prozess und im Dialog mit diesen Schriften entstanden und gehen auch aus Erfahrungen hervor, die selbst individuell und kollektiv unter Rückgriff auf Traditionen gedeutet werden können.

Im Gespräch miteinander zeigt sich dabei noch ein weiteres großes Lernfeld: Die Bewahrung und Fortführung von Tradition in einer säkularen Welt. «When is the loss the greatest – when Christian tradition is translated, and brought into the public sphere or when its particularity is protected from the danger of loss of meaning by abandoning the public aspect of theology?», fragt Marianne Moayert in Bezug auf christliche Tradition.<sup>4</sup>

Anhand dieser dritten Größe, nämlich der säkularen Welt als Bezugsrahmen, können Christen und Muslime *miteinander* lernen – und zwar nicht in einer apologetischen Weise (wie bei Seyyed Hossein Nasr, der Tradition als heilig versteht, die er deswegen bewahren will vor allem, was dieser vermeintlich zuwiderläuft). Jedoch ist zu beachten, dass dies jeweils nur punktuell möglich ist, bezogen auf einzelne Autoren oder Positionen. Denn die Religionen sind so unterschiedlich, dass sich Erkenntnisse und Begründungen nicht einfach so übertragen lassen – wohl aber einander inspirieren können. Es ist unbestritten, dass sie sich dabei im Blick auf ihre Friedfertigkeit, Verständigungsbereitschaft, Fragen der Gewaltverhinderung, der Friedenssicherung, der Einhaltung der Men-

<sup>3</sup> Siehe auch B. 4.7. «Vorschlag: Die Freiheit des Anderen».

<sup>4</sup> Moyaert (2011), S. 225.

schenrechte usw. verantworten müssen – in dem Wissen, dass sie in der Vergangenheit und Gegenwart sowohl Teil der Lösung als auch der Problemverschärfung sind.

Im Sinne eines «Mehrungsprozesses» entstanden hier neue Perspektiven auf das Eigene. Die Positionen der muslimischen Autoren konnten klarer zur Geltung kommen, als sie es ohne ein Gegenüber getan hätten; sie sind zum «Gegenüberglick»<sup>5</sup> geworden: So wird in der Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien beispielsweise besonders deutlich, dass die vermeintliche Offenheit Nasrs gegenüber anderen Religionen nur darin besteht, in diesen «die Tradition» bzw. «Heiliges» zu finden, was er auch bereits innerhalb seiner Religion und Kultur als heilig erachtet und dort schon längst vorhanden ist.<sup>6</sup>

Fazlur Rahman hat die Rolle der Gläubigen betont, intuitiv die *ratio legis* des Koran zu erkennen (bzw. auch, weil sie durch den Koran «verwandelt» wurden). Das «rettete» in gewisser Weise auch den Wahrheitsgehalt der Sunna, der durch die historisch-kritischen Forschungen Goldzihers und Schachts angegriffen worden war. Rahman konnte so die Sunna als «in Wahrheit erfunden» ansehen und die Kritik von außen dahingehend verwandeln, dass sie ihn näher und tiefer an sein Eigenes gebracht hat. Dies wird besonders deutlich durch das vergleichende Lesen von Charles Taylors *A Catholic Modernity?*, der den Bruch mit der christlichen Tradition als notwendige Bedingung für ihre weitere Entwicklung versteht.<sup>7</sup>

So hat mich die Auseinandersetzung mit den Positionen Rahmans, Abou El Fadls und Nasrs erst dazu gebracht, bestimmte christliche Positionen überhaupt in den Blick zu nehmen. Dazu gehören beispielsweise die Haltung des Schriftauslegers und ein möglicher Kriterienkatalog für eine angemessene Autorität, über die insbesondere Abou El Fadl gründ-

---

<sup>5</sup> Der Neologismus geht auf den Publizisten Sebastian Kleinschmidt zurück. In einem Essay über Gadamer schreibt er: «Für Gadamer ist das Gespräch eine Art Gegenüberglick. Das Glück eines auf Verstehen bedachten, wechselseitig mitreißenden, denkend in die Tiefe der Sache vordringenden Miteinanders von Menschen, die nicht darauf aus sind, recht zu haben, sondern Wahrheit und Gemeinsamkeit suchen. Gibt es denn Gesprächsunfähigere als den, der beweisen will, daß das, was er sagt, das Wahre sein müsse? Unfähigkeit zum Gespräch ist Angst vor dem Gegenwort.» Kleinschmidt (2008), S. 109.

<sup>6</sup> Siehe Kapitel B. 3.3. «Neue Kontexte: Entfaltung und Re-Lektüre».

<sup>7</sup> Siehe Kapitel B. 3.4. «Ein Blick von außen?».

lich reflektiert.<sup>8</sup> Die Rolle des Textes als Klang, Nahrung und Segen thematisch zu behandeln, ist vor allem Nasr zu verdanken.<sup>9</sup> Und erst die anregenden Gedanken Rahmans, die Sunna auch als ein Zeugnis von Menschen zu verstehen, die sich wiederum von einer koranischen Ethik leiten ließen und die *deswegen* «in Wahrheit erfunden» sein kann, haben die Beschäftigung mit dem *sensus fidei* evoziert.<sup>10</sup>

Das hier interreligiös durchgeführte Gespräch hat somit Fragen und Einsichten angeregt, die sich ohne dieses Gegenüber so nicht ergeben hätten: Das Nachdenken darüber, *wer* genau der Empfänger einer Offenbarung ist und wie konstitutiv dieser für die Offenbarung ist, hat insbesondere die Auseinandersetzung mit Fazlur Rahman angeregt. Hier kam das hermeneutische Prinzip des «differenzierten Konsens» zum Tragen, ebenso wie bei dem von Abou El Fadl eingeforderten «moral commitment», das, anders als bei Nasr, Gregor und Rahman, zunächst einmal noch nicht aus der Perspektive des Glaubens geschehen muss. Unterschiede traten also innerreligiös und interreligiös auf in Hinsicht auf die Bedeutung, die der Gemeinschaft der Interpreten für die Lektüre des Einzelnen zukommt. Überhaupt wurde deutlich, dass die Rolle des Lesers eine zentrale Frage der Schriftauslegung ist, die auch innerhalb der muslimischen Positionen plural angegangen wird: Während für Nasr dieser Leser umso tiefere Erkenntnisse hat, je mehr er seine Praxis und Spiritualität einer von ihm explizierten Orthodoxie und einem geistigen Pfad anheimstellt, findet Abou El Fadl nichtreligiöse Kriterien für eine vertrauenswürdige Lektüre und daraus resultierende Auslegungen. Insbesondere diese Kriterien (Aufrichtigkeit, Sorgfalt, Ausführlichkeit, Plausibilität und Selbstbeschränkung) Abou El Fadls sind – genauso wie sein Plädoyer für eine Gewissenspause – auch für die christliche Theologie beachtenswert und die Erinnerung an ähnliche, auch in der christlichen Tradition vorhandene, aber vergessene Kriterien lohnt sich.<sup>11</sup>

Nasrs oben erwähntes Votum für eine geistliche Exegese als Erkenntnisquelle dafür, wie den Herausforderungen der Moderne zu begegnen ist, scheint als alleiniges Kriterium willkürlich und elitär. Es erinnert jedoch an eine christliche Glaubenstradition, deren Wieder-

<sup>8</sup> Siehe Kapitel A. 3.3.7. «Fünf Kriterien für vertrauenswürdige Autorität».

<sup>9</sup> Siehe Kapitel B. 4.6. «Schrift als Gebet».

<sup>10</sup> Siehe Kapitel B. 3.2. «Das Gespür der Gläubigen».

<sup>11</sup> Siehe Kapitel B. 4.5. «Die Haltung des Auslegers».

entdeckung vielversprechend erscheint und die eine Berechtigung unter den verschiedenen Zugängen zur Schrift hat – wenn auch keinesfalls als alleinige.

Die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Positionen der drei muslimischen Autoren haben weder zu Gleichheit noch zu Ähnlichkeit geführt, sondern vielmehr zu Möglichkeiten, die sich teilweise nun auch für das christliche Nachdenken auftun. Diese mögen eines Tages wiederum zu Möglichkeiten für spätere Leserinnen und Leser werden. Einen Erkenntnisgewinn oder Mehrungsprozess auf der islamischen Seite zu benennen, ist jedoch, genau wie auch die weitere theologische Aufarbeitung der angerissenen Problematik, Aufgabe und Vorrecht der islamischen Theologie.

