

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is an author produced version of the following article. This article has been peer-reviewed and copyedited but does not include the final publisher's layout including the journal pagination.

Author: Dehn, Ulrich
Title: "Kooperation zwischen Religionswissenschaft sowie christlicher und islamischer Theologie: konzeptionelle Überlegungen und Zukunftsperspektiven"
Published in: Die Bedeutung der Religionswissenschaft und ihrer Subdisziplinen als Bezugswissenschaften für die Theologie. Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang Edition
Year: 2016
Pages: 1 – 14
ISBN: 978-3-631-67376-8

The article is used with permission of [Peter Lang](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Kooperation zwischen Religionswissenschaft sowie christlicher und islamischer Theologie: konzeptionelle Überlegungen und Zukunftsperspektiven

Ulrich Dehn

Aus einer wissenschaftstheoretischen Vogelperspektive sollte sich die Themenstellung dieses Aufsatzes trivial anhören: Natürlich ist eine Kooperation der genannten Fächer und Wissenschaftszweige sinnvoll und wünschenswert, sowohl innerhalb einer Universität, sofern alle genannten Fächer sich an einem Standort finden lassen, als auch standortübergreifend. Dies ist umso offensichtlicher, als in Deutschland an mehreren Universitäten das Fach Islamische Theologie einen festen Platz erhalten hat, und zumeist dort, wo auch Fakultäten für katholische und/oder evangelische Theologie und das Fach Religionswissenschaft vorhanden sind. Interdisziplinäre Zusammenarbeit jedoch konstituiert sich nie in der dünnen Luft wissenschaftstheoretischer Konzept oder nur aus der Tatsache, dass sie wünschenswert wäre, sondern steht im Zusammenhang der Stimmigkeit einiger Koordinaten, die im Folgenden zu benennen sind.

Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen zur Religionswissenschaft

Religionswissenschaft ist entsprechend ihren neueren Debatten der letzten Jahrzehnte bereits als interdisziplinär arbeitend angelegt, ihre Kooperationsfähigkeit und –bereitschaft sollte allerdings unabhängig von ihrer konzeptionellen Ausrichtung außer Frage stehen. Die Anfänge der Religionswissenschaft als Wissenschaftszweig in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind nah an der Theologie und stellen zu weiten Teilen den Versuch dar, den spirituellen Wurzeln der Menschheit nachzuspüren. Schon zu diesem Zweck jedoch arbeitete die Religionsforschung zunächst im Bereich der Erschließung der alten Texte immer schon mit der philologischen Forschung zusammen. Sie war in der Regel mit einer religiös-theologischen Orientierung an christlichen Kategorien verbunden, oder mit theoretischen Rahmenorientierungen, die monotheistischer Religiosität entstammten, wie etwa ein Religionsbegriff, der einen personalen Transzendenzbezug enthielt. Vertreter religionswissenschaftlichen Arbeitens dieser Art waren Rudolf Otto (1869-1937) und Nathan Söderblom (1866-1931), die beide

lutherisch-christliche Theologen waren und einen ausdrücklich christlich geprägten Begriff des „Heiligen“ als Grundbegriff religionswissenschaftlichen Forschens vertraten.¹ In ihrem Gefolge standen Friedrich Heiler, Gustav Mensching und in gewissen Hinsichten Mircea Eliade. Komparative Kategorisierungen und Werturteile, die in dieser Ausrichtung der Religionswissenschaft vorgenommen wurden, gerieten später unter Kritik, wie z.B. die Schamanismus- und die Yoga-Arbeit von Eliade.² Eine stärker empirische, an ethnologischen Arbeitsmethoden und soziologischen Erkenntnissen ausgerichtete Religionswissenschaft wurde angestoßen durch die Arbeiten des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz (1926-2006), der den Religionsbegriff in den Kulturbegriff einbettete und gemäß semiotischem Denken Kultur als ein Zeichensystem und ein Netzwerk von Bedeutungen verstand.³ Auch wenn Geertz im Zusammenhang seines stark essenzialisierenden Kulturbegriffs nicht als im späteren Sinne empirisch und kulturwissenschaftlich arbeitender Religionswissenschaftler betrachtet werden kann, hat er doch wichtige Weichenstellungen vorgenommen, die dafür sorgten, dass seit den 1970er Jahren die Kritik an einer theologisch arbeitenden Religionswissenschaft („Religionsphänomenologie“) zunahm. Sie entfernte sich damit weithin vom theologischen Arbeiten im engeren Sinne und profitierte umgekehrt von der neugewonnenen Nähe zu kulturwissenschaftlichen Disziplinen wie der Soziologie, der Ethnologie, der Kulturanthropologie, der Ritualforschung und anderen. Als Manifest dieser Orientierung der Religionswissenschaft konnte das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe unter der Federführung von Hubert Cancik⁴ verstanden werden, in dessen Grundsatzartikeln und bereits in der Einleitung von Burkhard Gladigow die Frontstellung gegenüber einer Religionswissenschaft formuliert wurde, die einen gemeinsamen Gegenstand „Religion“ unterstelle und ihn als Numinoses, Heiliges, Gott o.ä.