Glauben bedeutet in beiden Religionen, sich vertrauensvoll in eine Tradition hineinzustellen und darin Gott nahe zu sein. Das ist unter den Bedingungen der Moderne schwieriger geworden. Aber der Zugang über die Tradition der Anderen kann helfen, diese Schwierigkeit nicht als einen Abbruch zu sehen. Wer also in der Unübersichtlichkeit der modernen Gesellschaft, im hermeneutischen Prozess mit der Schrift und dem kommunikativen Prozess mit seinem Umfeld diese Tradition zu verlieren scheint, kann sie vielleicht gerade so in Wahrheit finden. Diese Dialektik, dass im Verändern die Treue besteht und in der Hingabe die Erfüllung, gilt es für beide, Christen und Muslime, auszuhalten und produktiv zu füllen. Der Schritt zur Fundamentalisierung eines Glaubens ist dabei jederzeit möglich. Eine leicht erkennbare Grenze zu seiner missbräuchlichen Verwendung gibt es dabei nicht, denn die Unterscheidung ist dabei nicht prinzipieller, sondern nur gradueller Natur. Die jesuanische Aufforderung «Kehrt um!» (Mt 3,2; Mt 4,17; Mk 1,15) kann von Christen als eine Aufforderung zu einer Selbstrelativierung gedeutet werden, die keinen einmaligen Akt, sondern vielmehr eine Haltung bezeichnet. Auch muslimische Stimmen lesen aus verschiedenen Koransuren (z. B. 43:23–24; 7:28; 31:21; 5:104; 2:170; 12:38) eine Aufforderung zur stetigen Selbstprüfung: «Es ist die koranische Grundvoraussetzung menschlichen Handelns: Die stetige Selbstprüfung, ob die eigenen Anschauungen, tradierten Muster, praktizierten Bräuche, ob die als vorbildlich betrachtete eigene Kultur, ob Selbstverständlichkeiten des religiösen und alltäglichen Lebens, ob schlechthin jedes Handeln überhaupt je oder immer noch dem Anspruch der Gerechtigkeit, der Wahrfähigkeit für alle Menschen dienen kann, also für alle Menschen gleich-

sam wahr, gut, gerecht und richtig ist. Wir finden hier – in der Wüste Mekkas – einen universellen Imperativ offenbart, den wir nachzuformulieren erst mehr als 1000 Jahre später in der Lage gewesen sind.»<sup>12</sup>

Denn keiner bekommt das Ganze, die vielen möglichen individuellen Lebenswege zu Gott, in den Blick. Die christliche Tradition beginnt u. a. mit einem Verrat, einer Preisgabe: dem des Petrus an Christus (Mt 26,69–75). Aber in der weitergehenden Erzählung wird sogar der Verrat zu einem Schritt auf dem Weg, der Petrus zu einem Glaubenszeugen gemacht hat. Darauf vertrauen beide, Christen und Muslime, dass Gott auch (und gerade) unabhängig von ihrer Weitergabe wirkt.

---

<sup>12</sup> Kayman (2017).

## Literaturverzeichnis

Die Untersuchung ist für christliche und muslimische Leserinnen und Leser geschrieben. Weil davon auszugehen ist, dass beide über ein unterschiedliches Hintergrundwissen verfügen, werden einige Begriffe (z. B. *īgmā*) erklärt, manche Personen attributiv erklärt (z. B. der *Apostel* Paulus) oder kurz vorgestellt sowie arabische, griechische und lateinische Worte und Zitate grundsätzlich übersetzt. Dabei folgt die arabische Umschrift den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Alle Begriffe aus der arabischen Sprache, die bereits eingedeutscht wurden, werden – außer in Zitaten – ohne Umschrift angegeben (also zum z. B. Koran und Hadith).

Personen mit arabischen Namen, die ihren Namen selbst ohne Umschrift im lateinischen Alphabet wiedergeben, werden mit dieser Schreibweise zitiert. Avicenna (*Ibn Sīnā*) und Averroes (*Ibn Rušd*) werden mit ihren lateinischen Namen angegeben, da auch Fazlur Rahman und Seyyed Nasr diese ausschließlich gebrauchen. Koranzitate sind, soweit nicht in Zitaten, in der Übersetzung von Hartmut Bobzin angegeben. Übersetzungen der Bibel folgen i. d. Regel der Einheitsübersetzung und werden nach den Loccumer Richtlinien zitiert. Dokumente des II. Vatikanischen Konzils werden nach Rahner/Vorgrimler<sup>22</sup>1990 zitiert; die lateinischen Fassungen nach [www.vatican.va](http://www.vatican.va). Als Zeitrechnung wurde einheitlich A. D., also die christliche, verwendet, da dieses Buch diesen Verständnishorizont als Ausgangspunkt hat.

Internetquellen wurden zum letzten Mal am 7.10.2018 überprüft.

- Abaza, Mona 2000: A Note on Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr: Affinities and Differences, *The Muslim World* (Spring), S. 91–107.
- Abou El Fadl, Khaled 2001a: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford.
- Abou El Fadl, Khaled 2002b: *The Authoritative and the Authoritarian in Islamic Discourses. A Contemporary Case Study*, Alexandria/USA.
- Abou El Fadl, Khaled 2002c: *The Place of Tolerance in Islam*, Boston.
- Abou El Fadl, Khaled 2002d: *Islam's Forgotten Heritage: An Interview with Khaled Abou El Fadl*.  
[www.scholarofthehouse.org/isfoheinwikh.html](http://www.scholarofthehouse.org/isfoheinwikh.html).
- Abou El Fadl, Khaled 2004a: *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton/NJ.
- Abou El Fadl, Khaled 2004b: Reply, in: Chassman, Joshua Cohen and Deborah (Hg.): *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton/NJ, S. 107–128.
- Abou El Fadl, Khaled 2005: *The Search for Beauty in Islam. A Conference of the Books*, Lanham, Boulder u. a.
- Abou El Fadl, Khaled 2007: *The Great Theft. Wrestling Islam from the Extremists*, New York.
- Abou El Fadl, Khaled 2009: Islamic Authority, in: Vogt, Kari / Larsen, Lena / Moe, Christian (Hg.): *New Directions in Islamic Thought*, London, S. 129–144.
- Abou El Fadl, Khaled 2011a: *Islam and Vulgarity in the Modern Age*.  
[www.abc.net.au/religion/articles/2011/06/01/3232566.htm](http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/06/01/3232566.htm).
- Abou El Fadl, Khaled 2011b: *What is Shari'a?*  
[www.abc.net.au/religion/articles/2012/01/16/3170810.htm](http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/01/16/3170810.htm).
- Abou El Fadl, Khaled 2012: *Reading the Signs: The Moral Compass of Transcendent Engagement*, in: von Stosch, Klaus / Khorchide, Mouhanad (Hg.): *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa*, Freiburg i. Br., Basel, Wien, S. 223–237.
- Abou El Fadl, Khaled 2014: *Reasoning with God. Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Lanham, Boulder, New York, London.
- Abou El Fadl, Khaled 2015: *The Epistemology of the Truth in Modern Islam, Philosophy and Social Criticism* (4–5), S. 473–486.
- Abu Zaid, Nasr Hamid 2001: *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg i. Br., Basel, Wien.
- Abu Zaid, Nasr Hamid 2008a: *Mohammed und die Zeichen Gottes*, Freiburg i. Br.
- Abu Zaid, Nasr Hamid 2008b: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Übersetzt, ausgewählt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt*, Freiburg i. Br., Basel, Wien.

- Açikgenç, Alparslan 1990: The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's life and thought (1919–1988), *Journal of Islamic Research (Islāmi Arastirmalar)* (Special Issue: in memory of Fazlur Rahman), S. 232–248.
- Adang, Camilla 2001: Belief and Unbelief, in: *Encyclopaedia of the Qur'an* (1), Leiden, S. 218–226.
- Agai, Bekim 2014: Islamische Theologie in Deutschland. Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen, *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, S. 7–28.
- Ahmed, Shahab 2016: *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton/NJ.
- Al-Jabri, Mohammad Abed 2009: *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Berlin.
- Ali, Kecia 2006: *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, London.
- Allen, Michael 2003: Seyyed Hossein Nasr, in: Dematteis, Philip B. / McHenry, Leemon B. (Hg.): *American Philosophers, 1950–2000*, Detroit, New York, u. a., S. 184–200.
- Amberg, Thomas 2009: *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik: Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Würzburg.
- Amirpur, Katajun 2009: *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Katajun Amirpur*, Freiburg i. Br., Basel, Wien.
- Amirpur, Katajun 2013: *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München.
- Amirpur, Katajun / Amman, Ludwig 2006: *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i. Br.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed 1990: *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed 2008: *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Sharia*, Cambridge/MA, London.
- Antes, Peter 1994: Die Liebe Gottes als theologisches Problem, in: Giese, Alma / Bürgel, J. Christoph (Hg.): *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel*, Bern u. a., S. 25–38.
- Asad, Talal 2009: The Idea of Anthropology of Islam, in: *Qui parle*, Bd. 17, Nr. 2, S. 1–30, Durham/NC.
- Aslan, Adnan 1998: Religions and the Concept of the Ultimate. An Interview with John Hick and Seyyed Hossein Nasr, in: Aslan, Adnan (Hg.): *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond, S. 257–273.

- Aslan, Adnan (Hg.) 1998: *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Richmond.
- Aslan, Ibrahim 2016: *Bund (isl.)*, in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, Freiburg i. Br., S. 74 f.
- Bader, Günter 1996: *Psalterium affectuum palaestra. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters*, Tübingen.
- Baldermann, Ingo 2014: *Der Gott der Lebenden. Einzigartigkeit der biblischen Gotteserfahrung*, Neukirchen-Vluyn.
- Baljon, J. M. S. 1961: *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden.
- Balthasar, Hans Urs von 1960: *Gott redet als Mensch*, in: Balthasar, Hans Urs von (Hg.): *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln, S. 73–99.
- Barlas, Asma 2002: *«Believing Women in Islam»*. *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin/TX.
- Barth, Karl 1986: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, Zürich.
- Bauer, Thomas 2011: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin.
- Bayer, Oswald 2000: *Gabe. Systematisch-theologisch*, RGG (4/3), S. 445–446.
- Bayer, Oswald 2009: *Ethik der Gabe*, in: Hoffmann, Veronika (Hg.): *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt a. M., S. 99–123.
- Becker, Hansjakob u. a. (Hg.) 2001: *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München.
- Behr, Sarah Hamida 2018: *Koranauslegung und Rechtsprechung zu Frauen. Positionen von Abou El Fadl und Abu Zaid im deutschen Kontext*, Münster.
- Beinert, Wolfgang 1989: *Kanon*, in: *Lexikon der Katholischen Dogmatik*, Leipzig, S. 298–302.
- Beinert, Wolfgang 1994: *Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, in: *Wiederkehr, Dietrich (Hg.): Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Freiburg i. Br., S. 66–131.
- Beinert, Wolfgang 1996: *Hierarchia veritatum*, in: *LThK* (5), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 84–85.
- Bektovic, Safet 2016: *Towards a neo-modernist Islam. Fazlur Rahman and the rethinking of Islamic tradition and modernity*, *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* (2), S. 160–178.
- Benedikt XVI. 2005: *Ansprache von Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005*.

- [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html).
- Benedikt XVI. 2008: Begegnung mit Vertretern aus der Welt der Kultur.  
[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/september/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20080912\\_parigi-cultura.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/september/documents/hf_ben_xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html).
- Benzine, Rachid 2012: Islam und Moderne. Die neuen Denker, Berlin.
- Berger, Peter L. 1980: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Berman, Phillip L. (Hg.) 1985: The Courage of Conviction, New York.
- Bernhardt, Reinhold 1993: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh.
- Bernhardt, Reinhold 2005a: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich.
- Bernhardt, Reinhold 2005b: Die Polarität von Freiheit und Liebe. Überlegungen zur interreligiösen Urteilsbildung aus dogmatischer Perspektive, in: Bernhardt, Reinhold / Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich, S. 71–100.
- Bernhardt, Reinhold 2013: Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer interreligiösen Theologie, in: Bernhardt, Reinhold / Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, Zürich, S. 43–66.
- Bernhardt, Reinhold 2019: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, Zürich.
- Betti, Emilio 1967: Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen.
- Betti, Emilio 1988: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Tübingen.
- Bin Bayyah, Abdallah u. a. 2014: Open Letter to Al-Baghdadi.  
[www.lettertobaghdadi.com](http://www.lettertobaghdadi.com).
- Blondel, Maurice 1963: Geschichte und Dogma. Theologische Einführung von Johannes B. Metz. Historische Einführung von René Marlé, Mainz.
- Bobzin, Hartmut 2010: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München.
- Bochinger, Christoph 2003: Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, in: Kaelble, Hartmut / Schwiewer, Jürgen (Hg.): Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M., S. 251–281.
- Boff, Clodovis 1986: Die Befreiung der Armen. Reflexionen zu Grundanliegen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Fribourg.
- Bogner, Daniel 2010: Das Religiöse weiter denken. Mystik als heuristische Kompetenz, in: De Certeau, Michel (Hg.): Die mystische Fabel. 16.–17. Jahr-

- hundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble. Mit einem Nachwort von Daniel Bogner, Berlin, S. 491–532.
- Böhler, Dieter 2008: Vom einsamen Murneln des Gerechten zum Jubelchor der ganzen Schöpfung. Was es bedeutet, im Stundengebet nicht nur Psalmen, sondern den Psalter zu beten, *Notitiae (Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica, editi cura Congregationis de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum)*, S. 416–434.
- Bongardt, Michael 1998: Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien, in: Müller, Klaus (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg, S. 243–260.
- Bongardt, Michael 2000a: Aufs Ganze gesehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blickes auf die Welt, *SaThZ* (4), S. 142–154.
- Bongardt, Michael 2000b: Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg.
- Bongardt, Michael 2005: *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt.
- Bongardt, Michael 2008: Sind Muslime Götzendiener? Zu einer problematischen Entwicklung des christlichen Islambildes, *Herder Korrespondenz* (1), S. 28–32.
- Bongardt, Michael 2011: Gottes Liebe als Vorzeichen christlicher Existenz. Aspekte der Erfahrung und Bezeugung von Gnade, in: Pröpper, Thomas (Hg.): *Theologische Anthropologie II*, Freiburg i. Br., S. 1437–1489.
- Boroujerdi, Mehrzad 1996: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, New York.
- Böwering, Gerhard 2001: Covenant, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* (1), S. 464–467.
- Bredeck, Michael 2007: *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn u. a.
- Brown, Jonathan 2007: *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunni ḥadīth Canon*, Leiden.
- Buber, Martin 1994: *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen.
- Büchner, Christine 2009: Stillstand in der Ökumene?, in: Hoffmann, Veronika (Hg.): *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt a. M., S. 165–182.
- Büchner, Christine 2010: *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg i. Br.
- Büchner, Christine 2013: Tradition und Gabe. Hermeneutische Kategorien im ökumenischen Gespräch, in: Büchner, Christine / Jung, Christine / Nitsche, Bernhard / Scherzberg, Lucia (Hg.): *Kommunikation ist möglich. Theolo-*

- gische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse. Festschrift für Bernd Jochen Hilberath, Ostfildern, S. 184–196.
- Calder, Norman 1993: *Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the Story of Abraham*, in: Hatwing, G. R. (Hg.): *Approaches to the Qurʾān*, London, S. 101–140.
- Cappai, Gabriele 2005: *Der interkulturelle Vergleich. Herausforderungen und Strategien einer sozialwissenschaftlichen Methode*, in: Strubar, Ilja / Renn, Joachim / Wenzel, Ulrich (Hg.): *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden, S. 48–78.
- Casanova, José 1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Casanova, José 2001: *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, *Social Research* (4), S. 1041–1080.
- Chaghatai, M. Ikram (Hg.) 2005: *Shah Waliullah (1703–1762): His Religious and Political Thought*, Lahore.
- Chittick, William C. (Hg.) 2007: *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Foreword by Houston Smith, Bloomington/IN.
- Clooney, Francis X. 2013: *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn.
- Collet, Giancarlo 2006a: *Inkulturation. Begriff und Problemstellung*, in: *LThK* (5), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 504–505.
- Collet, Giancarlo 2006b: *Kontextuelle Theologie*, in: *LThK* (6), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 327–329.
- Congar, Yves M. J. 1965: *Die Tradition und die Traditionen*, Mainz.
- Courth, Franz 2006: *Aufnahme Marias in den Himmel*, in: *LThK* (1), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 1216–1220.
- Cragg, Kenneth 2008: *The Pen and the Faith: Eight modern Muslim Writers and the Qurʾan*, London, New York.
- Crollius, Arij A. Roest 1997: *Die ethnologisch-religionswissenschaftliche und missionstheologische Diskussion um En- und Inkulturation*, in: Lienkamp, Andreas / Lienkamp, Christoph (Hg.): *Die Identität des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand*, Würzburg, S. 17–29.
- Crollius, Arij A. Roest 2001: *Kultur. Religions- und missionswissenschaftlich*, in: *LThK* (6), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 515–516.
- Dalferth, Ingolf U. 2005: *Umsonst. Vom Schenken, Geben und Bekommen*, *Studia Theologica*, S. 83–103.
- Daou, Fadi / Tabbara, Nayla (Hg.) 2017: *Göttliche Gastfreundschaft. Der Andere – christliche und muslimische Theologien im Dialog*. Übersetzt aus dem Französischen und mit einer Einführung von Uta André, Werner Kahl und Harald Suermann, Münster.

- Därmann, Iris 2016: Theorien der Gabe zur Einführung, Hamburg.
- De Lubac, Henri 1968: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln.
- De Lubac, Henri 1999: Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zu Geschichte der christlichen Schriftauslegung, Einsiedeln.
- Delgado, Mariano 1997: Die Rede von Gott im lateinamerikanischen Kontext, in: Lienkamp, Andreas / Lienkamp, Christoph (Hg.): Die Identität des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg, S. 267–275.
- Delgado, Mariano 2011: Das Christentum in der Religionsgeschichte. Unterwegs zu einem aufgeklärten Inklusivismus, in: Delgado, Mariano / Hoff, Gregor Maria / Riße, Günther (Hg.): Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. Festschrift für Hans Waldenfels, Fribourg, Stuttgart, S. 15–31.
- Delp, Alfred 1984: Gesammelte Schriften. Bd. 4: Aus dem Gefängnis, Frankfurt a. M.
- Denny, Frederick M. 2012: Fazlur Rahman (1919–1988) – Glaube auf den Grundfesten des Koran für die Welt von heute, in: Bsteh, Petrus / Proksch, Brigitte (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Wien, Berlin, S. 217–222.
- Derrida, Jacques 1993: Falschgeld. Zeit geben I, München.
- Deuser, Hermann 1999: Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart.
- Dickson, William Rory 2015: Living Sufism in North America. Between Tradition and Transformation, Albany/NY.
- Dohmen, Christoph 1992: Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: Sternberg, Thomas (Hg.): Neue Formen der Schriftauslegung?, Freiburg i. Br., Basel, Wien, S. 13–74.
- Dziri, Amir 2015: Gibt es eine theologische Methode? Autoritätsverweis, Schrift- und Vernunftbeweis in der muslimischen Gelehrsamkeitstradition, in: Gharabeh, Mohammad / Begic, Esnaf / Schmid, Hansjörg / Ströbele, Christian (Hg.): Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie im Christentum und Islam, Regensburg, S. 195–214.
- Dziri, Amir 2018: Zurück in die Gegenwart. Zum Verhältnis von Tradition und Kritik im Islam, Herder Korrespondenz (4), S. 13–15.
- Eisenstadt, Shmuel Noah 2000: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist.
- El-Ansary, Waleed 2005: The Traditionalist Critique of Contemporary Economic Theory, Sophia (1/Summer), S. 115–155.
- Emerson, Ralph Waldo 1844: Gifts, in: ders. (Hg.): Works of Ralph Waldo Emerson, London.