¹ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1997 (1917); Nathan Söderblom, *Die Religionen der Erde*, Tübingen 1906.

² Mircea Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt a. M. 1975; Ders., *Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1977.

³ Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: Ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1983, 4-43; Ders. *Religion als kulturelles System*, in: a.a.O. 44-95.

⁴ Hubert Cancik (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bde. 1-5, Stuttgart u.a. 1988-2001.

postuliere.⁵ Nicht zufällig seien es Theologen gewesen, die diese Art von Religionswissenschaft betrieben hätten. Auch von anderen Autoren (Hartmut Zinser, Günter Kehler) werden in Grundsatzartikeln eine deutliche Abwendung von substanzialistischen Grundlagen der Religionswissenschaft und eine Einbettung in die Kulturwissenschaft gefordert. Diese Ausrichtung musste nicht notwendigerweise etwas mit einer funktionalistischen Orientierung des Religionsbegriffs zu tun haben, worauf insbesondere der Religionssoziologe Martin Riesebrodt hingewiesen hat.⁶ Parallel und in Konkurrenz zu dem Versuch, sich für „Religion“ auf empirisch-soziologisch wahrnehmbare Dimensionen wie Riten und Mythen zu stützen oder unter Benutzung des von Ludwig Wittgenstein entlehnten Stichworts Familienähnlichkeit einen Katalog von Merkmalen aufzustellen, die (oder viele von denen) bei „Religion“ vorfindlich sein müssten (polythetisches Modell, insbesondere Benson Saler), wurde im Gefolge der Foucaultschen Diskurstheorie auch solche Anliegen, die doch noch einem essentialistischen Denken des „Vorhandenseins“ von Religion verhaftet seien, kritisiert (vgl. insbesondere Timothy Fitzgerald).⁷ Die diskurstheoretische Herangehensweise an das Thema Religion geht davon aus, dass RW es nicht mit einem in der Welt vorhandenen und gegenständlich wahrnehmbaren Ding zu tun hat, sondern selbst Bestandteil eines fortwährenden Diskurses über Religion ist, innerhalb dessen sich hegemoniale Prozesse, Machtinteressen und Neuformierungen jeglicher Art niederschlagen und für eine immer neue Gestaltung von Religion und eine damit verbundene notwendige Offenhaltung des Religionsbegriffs sorgen.⁸ Mit diesen Denkansätzen ist zunächst einmal der Abstand der Debatte über den Religions-

⁵ Vgl. zu den hier beschriebenen wissenschaftsgeschichtlichen Prozessen der RW auch Johann Figl, Einleitung. Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Ders. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck/Göttingen 2003, 17-80, bes. 29-31.

⁶ Vgl. Martin Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, 14. 108f.

⁷ Vgl. Benson Saler, Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections, in: Religion 38/3, 2008, 219-225; Timothy Fitzgerald, Benson Saler: 'Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections': A Response, in: Religion 39/2, 2009, 194-197.

⁸ Vgl. die Aufnahme dieses Denkens bei Hans G. Kippenberg/Kocku von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003; weitergeführt bei Adrian Hermann, Unterscheidungen der Religion, Göttingen 2015 sowie Steffen Führding, Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft, Bielefeld 2015.

begriff und darüber, was Religion sei, zu theologischem Arbeiten weiter vergrößert, ohne dass deshalb interdisziplinäre Kooperationsmöglichkeiten aufgegeben oder in Frage gestellt wurden. Die in den frühen kulturwissenschaftlichen Positionierungen anzutreffenden Schärfen gegen theologisches Arbeiten und gegen die „Religionsphänomenologie“ sind durch sachliche Auseinandersetzungen abgelöst worden, während gleichzeitig Verteidiger der Religionsphänomenologie bzw. und von dieser unterschieden einer theologischen und an der Wahrheitsfrage orientierten Forschung (z.B. Theo Sundermeier, Wolfgang Gantke, Perry Schmidt-Leukel) ihrerseits das Wort ergriffen. Unabhängig von diesem Richtungsstreit, über den hinaus noch zu fragen wäre, ob und in welcher Weise er sich in der konkreten Arbeit am religionsgeschichtlichen Material niederschlagen würde, stellen sich die Fragen, ob die wissenschaftstheoretische Orientierung eine Relevanz für Kooperationsfähigkeit hat, und ob Theologie-affine RW tatsächlich aufgrund ihrer Affinität leichter mit Theologie zusammenarbeiten könnte als eine streng kulturwissenschaftlich-empirisch geleitete.