- Engineer, Ashgar Ali 1998: *Rethinking Issues in Islam*, London.
- Engineer, Ashgar Ali 2001: *Rational Approaches to Islam*, New Delhi.
- Esack, Farid 1996: *Quran, Liberation & Pluralism*, Oxford.
- Ess, Josef van 2012: *Tashbih wa-Tanzih*, EI<sup>2</sup>.  
<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>.
- Evans-Pritchard, E. E. 1968: Vorwort, in: Mauss, Marcel (Hg.): *Die Gabe*, Frankfurt a. M., S. 7–12.
- Fadel, Mohammad 1996: The Social Logic of *Taqīd* and the Rise of *Mukhataṣar*, *Islamic Law and Society* (2), S. 193–233.
- Fadel, Mohammad H. 2004: Too Far from Tradition, in: Chasman, Joshua Cohen and Deborah (Hg.): *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton/NJ, S. 81–86.
- Falcioni, Daniela 2016: Verteile und schenke und suche nicht, die Gabe zu verrechnen: Großzügig handeln im Islam, in: Hoffmann, Veronika / Link-Wieczorek, Ulrike / Mandry, Christof (Hg.): *Die Gabe. Zum Stand interdisziplinärer Diskussion*, Freiburg i. Br., München, S. 179–197.
- Fiedrowicz, Michael (Hg.) 2011: *Vinzenz von Lérins. Communitorium. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption*, Mühlheim.
- Fischer, Irmtraud 2016: Geist Gottes und *sensus fidei* im Gottesvolk, in: Söding, Thomas (Hg.): *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br., S. 107–120.
- Foer, Franklin 2002: *Moral Hazard*.  
<https://newrepublic.com/article/66588/moral-hazard>.
- Fornet-Betancourt, Raúl 2011: *Interkulturalität und Religion. Zur interkulturellen Interpretation der gegenwärtigen Krise des Christentums*, Mainz.
- Frettlöh, Magdalene 2001: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem, in: Ebach, Jürgen (Hg.): *«Leget Anmut in das Geben»*. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh, S. 151–161.
- Gabel, Michael / Joas, Hans (Hg.) 2007: *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg i. Br.
- Gabriel, Karl 1991: Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, in: *Wiederkehr*, Dietrich (Hg.): *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, Freiburg i. Br., S. 69–88.
- Gadamer, Hans-Georg 1990: *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg 1999: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg 2013: *Truth and Method*, London, New York.
- Gäde, Gerhard 1998: *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh.

- Gäde, Gerhard 2013: Der Islam aus christlicher Sicht – eine interioristische Verhältnisbestimmung, CIBEDO (2), S. 52–59.
- Gaebel, Michael 1995: Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch. Das philosophische und politische Denken Muḥammad ‘Abid al-Ġābirīs, Berlin.
- Gharaibeh, Mohammad 2014: Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten, in: Schmid, Hansjörg / Dziri, Amir / Gharaibeh, Mohammad / Middelbeck-Varwick, Anja (Hg.): Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaften in Christentum und Islam, Regensburg, S. 60–77.
- Gharaibeh, Mohammad u. a. (Hg.) 2015: Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie im Christentum und Islam, Regensburg.
- Gilliot, Claude 2002: Exegesis of the Qur’ān: Classical and medieval, in: Encyclopaedia of the Qur’ān (2), Leiden, S. 99–124.
- Goddard, Hugh 2000: A History of Christian-Muslim Relations, Edinburgh.
- Goldziher, Ignaz 1920: Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen, Leiden.
- Göle, Nilüfer 2002: Zeitgenössische islamistische Bewegungen und neue Quellen der religiösen Toleranz. Islamismus zwischen modernem toleranten Selbst und religiöser Authentizität, in: Schwöbel, Christoph / Tippelskirch, Dorothee von (Hg.): Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg i. Br., S. 53–76.
- Göle, Nilüfer 2008: Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus, Berlin.
- Görgemanns, Herwig / Karpp, Heinrich 1976: Einleitung, in: Görgemanns, Herwig und Karpp, Heinrich (Hg.): Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt.
- Görke, Andreas 2014: Redefining the borders of Tafsīr: Oral exegesis, lay exegesis and regional particularities, in: Görke, Andreas / Pink, Johanna (Hg.): Tafsīr and Islamic intellectual history. Exploring the boundaries of a genre, Oxford, S. 323–360.
- Graham, William A. 1994: Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht, in: Giese, Alma / Bürgel, J. Christoph (Hg.): Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel, Bern u. a., S. 209–226.
- Greiner, Michael 2011: Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems, in: Pröpfer, Thomas (Hg.): Theologische Anthropologie II, Freiburg i. Br., S. 1351–1436.
- Grieser, Heike 2016: Hören auf das Gottesvolk? Bemerkungen aus kirchenhistorischer Perspektive zu einer Herausforderung seit frühchristlicher Zeit, in: Söding, Thomas (Hg.): Der Spürsinn des Gottesvolkes: eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission, Freiburg i. Br., S. 159–189.

- Gruber, Margareta 2003: Die Schrift wächst mit denen, die sie lesen. Hermeneutisch reflektierte Biografie einer Exegetin, in: Eckholt, Margit / Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie, Ostfildern, S. 41–57.
- Gruber, Margareta 2004: Wandern und Wohnen in den Welten des Textes: Das Neue Testament als Heilige Schrift interpretieren, Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (9), S. 41–65.
- Gruber, Margareta 2016: Pascha-Imagination – der österliche Blick. Die Tempelreinigung als johanneisches Paradigma, in: Söding, Thomas (Hg.): Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission, Freiburg i. Br., S. 121–136.
- Grundmann, Regina / Kattan, Assaad Elias (Hg.) 2015: Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam, Berlin u. a.
- Grünschloß, Andreas 1999: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Tübingen.
- Gumbrecht, Hans Ulrich 1978: Modern, Modernität, Moderne, in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, S. 93–131.
- Günther, Ursula 2004: Mohammed Arkoun: ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft, Würzburg.
- Gutiérrez, Gustavo 1979: Theologie der Befreiung, München.
- Hahn, Lewis Edwin / Auxier, Randall E. / Stone, Lucian W. Jr. (Hg.) 2000: The Library of Living Philosophers, Peru/IL.
- Hajatpour, Reza 2017: Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung, Freiburg i. Br.
- Hallaq, Wael B. 1984: Was the Gate of Ijtihad Closed?, International Journal of Middle East Studies (1), S. 3–41.
- Hallaq, Wael B. 1986: On the Authoritativeness of Sunni Consensus, International Journal of Middle East Studies (4), S. 427–454.
- Hallaq, Wael B. 2009: *Shari'a*. Theory, Practice, Transformations, Cambridge.
- Hassan, Riffat 2009: Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia, in: Hunter, Shireen T. (Hg.): Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity, Armonk/NY, S. 159–186.
- Hedges, Paul 2014: Is Christianity the Only True Religion? A Theology of Radical Openness to Religious Others, Interreligious Insight, S. 34–42.
- Hegasy, Sonja 2010: Säkularisierung des arabischen Denkens, Aus Politik und Zeitgeschichte, S. 3–8.
- Heine, Susanne, u. a. (Hg.) 2014: Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloh.

- Hénaff, Marcel 2009: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.
- Hendrich, Geert 2011: *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt a. M.
- Hewer, Christopher Thomas Radbourne 1998: *Fazlur Rahman: A Reinterpretation of Islam in the twentieth century*. Doctoral Dissertation. Birmingham. Einige Texte und Materialien sind mittlerweile eingestellt auf seiner Website: [www.chrishewer.org](http://www.chrishewer.org).
- Hilberath, Jochen 2006: Alte und neue Herausforderungen angesichts wandelnder Zeichen der Zeit, in: Hünermann, Peter (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br., S. 594–609.
- Hock, Klaus 2011: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt.
- Hoffmann, Veronika 2009: Ambivalenz des Gebens. Das Phänomen der Gabe aus philosophischer und theologischer Perspektive, *Herder Korrespondenz* (6), S. 304–308.
- Hoffmann, Veronika (Hg.) 2009: *Die Gabe – ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt a. M.
- Hoffmann, Veronika 2013: *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br.
- Hoffnung 1976: *Gemeinsame Synode der Bistümer in Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg i. Br.
- Hoppe, Felicitas 2010: *Abenteuer – was ist das?*, Göttingen.
- Howard, Damian A. 2011: *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview*, London, New York.
- Hünermann, Peter 2006: *Sensus fidei*, in: *LThK* (9), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 465–467.
- Internationale Theologische Kommission 2014: *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls.
- Iser, Wolfgang 1984: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Paderborn.
- Izutsu, Toshihiko 1964: *God and Man in the Koran. Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo.
- Jackson, Sherman A. 2009: *Islam and the Problem of Black Suffering*, Oxford, New York.
- Jacob, Christoph 1992: Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Sternberg, Thomas (Hg.): *Neue Formen der Schriftauslegung?*, Freiburg i. Br., Basel, Wien, S. 131–163.
- Jansen, J. J. G. 1974: *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden.
- Joas, Hans 2004: *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br.

- Joas, Hans 2007a: A Catholic Modernity?  
<https://tif.ssrc.org/2007/12/14/a-catholic-modernity>.
- Joas, Hans 2011: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M.
- Joas, Hans 2012: Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br.
- Joas, Hans 2015: Sind die Menschenrechte westlich?, München.
- Joas, Hans 2017: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Frankfurt a. M.
- Jung-Mounib 2005: Gott hat keine Partner.  
<https://de.qantara.de/inhalt/khaled-abou-el-fadl-gott-hat-keine-partner>.
- Jüngel, Eberhard 1972a: Irren ist menschlich. Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch *Unfehlbar? Eine Anfrage*, in: Jüngel, Eberhard (Hg.): *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München, S. 189–205.
- Jüngel, Eberhard 1972b: Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur materialen Begründung der Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität der Theologie, in: Jüngel, Eberhard (Hg.): *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München, S. 179–188.
- Juynball, G. H. A. 1969: *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in modern Egypt*, Leiden
- Juynball, G. H. A. 1995: *al-Rāmahurmuzī*, in: *The Encyclopaedia of Islam* (8), Leiden, S. 420–421.
- Kamali, Muhammad Hashim 1991: *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge.
- Kampling, Rainer 1991: Tradition, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* (5), S. 169–182.
- Karić, Enes 2001: Nasr: Thinker of the Sacred, in: Hahn, Lewis Edwin / Auxier, Randall E. / Stone, Lucian W. Jr. (Hg.): *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago, S. 781–791.
- Karimi, Milad 2013: Osama bin Laden schläft bei den Fischen. Warum ich gerne Muslim bin und wieso Marlon Brando damit viel zu tun hat, Freiburg i. Br.
- Kayman, Murat 2017: Der muslimische Imperativ. Freitagswort der Alhambra Gesellschaft vom 29.12.2017.  
<https://freitagsworte.de/index.php/2017/12/29/das-haben-wir-schon-immer-so-gemacht/>.
- Kästner, Erhart 1956: *Die Studententrommel vom heiligen Berg Athos*, Wiesbaden.
- Kermani, Navid 1996: *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naṣr Ḥāmid Abu Zayds Maḥmūd an-naṣṣ*, Frankfurt a. M.
- Kermani, Navid 2003: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München.

- Khorchide, Mouhanad 2012: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg i. Br.
- Kleinschmidt, Sebastian 2008: *Gegenüberglück. Essays*, Berlin.
- Knauer, Peter (Hg.) 1978: *Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen und erläuternde Texte*, Leipzig.
- Knop, Julia 2016: *Sensus und Auftrag der Kirche. Der Glaubenssinn der Gläubigen in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils*, in: Söding, Thomas (Hg.): *Der Spürsinn des Gottesvolkes: eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br., S. 253–257.
- Körner, Felix 2005: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*, Würzburg.
- Körner, Felix 2006a: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ*, Freiburg i. Br.
- Körner, Felix 2006b: *Kritik der historischen Kritik*, in: Altermatt, Urs / Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Stuttgart, S. 127–142.
- Körtner, Ulrich H. J. 1994: *Der inspirierte Leser: zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen.
- Krämer, Gudrun / Schmidtke, Sabine (Hg.) 2006: *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, Boston.
- Krawietz, Birgit 2002: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin.
- Krawietz, Birgit 2006: *Mit der Scharia gegen den Puritanismus*, in: Amirpur, Katajun / Amman, Ludwig (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i. Br., S. 118–126.
- Krings, Hermann 1980: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg i. Br.
- Kügelgen, Anke von 2017: *Vorrede zur neuen Buchreihe*, in: Kügelgen, Anke von (Hg.): *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*, Berlin, S. 9–29.
- Kuhr, Ilkamarina 2012: *Gabe und Gestalt. Theologische Phänomenologie bei Hans Urs von Balthasar*, Regensburg.
- Kurnaz, Serdar 2016: *Methoden zur Normderivation im islamischen Recht. Eine Rekonstruktion der Methoden zur Interpretation autoritativer textueller Quellen bei ausgewählten islamischen Rechtsschulen*, Berlin.
- Kutzer, Mirja 2006: *In Wahrheit erfunden. Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis*, Regensburg.
- Leclercq, Jean 1963: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf.

- Legenhausen, Muhammad 1997: *Misgivings about the Religious Pluralisms of Seyyed Hossein Nasr and John Hick*, *al-Tawhid* (4), o. S.
- Lehnert, Christian 2013: *Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus*, Berlin.
- Lévinas, Emmanuel 1998: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br.
- Lings, Martin 1961: *A Moslem Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-'Alawī, his Spiritual Heritage and Legacy*, London.
- Liu, Shu-hsien 2001: *Reflections on Tradition and Modernity: A Response to Seyyed Hossein Nasr from a Neo-Confucian Perspective*, in: Hahn, Lewis Edwin / Auxier, Randall E. / Stone, Lucian W. Jr. (Hg.): *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago, La Salle, S. 253–269.
- Llull, Ramon 1998: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen. Übersetzt und hg. von Theodor Pindl*, Stuttgart.
- Löwith, Karl 1965: *Der christliche Gentleman. Über die Schizophrenie eines gesellschaftlichen Ideals*, in: Löwith, Karl (Hg.): *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, S. 163–170.
- Lumbard, Joseph E. B. 2013: *Seyyed Hossein Nasr on Tradition and Modernity*, in: Marshall, David (Hg.): *Tradition and Modernity. Christian and Muslim Perspectives*, Washington, S. 177–184.
- Mahfoud, Ahmed / Geoffroy, Marc 2013: *Einleitung*, in: Al-Jabri, Mohammad Abed (Hg.): *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Berlin, S. 34–63.
- Mallon, Colleen Mary 2010: *Traditioning Disciples. The Contributions of Cultural Anthropology to Ecclesial Identity*, Eugene/Oregon.
- Manemann, Jürgen 1998: *Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie*, in: Müller, Klaus (Hg.): *Fundamentaltheologie*, Regensburg, S. 217–241.
- Marion, Jean-Luc 1981: *Die Strenge der Liebe*, in: Casper, Bernhard (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München, S. 165–187.
- Marion, Jean-Luc 1990: *Der Prototyp des Bildes*, in: Stock, Alex (Hg.): *Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie*, St. Ottilien, S. 117–135.
- Marion, Jean-Luc 1997: *Étant donné*, Paris.
- Marion, Jean-Luc 2000: *Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie*, in: Marion, Jean-Luc / Wohlmuth, Josef (Hg.): *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn, S. 35–52.
- Marion, Jean-Luc 2000a: *Eine andere «erste Philosophie» und die Frage der Gegebenheit*, in: Marion, Jean-Luc / Wohlmuth, Josef (Hg.): *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn, S. 13–34.

- Marion, Jean-Luc 2000b: Ruf und Gabe als formale Bestimmungen der Subjektivität, in: Marion, Jean-Luc / Wohlmuth, Josef (Hg.): Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie, Bonn, S. 53–69.
- Marion, Jean-Luc 2005: Die Phänomenalität des Sakraments. Wesen und Gegebenheit, in: Nowotny, Stefan / Staudigl, Michael (Hg.): Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie, Hildesheim, S. 201–217.
- Marion, Jean-Luc 2015: Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie, Freiburg i. Br., München.
- Marshall, David (Hg.) 2013: Tradition and Modernity. Christian and Muslim Perspectives, Washington/DC.
- Masud, Muhammad Khalid / Naqvi, Ali Raza / Nasr, Seyyed Hossein 1988: In Memorium: Dr. Fazlur Rahman (1919–1988), Islamic Studies (4), S. 390–400.
- Matthes, Joachim 1992: The Operation Called *Vergleichen*, in: Matthes, Joachim (Hg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen, S. 75–99.
- Mattson, Ingrid 2008: The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life, Malden/MA u. a.
- Mauss, Marcel 1968: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Mit einem Vorwort von E. E. Evans-Pritchard, übersetzt von E. Moldenhauer, Frankfurt a. M.
- McAuliffe, Jane D. 2014: The tasks and traditions of interpretation, in: McAuliffe, Jane D. (Hg.): The Cambridge Companion to the Qur'an, Cambridge, S. 181–209.
- Mernissi, Fatima 1992: Der politische Harem: Mohammed und die Frauen, Freiburg i. Br.
- Middelbeck-Varwick, Anja 2017: Cum Aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster.
- Mir, Mustansir 1986: Coherence in the Qur'an. A Study of *Iṣlāḥī*s Concept of *Nazm* in *Tadabbur-i-Qur'an*, Indianapolis.
- Moosa, Ebrahim 2003: Introduction, in: Moosa, Ebrahim (Hg.): Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism, Oxford, S. 1–29.
- Moosa, Ebrahim 2009: Foreword and Introduction, in: Moosa, Ebrahim (Hg.): Major Themes of the Qur'an by Fazlur Rahman, Chicago, S. ix–xx.
- Moosa, Ebrahim 2015: What is a Madrasa?, Chapel Hill/NC.
- Motzki, Harald 2000: Der Prophet und die Schuldner. Eine *Ḥadīṭ*-Untersuchung auf dem Prüfstand, Der Islam (77), S. 1–83.
- Motzki, Harald 2005: Dating Muslim Traditions. A Survey, Arabica, S. 204–253.
- Motzki, Harald 2015: Ewig wahre Quellen? Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaften,