Welche Art von Wissenschaft sind christliche und islamische Theologie?

Der Bearbeitung dieser Fragen können wir uns leichter nähern, wenn geklärt wird, ob „Theologie“, christliche oder islamische, sich überhaupt mit der Alternative von theologischem und kulturwissenschaftlichem Arbeiten verstanden fühlen kann. Der Status quo christlich-theologischen Treibens an den meisten Universitäten der Welt sieht keine institutionelle Trennung von (1) wissenschaftlicher Beschäftigung mit den historischen Stoffen und Materialien der Theologie, (2) der gläubigen Reflexion auf den Gottesgedanken und die Elemente der Lehre und (3) der Ausbildung von Geistlichen vor. Dies steht im Unterschied zum Islam mit der in Deutschland bisher üblichen Aufteilung in eine islamwissenschaftliche historisch-kritische Beschäftigung mit dem Koran und der Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (so der Jargon an der Universität Hamburg), normalerweise betrieben von Nicht-Muslimen, und dem Fach der von muslimischen Forschern betriebenen islamischen Theologie. Die hier beschriebene Scherenöffnung wird kleiner durch eine faktische Öffnung einiger Universitäten für das Fach Islamische Theologie, deren Treiben nicht weit von

Methoden und hermeneutischen Vorgaben der Islamwissenschaft angesiedelt ist und in ständigem Austausch mit dieser stehen. Die Kluft verringert sich weiterhin durch die dem deutschen Wissenschaftsbetrieb entsprechende Gepflogenheit, auch Stellen zur islamischen Theologie mit islamwissenschaftlich qualifizierten Kräften zu besetzen, die zugleich Akzeptanz in den muslimischen Verbänden und in der islamischen Bevölkerung genießen. Dies erweist sich als eine Bewegung in Richtung auf das Wissenschaftsverständnis der theologischen Fakultäten, die ebenfalls die Trennung einer „Außen-„ und einer „Innenansicht“ nicht vorsehen. Tendenzen dieser Art lassen sich jedoch schwer wissenschafts- oder institutionengeschichtlich verdeutlichen, sondern eher in Narrationen mit Blick auf einzelne Aktivitäten und AutorInnen, also im Blick auf Vorgänge, die geschehen, ohne dass sie mit wissenschaftstheoretischen Überlegungen oder institutionellen Weichenstellungen einhergingen. Dies mag nach der Behandlung eines Grundsathtemas anhand von Zufalls- oder Einzelbeobachtungen klingen, scheint mir realitätsnäher zu sein als wissenschaftstheoretische Betrachtungen, an denen die Realität sich normalerweise nicht orientiert.

Ereignisse der Kooperation

Die Kooperationsmöglichkeit der in Frage stehenden Fächer kann an zwei Linien erläutert werden: an Büchern, die sich dieser Kooperation jeweils mit bestimmten Komponenten widmen, und an diskursiven Vorgängen, die sich nicht auf die abstrakte Möglichkeit der Kooperation beziehen, sondern auf Zusammenarbeit an Themen orientieren, z.B. in Forschungsprojekten und in Tagungsformaten.

Bücher sind in sich Kommunikations- und Kooperationsvorgänge, so werde ich damit beginnen, auf einige sehr unterschiedlich gelagerte Bücher hinzuweisen, die im Rahmen solcher Vorgänge als Werke einzelner Autoren und Autorinnen entstanden sind und die genannten Disziplinengrenzen überschreiten. Bücher von Katajun Amirpur, Navid Kermani, Nasr Hamid Abu Said und Mouhanad Khorchide (viele andere könnten genannt werden) sind an einer Schnittstelle von islamischer Theologie und Islamwissenschaft zu finden und bewegen sich in Denkkategorien, die auch der christlichen Theologie nicht fremd sind, während

der evangelische Theologe Arnulf von Scheliha die Grenzen zwischen christlicher und islamischer Theologie durchlässig macht. Für die islamischen Entwürfe konzentriere ich mich auf solche, die in verschiedenen Hinsichten Reformansätze repräsentieren, weil in solchen Fällen auch die interdisziplinäre Kooperationsbereitschaft deutlicher wahrzunehmen ist.