- in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*, Wiesbaden, S. 57–71.
- Moyaert, Marianne 2011: *Fragile Identities. Towards a Theology of Inter-religious Hospitality*, Amsterdam, New York.
- Moyaert, Marianne 2014: Response to Klaus von Stosch, *Studies in Inter-religious Dialogue* (1), S. 68–72.
- Nanji, Azim 2001: Almsgiving. *Ṣadaqa*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* (1), S. 65–70.
- Nasr, Seyyed Hossein 1969: *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn ʿArabī*, New York.
- Nasr, Seyyed Hossein 1973: The Western World and its Challenges to Islam, *Islamic Quarterly* (January–June), S. 3–25.
- Nasr, Seyyed Hossein 1976: Islam and Music. The Views of Rūzbahān Baqlī, the Patron of Sain Shiraz, *Studies in Comparative Religion*, o. S.
- Nasr, Seyyed Hossein 1989: On Being Muslim, *Islamic Horizons*, S. 32–36.
- Nasr, Seyyed Hossein 1990a: *Die Erkenntnis und das Heilige*, München.
- Nasr, Seyyed Hossein 1990b: *Traditional Islam in the Modern World*, Sussex.
- Nasr, Seyyed Hossein 1993: *Ideal und Wirklichkeit des Islam*, München.
- Nasr, Seyyed Hossein 1997: Islam and the West – Yesterday and Today, *Iqbal Review* (3), S. 35–51.
- Nasr, Seyyed Hossein 2000: Reply to Shu-Hsien Liu, in: Hahn, Lewis Edwin / Auxier, Randall E. / Stone, Lucian W. Jr. (Hg.): *The Library of Living Philosophers*, Peru/IL, S. 270–276.
- Nasr, Seyyed Hossein 2001: An Intellectual Autobiography, in: Hahn, Lewis Edwin / Auxier, Randall E. / Stone, Lucian W. Jr. (Hg.): *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago, S. 3–85.
- Nasr, Seyyed Hossein 2002: *Islam and the Plight of Modern Man*, Cambridge.
- Nasr, Seyyed Hossein 2003: Unity and Diversity in Islam and Islamic Civilization, in: Saïd, Abdul Aziz / Sharify-Funk, Meena (Hg.): *Cultural Diversity and Islam*, Lanham, New York, Oxford, S. 31–38.
- Nasr, Seyyed Hossein 2004: *The Heart of Islam. Enduring Values for Humanity*, New York.
- Nasr, Seyyed Hossein 2010: *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, Cambridge.
- Nasr, Seyyed Hossein o. J.: *Reflections on Islam and Modern Life*.  
<https://www.al-islam.org/al-serat/vol-6-no-1/reflections-islam-and-modern-life/reflections-islam-and-modern-life>.
- Nasr Foundation 2014: About Seyyed Hossein Nasr.  
[www.nasrfoundation.org/bios.html](http://www.nasrfoundation.org/bios.html).
- Negel, Joachim 2012: «Verstehst du auch, was du liest?» (Apg 8,30). Schriftauslegung und Hermeneutik in den drei monotheistischen Religionen, in:

- Negel, Joachim / Gruber, Margareta OSF (Hg.): *Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch*, Münster, S. 267–303.
- Negel, Joachim 2013: *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster.
- Neuwirth, Angelika 2010: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin.
- Neuwirth, Angelika 2012: *Offenbarung, Inlibration, Eingebung oder Herabsendung? Überlegungen zu den Medialitäten der koranischen Verkündigung*, in: Negel, Joachim / Gruber, Margareta OSF (Hg.): *Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch*, Münster, S. 205–236.
- Newbiggin, Lesslie 1986: «Den Griechen eine Torheit». *Das Evangelium und unsere westliche Kultur*, Neukirchen-Vluyn.
- Newman, John Henry 1871: *The Arians of the Fourth Century*, London.
- Nitsche, Bernhard 2006: *Religiosität und Religionen. Der Dialog als Zeichen der Zeit*, in: Hünermann, Peter u. a. (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br., S. 146–160.
- Noakes, S. J. 1982: *An English Translation of Emilio Betti's Teoria generale della interpretazione*, *Modern Language Studies* (12), S. 35–42.
- Noor, Farish 2006: *Ja zum Islam, Nein zum islamischen Staat*, in: Amirpur, Katajun / Amman, Ludwig (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i. Br., S. 91–99.
- Origenes 1976: *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*. Hg., übers., mit krit. und erl. Anmerkungen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt.
- Oster, Stefan 2004: *Mit – Mensch – Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg i. Br.
- Özsoy, Ömer 2014: *Das Unbehagen der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen*, *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* (1), S. 29–68.
- Paulus, Christiane (Hg.) 2011: *Amīn al-Khūlī: Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation: Übersetzung und Kommentar*, Frankfurt a. M.
- Peterson, Erik 1994: *Die Kirche*, in: Nichtweiß, Barbara (Hg.): *Ausgewählte Schriften. Bd. 1: Theologische Traktate. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß*, Würzburg, S. 245–257.
- Pieper, Josef 1963: *Tradition als Herausforderung*, München.
- Pieper, Josef 1972: *Über die Liebe*, München.
- Pieper, Josef 2015: *Überlieferung. Begriff und Anspruch*. Herausgegeben von Berhold Wald, Kevelaer.
- Pink, Johanna 2011: *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt*, Leiden.

- Pottmeyer, Hermann Josef 1975: Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz.
- Pottmeyer, Hermann Josef 1991: Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: Wiederkehr, Dietrich (Hg.): Wie geschieht Tradition? Überlieferungen im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg i. Br., S. 89–110.
- Pottmeyer, Hermann Josef 2000: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie, Tübingen, Basel, S. 85–108.
- Pröpper, Thomas 2001a: «Wenn alles gleich gültig ist ...». Subjektwerdung und Gottesgedächtnis, in: Pröpper, Thomas (Hg.): Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br., S. 23–29.
- Pröpper, Thomas 2001b: Allmacht Gottes, in: LThK (1), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 288–293.
- Pröpper, Thomas 2005: Freiheit, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe (2), München, S. 66–95.
- Rahman, Fazlur 1952: Avicenna's Psychology: An English translation of *Kitāb al-Njāt*, Book II, Chapter IV, with historical-philosophical notes and textual improvements on the Cairo Edition, Oxford.
- Rahman, Fazlur 1965: Islamic Methodology in History, Karachi.
- Rahman, Fazlur 1966: Islam, Chicago, London.
- Rahman, Fazlur 1976: Some Islamic Issues in the *Ayyūb Khān* Era, in: Little, D. P. (Hg.): Essays on Islamic Civilisation, presented to Niazy Berkes, Leiden, S. 284–302.
- Rahman, Fazlur 1979: Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, Chicago/IL.
- Rahman, Fazlur 1980a: Major Themes of the *Qur'ān*. With a New Foreword by Ebrahim Moosa, Chicago.
- Rahman, Fazlur 1980b: Islamic Studies and the Future of Islam, in: Kerr, Malcolm (Hg.): Islamic Studies: Tradition and its Problems, Malibu, S. 125–133.
- Rahman, Fazlur 1981: Roots of Islamic Neo-Fundamentalism, in: Stoddard, P. H. (Hg.): Change and the Muslim World, New York, S. 23–35.
- Rahman, Fazlur 1982: The status of women in Islam: a modernist interpretation, in: Papanek, Hanna / Minault, Gail (Hg.): Separate Worlds: Studies of Purdah in South Asia, Delhi, S. 285–310.
- Rahman, Fazlur 1983a: Some Key Ethical Concepts of the *Qur'ān*, The Journal of Religious Ethics, S. 170–185.
- Rahman, Fazlur 1983b: Status of women in the *Qur'ān*, in: Nashat, Guity (Hg.): Women and Revolution in Iran, Boulder/CL, S. 37–54.

- Rahman, Fazlur 1984: *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual Tradition*, Chicago.
- Rahman, Fazlur 1985: *My Belief in Action*, in: Berman, Phillip L. (Hg.): *The Courage of Conviction*, New York, S. 153–159.
- Rahman, Fazlur 1986a: *Interpreting the Qur'an, Afqar Inquiry*, S. 45–49.
- Rahman, Fazlur 1986b: *Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion*, in: Nigel Biggar / Scott, Jamie S. / Schweiker, William (Hg.): *Cities of God*, New York, S. 153–165.
- Rahman, Fazlur 2003: *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*. Edited and with an Introduction by Ebrahim Moosa, Oxford.
- Rahman, Fazlur 2011: *Islamization of Knowledge: A Response*, *Islamic Studies* (3/4), S. 449–457.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert 1990: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*, 22. Auflage, Freiburg i. Br.
- Ratzinger, Joseph 1965: *Tradition; systematisch*, in: *LThK* (10), 2. Auflage, Freiburg i. Br., S. 294–299.
- Ratzinger, Joseph 1989: *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: Ratzinger, Joseph (Hg.): *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg i. Br., Basel, Wien, S. 15–44.
- Ratzinger, Joseph 2007: *Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br.
- Reinhard, Wolfgang 2009: *Einleitung: Textkultur und Lebenspraxis*, in: Reinhard, Wolfgang (Hg.): *Sakrale Texte. Hermeneutik als Lebenspraxis*, München, S. 7–26.
- Renz, Andreas 2002: *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg.
- Renz, Andreas 2003: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die nichtchristlichen Religionen*, *MThZ*, S. 156–170.
- Ricœur, Paul 1974: *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: Ricœur, Paul / Jünger, Ernst (Hg.): *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, S. 24–45.
- Ricœur, Paul 1977: *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, *The Harvard Theological Review* (1/2), S. 1–37.
- Ricœur, Paul 1981: *Gott nennen*, in: Casper, Bernhard (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München, S. 45–79.
- Ricœur, Paul 2004: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Paderborn, München.
- Robinson, Neal 2003: *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a veiled Text*, London.

- Rohe, Mathias 2009: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München.
- Roy, Olivier 2006: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München.
- Rudolph, Ulrich 2008: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München.
- Rudolph, Ulrich (Hg.) 2012: Philosophie in der Islamischen Welt. Bd. 1: 8.–10. Jahrhundert, Basel.
- Saarinen, Risto 2005: God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Collegeville/MN.
- Saeed, Abdullah 2004: Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an, in: Taji-Farouki, Suha (Hg.): Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an, Oxford, S. 37–66.
- Saeed, Abdullah 2006: Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach, New York.
- Salmann, Elmar 1992: Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von Neuzeit und Theologie, Rom.
- Salmann, Elmar 1999: Der Gott des freien Geleits. Christentum als Phänomen und Leitmotiv, in: Pauly, Stephan (Hg.): Der ferne Gott in unserer Zeit, Stuttgart, S. 73–83.
- Salmann, Elmar 2004: Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute, Warendorf.
- Salmann, Elmar 2010: Sacra morum elegantia. Über das Ideal des christlichen Gentleman, in: Salmann, Elmar (Hg.): Geistesgegenwart. Figuren und Formen des Lebens, St. Ottilien, S. 33–36.
- Salmann, Elmar 2015: Conversation morum. Gartengespräche zwischen Klausurum und Akademie, in: Hake, Joachim / Salmann, Elmar / Schneider, Marie-Luise (Hg.): Versammeln. Berliner Erfahrungen, St. Ottilien, S. 133–138.
- Salvatore, Armando / Amir-Moazami, Schirin 2002: Religiöse Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten, Berl. J. Soziol. (3), S. 309–330.
- Sander, Hans-Joachim 2002: Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie, Theologische Quartalschrift, S. 27–40.
- Sander, Hans-Joachim 2006: Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i. Br., Basel, Wien, S. 134–144.
- Sander, Hans-Joachim 2016: Raum nachhalten für menschliche Ohnmacht. Die Topologie der Zeichen der Zeit in *Gaudium et spes*, in: Patenge, Markus /

- Beck, Roman (Hg.): *Schöpfung bewahren: Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung*, Regensburg, S. 16–29.
- Sardar, Ziyauddin 1989: *Explorations in Islamic Science*, London.
- Schacht, Joseph 1966: Rezension: Fazlur Rahman: *Islamic Methodology in History*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (2), S. 395.
- Schaerer, Patric O. (Hg.) 2009: *Der Philosoph als Autodidakt: ein philosophischer Inselroman = Ḥayy ibn Yaqzān / Abū Bakr Ibn Ṭufail*. Übers., mit einer Einl. und Anm. hg. von Patric O. Schaerer, Hamburg.
- Scheffczyk, Leo 1987: *Sensus fidelium. Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, *Internationale katholische Zeitschrift Communi* (16), S. 420–433.
- Schimmel, Annemarie 1995: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München.
- Schimmel, Annemarie 2003: *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München.
- Schmid, Hansjörg 2012: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i. Br.
- Schmid, Hansjörg 2013: *Menschenrechte als Grundlage religiöser Sozialethik. Philosophische, katholisch-theologische und muslimische Positionen im Dialog*, *Amos International* (2), S. 3–12.
- Schmid, Hansjörg 2014: *Ambivalente Moderne. Interreligiöse Reflexionen zu ökologisch-sozialen Überlebensfragen*, in: Beurle, Klaus (Hg.): *Gott – einzig und vielfältig. Religionen im Dialog*, S. 337–358.
- Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Ucar, Bülent (Hg.) 2010: *«Nahe ist dir das Wort ...» Schriftauslegung im Christentum und Islam*, Regensburg.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 1998: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und früher Neuzeit*, Frankfurt a. M.
- Schneiders, Sandra M. 1991: *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco.
- Schockenhoff, Eberhard 2016: *Der Glaubenssinn des Volkes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption der kirchlichen Sexualmoral durch die Gläubigen*, in: Söding, Thomas (Hg.): *Der Spürsinn des Gottesvolkes: eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br., S. 305–330.
- Schreiter, Robert J. 1989: *Faith and Cultures: Challenges to a world church*, *Theological Studies* (2/4), S. 744–760.
- Schreiter, Robert J. 1992: *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg.
- Schreiter, Robert J. 1994: *Inkulturation des Glaubens oder Identifikation mit der Kultur?*, *Concilium* (1), S. 12–18.

- Schreiter, Robert J. 1997: Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a. M.
- Schreiter, Robert J. 2001: Inkulturation. Systematisch-theologisch, in: LThK (5), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 508–509.
- Schreiter, Robert J. 2010: Verbreitung der Wahrheit oder interkulturelle Theologie, Interkulturelle Theologie, Zeitschrift für Missionswissenschaft (36), S. 13–31.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth 1988: Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, Mainz.
- Sedgwick, Mark 2004: Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century, Oxford.
- Sedgwick, Mark 2017: Sami Yusuf now a Traditionalist (Guest post by Neon Knight).  
<https://traditionalistblog.blogspot.de/2017/03/sami-yusuf-now-traditionalist.html>.
- Seibel, Vitus (Hg.) 2015: Wie betest du? 80 Jesuiten geben eine persönliche Antwort, Würzburg.
- Senoçak, Zafer 2016: In deinen Worten. Mutmaßungen über den Glauben meines Vaters, Nördlingen.
- Sezgin, Fuat 1967: Geschichte des Arabischen Schrifttums, Bd. 1: Qur'anwissenschaften, Hadith, Geschichte, Fiqh, Dogmatic, Mystik, bis ca. 430 H., Leiden.
- Shabestari, Mohammad Mojtahed 2003: Islam und Demokratie, Erfurt.
- Shaikh, Sa'diyya 2012: Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabi, Gender and Sexuality, Chapel Hill.
- Siddiqui, Ataullah 1997: Seyyed Hossein Nasr (1933–), in: Siddiqui, Ataullah (Hg.): Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century, Hampshire, S. 149–162.
- Siebenrock, Roman A. 2005: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br. u. a., S. 591–693.
- Sinai, Nicolai 2010: The Qur'an as a Process, in: Neuwirth, Angelika / Sinai, Nicolai / Marx, Michael (Hg.): The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu, Leiden, S. 407–439.
- Smith, Jane I. 1991: Seyyed Hossein Nasr: Defender of the Sacred and Islamic Traditionalism, in: Haddad, Yvonne Yazbeck (Hg.): The Muslims of America, New York, Oxford, S. 80–95.
- Smith, Wilfred Cantwell 1989: Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, New York.

- Söding, Thomas 1992: Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: Sternberg, Thomas (Hg.): *Neue Formen der Schriftauslegung?*, Freiburg i. Br., Basel, S. 75–130.
- Söding, Thomas 2016: Der Sinn für Gott im Kirchenvolk, in: Söding, Thomas (Hg.): *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br., S. 77–103.
- Söding, Thomas (Hg.) 2016: *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br.
- Söding, Thomas (Hg.) 2018: *Führe uns nicht in Versuchung: Das Vaterunser in der Diskussion*. Freiburg i. Br.
- Sonn, Tamara 1991: Fazlur Rahman's Islamic Methodology, *The Muslim World* (3–4), S. 212–224.
- Soroush, Abdolkarim 2009: *Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden.
- Specker, Tobias 2002: *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion*, Frankfurt a. M.
- Steenblock, Volker 1998: Tradition, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (10), Basel, S. 1315–1329.
- Stemberger, Günter 1989: *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München.
- Stemberger, Günter 1996: Die Schriftauslegung der Rabbinen, in: Dohmen, Christoph / Stemberger, Günter (Hg.): *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart, S. 75–109.
- Stiehm, Lothar 1994: Editorischer Anhang zu Martin Bubers «Zwei Glaubensweisen», in: Buber, Martin (Hg.): *Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser und einem editorischen Anhang von Lothar Stiehm*, Gerlingen, S. 259–275.
- Stosch, Klaus von 2002: Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, *Zeitschrift für katholische Theologie* (3), S. 294–311.
- Stosch, Klaus von 2006: *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn.
- Stosch, Klaus von 2012: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn.
- Stosch, Klaus von 2014: Is Comparative Theology Catholic?, in: *Studies in Interreligious Dialogue* (24/1), S. 59–67.
- Suess, Paulo 2005: Theologietreiben als Gift und Gabe, in: Schreijäck, Thomas (Hg.): *Theologie als Gift und Gabe. Günter Paolo Suess zu Ehren*, Luzern, S. 29–42.
- Taha, Mohammed Mahmoud 1987: *The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullahi an-Na'im*, Syracuse.

- Taji-Farouki, Suha 2004: *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford.
- Tamer, George 2015: Vorwärts Richtung Vergangenheit? Anmerkungen zur Entwicklung und Beschaffenheit von 'Tradition' in Judentum, Christentum und Islam, in: Grundmann, Regina / Kattan, Assaad Elias (Hg.): *Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam*, Berlin u. a., S. 5–17.
- Tatar, Burhanettin 2010: Die Relevanz der Koranhermeneutik für das heutige muslimische Leben, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Ucar, Bülent (Hg.): *«Nahe ist dir das Wort ...»*. Schriftauslegung im Christentum und Islam, Regensburg, S. 73–89.
- Tatari, Muna 2016: *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*, Münster.
- Taylor, Charles 1996: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M.
- Taylor, Charles 1999: *A Catholic Modernity?*, in: Heft, James L. (Hg.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, New York, Oxford, S. 13–38.
- Taylor, Charles 2004: Die Religion und die Identitätskämpfe der Moderne, in: Göle, Nilüfer / Amman, Ludwig (Hg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld, S. 342–378.
- Taylor, Charles 2007: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt, Regensburg.
- Theunissen, Michael 1965: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin.
- Theunissen, Michael 1981: *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin.
- Thomas, David (Hg.) 2018a: *Christian-Muslim Relations*, Leiden.
- Thomas, David (Hg.) 2018b: *Routledge Handbook on Christian-Muslim Relations*, Oxon.
- Tillich, Paul 1956: *Systematische Theologie I*, Stuttgart.
- Tillich, Paul 1967: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, Stuttgart.
- Toprakyaran, Erdal / Schmid, Hansjörg / Ströbele, Christian (Hg.) 2018: *Dem Einen entgegen. Christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive*, Münster.
- Tracy, David 1993: *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik. Mit einer Einführung von Werner G. Jeanrond*, Mainz.
- Troll, Christian 2006: *Progressives Denken im zeitgenössischen Islam. Ein kritischer Überblick, Stimmen der Zeit*, S. 176–168.

- Turki, Mohamed 2015: Einführung in die arabisch-islamische Philosophie, Freiburg i. Br., München.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero 2017: Prophetic Philosophy and the Renewal of Islamic Intellectuality in the Thought of Seyyed Hossein Nasr, in: Poya, Abbas / Suleiman, Farid (Hg.): *Theology of Unity and Cultural Diversity*, Newcastle upon Tyne, S. 174–207.
- Visse, Katrin 2017: Be Muslim, be Christian, be Berlin, in: Hake, Joachim / Salmann, Elmar / Schneider, Marie-Luise (Hg.): *Versammeln. Berliner Erfahrungen*, St. Ottilien, S. 259–266.
- Voderholzer, Rudolf 1998: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Einsiedeln.
- Voderholzer, Rudolf 2013: *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung*, Regensburg.
- Vogt, Kari / Larsen, Lena / Moe, Christian (Hg.) 2009: *New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition*, New York.
- Völker, Katharina 2015: Two Accounts of Qur’anic Revelation, Islam and Christian-Muslim Relations (33), S. 271–286.
- Waardenburg, Jacques 2007a: *Muslims as Actors. Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions*, Berlin, New York.
- Waardenburg, Jacques 2007b: Selbstsicht und Sicht des Anderen, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta / Terzi, Duran (Hg.): *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg, S. 21–40.
- Wadud, Amina 1999: *Qur’an and Woman*, New York, Oxford.
- Wadud, Amina 2006: *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam*, Oxford.
- Wehr, Hans 1976: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart (Lizenzausgabe der Librairie du Liban für den Vorderen Orient mit Erlaubnis des Verlages Otto Harrassowitz), Beirut.
- Wegenast, Klaus 2002: Tradition. Praktisch-theologisch, TRE (33), S. 724–726.
- Weil, Simone 1976: *Zeugnis für das Gute. Traktate – Briefe – Aufzeichnungen*, Olten.
- Werner, Gunda 2016: Gewissensfreiheit und Lehrautorität – Spannungsfelder des *sensus fidei fidelis*? Eine begriffstheoretische Diskussion, in: Söding, Thomas (Hg.): *Der Spürsinn des Gottesvolkes: eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br., S. 258–284.
- Wiederkehr, Dietrich 2000: Das Prinzip der Überlieferung, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Tübingen, Basel, S. 65–83.

- Wielandt, Rotraud 1971: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wiesbaden.
- Wielandt, Rotraud 2002: Exegesis of the Qur'an. Early Modern and Contemporary, in: The Encyclopaedia of the Qur'an (2), Leiden, S. 124–142.
- Winter, Thomas Arne 2017: Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung, Tübingen.
- Wohlmuth, Josef 2005: «Geben ist seliger als nehmen» (Apg 20,35). Vorüberlegungen zu einer Theologie der Gabe, in: Dirscherl, Erwin u. a. (Hg.): Einander Zugewandt. Die Rezeption des jüdisch-christlichen Dialogs in der Dogmatik, Paderborn u. a., S. 137–160.
- Wohlmuth, Josef 2007: Impulse für eine künftige Theologie der Gabe bei Jean-Luc Marion, in: Gabel, Michael / Joas, Hans (Hg.): Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg i. Br., München, S. 252–272.
- Wollbold, Andreas 2001: Zeichen der Zeit, in: LThK (10), 3. Auflage, Freiburg i. Br., S. 1403.
- Würtz, Thomas 2017: Koranexegese und gesellschaftlicher Wandel, in: Hidalgo, Oliver / Zapf, Holger / Hildmann, Philipp W. (Hg.): Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen, Wiesbaden, S. 263–286.
- Yousefi, Hamid Reza 2014: Einführung in die Islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Paderborn.
- Yu, Chi-chung (Andy) 2014: Thinking Between Islam and the West. The Thoughts of Seyyed Hossein Nasr, Bassam Tibi and Tariq Ramadan, Oxford, Bern u. a.
- Zai'ūr, 'Alī 1986: *ḡamīr*, conscience morale, conscience, Gewissen, in: Zaiyārah, Mu'in (Hg.): *Mawsū'a al-falsafa al-'arabiyya*, Bd. 1, S. 542–551.
- Zaman, Mohammad Qasim 2006: Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the 'Ulamā', in: Krämer, Gudrun / Schmidtke, Sabine (Hg.): *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, Boston, S. 153–180.
- Zirker, Hans 1989: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf.
- Zirker, Hans 1993: Islam: Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf.
- Zirker, Hans 1999: Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt.



## Danksagung

Dieses Buch ist die geringfügig überarbeitete Version meiner im Frühjahr 2019 von der Universität Freiburg i. Ue. angenommenen Dissertationsschrift und damit auch das Ergebnis einer langen Arbeit, bei der ich von vielen Menschen unterstützt und ermutigt wurde. Ihnen allen gilt mein aufrichtiger Dank.

Herzlich danken möchte ich vor allem meinem Doktorvater Hansjörg Schmid für die Ermutigung zu dieser Arbeit und die dann folgende, weit das Übliche übertreffende engagierte Unterstützung. Ebenso danke ich Joachim Negel, der für den zweiten Teil der Arbeit die fundamentaltheologische Betreuung übernommen hat und hierzu großzügig seine mannigfachen Lektüreecken teilte und mich in langen Telefonaten zum weiteren Nachdenken herausforderte.

Meine Freunde und Kollegen Thomas Würtz und Stephan Steiner haben mir sehr wertvolle inhaltliche Anstöße gegeben, ebenso Anja Middelbeck-Varwick. Michael Bongardt hat vor allem die ersten Anfänge angeregt und begleitet, Marlies Schneider und Christoph Karlson haben mich nachhaltig bestärkt. Besonders danken möchte ich auch Chris Hewer, dem besten Kenner Fazlur Rahmans, der mir geduldig dessen Gedankengänge erklärte und mir wertvolles Material zur Verfügung stellte. Esma Isis-Arnautovic, Alexander Boehmler, Andreea Tivig und Katharina Gnath danke ich sehr für ihre Korrekturen und Anmerkungen zum Text. Florian Spaelty danke ich für seine Zuverlässigkeit und vielerlei technische Hilfe und meinen Kindern Jakob, Johanna und Klara für die Erdung vieler theologischer Gedanken und dafür, dass sie mich mit großer Fröhlichkeit und Dringlichkeit an die schönen anderen Dinge jenseits des Schreibens und Lesens erinnern.

Danken möchte ich auch Aydın Süer und den vielen muslimischen Freunden, mit denen ich über viele Jahre Gespräche geführt und keines davon missen möchte und die mich oft Unbekanntes und Ureigenes im eigenen und fremden Glauben entdecken ließen.

Dem Herausgeber dieser Reihe, Reinhold Bernhardt, gilt mein Dank für die freundliche Aufnahme in die «Beiträge zu einer Theologie der Religionen».

Mit drei Kindern und zeitweise neben der Arbeit als Referentin ein Buch zu schreiben, ist nur möglich mit großem Beistand in beiden

Bereichen. Daher geht mein Dank auch an ehemalige und langjährige Kollegen der Katholischen Akademie in Berlin, vor allem Joachim Hake, und an die vielen wunderbaren Menschen, die mich unterstützt haben, nämlich meine Eltern, Schwiegereltern und Freunde – vor allen aber an meinen Mann: Daniel Weinrich.



# Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und

Hansjörg Schmid

---

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkers Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religions-  
theologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryul Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.

- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, 2013.
- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Furlinger (Hg.): Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland Österreich und der Schweiz, 2015.
- XIII. Verena Grüter: Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica Sacra International, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg.): Musik in interreligiösen Begegnungen, 2019
- XV. Sigrid Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-  
theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung  
zu anderen Religionen, 2019.
- XVII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): Islam und religiöser Plura-  
lismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religions-  
theologie, 2019.
- XVIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): Konflikttrans-  
formation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische  
Perspektiven, 2020