Katajun Amirpur stellt in ihrem Buch „Den Islam neu denken“ (2013)⁹ ihre Überlegungen auf die beiden Beine eines Neulesens des Korans und auf die Behandlung von muslimischen Denkern, die bereits die Anstrengung unternommen haben, auf der Basis einer neuen Lektüre des Korans zu einer zeitgenössischen Theologie zu gelangen, ohne dass diese Einsichten – außer der theologischen Vorgabe, dass Gott im Koran spricht – außerhalb islamwissenschaftlicher Erkenntnisse erworben würden. Die sechs Denker, die sie vorstellt, überwiegend Neo-Mu'taziliten¹⁰, haben gemeinsam, dass sie bereit sind, den Koran in seinem Kontext zu verstehen und darauf zu verzichten, kontextgebundene Stellen genauso in die Gegenwart zu transportieren. Dies formuliert Amirpur zugleich als das den Autoren gemeinsame Dilemma: Wie ist damit umzugehen, dass „viele Aussagen des Korans nicht mit dem übereinstimmen, was wir für uns als Werte akzeptieren – zumindest dann, wenn sie uninterpretiert bleiben“.¹¹ Ihre Behandlung von Reformtheologen umfasst ein breites Spektrum, das auch einen landläufig als „islamistisch“ betrachteten Denker wie Hasan al-Banna, den Gründer der Muslimbruderschaft, den schillernden Tariq Ramadan und Sayyid Qutb einschließt und bis hin zu dem Ägypter Nasr Hamid Abu Said und dem südafrikanischen muslimischen Befreiungstheologen Farid Esack reicht, Theologen, die zumeist im Ausland leben oder in ihren Ländern als isolierte Freigeister gelten. Wesentlich für unseren Zusammenhang ist, dass Amirpur diese Denker in einer Weise vorstellt, analysiert und kommentiert, die sowohl theologisch als auch

⁹ Katajun Amirpur, Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013.

¹⁰ Mit Bezug auf die Denkrichtung der Mu'taziliten, einer seit der Mitte des 8. Jahrhunderts hauptsächlich in Basra und Bagdad angesiedelte und vom 9. bis 11. Jh. ihren Höhepunkt erlebenden Bewegung, die rationalistisch orientiert war und u.a. die These vertrat, dass der Gedanke der Einzigkeit und Einheit Gottes nicht vereinbar mit der Idee der Ewigkeit des Korans war, sondern dieser müsse als von Gott geschaffen gelten (vgl. Gudrun Krämer, Geschichte des Islam, München 2005, 100f.; Adel Th. Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine, Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 1991, 703f.).

¹¹ Amirpur, Den Islam neu denken, 241.

nach religionswissenschaftlichen Kriterien vermittelbar ist und insofern ein wichtiges Scharnier zwischen den Disziplinen darstellt.

Navid Kermanis Buch „Der Schrecken Gottes“¹² folgt einem vergleichbaren Konzept. Kermani hat mit Amirpur gemeinsam, dass er aus der Islamwissenschaft kommt und nunmehr in freier Denkarbeit Themen des Glaubens bearbeitet in einer Weise, die auf wissenschaftlichem Fundament aufruht, aber kreatives und theologisch interessantes Weiterdenken nicht scheut. In seinem Buch befasst er sich mit dem „Buch der Leiden“ des persischen Dichters Faridoddin Attar (12./13. Jahrhundert) und mit dem biblischen Buch Hiob und stellt die Frage nach der Erklärbarkeit des Schrecklichen, des Unglücks, des Leidens, und danach, ob und in welcher Weise Gott dafür zur Rechenschaft gezogen werden kann, also die klassische Theodizeefrage. Das Hadern mit Gott, das Klagen über das Leiden, die Suche nach einem Sinn, die sich daran abarbeitet, dass Gott doch die Welt und die Menschen liebe und also einen besonderen Grund haben müsse, Leiden zugelassen oder gar generiert zu haben. Es gebe, so Kermani, neben den beiden Varianten der Leugnung Gottes im Atheismus (und damit dem Verzicht auf eine Gott-bezogene Erklärung und Rechtfertigung des Leidens), dem Glauben an Gott und den diversen Varianten seiner Rechtfertigung und Theodizeekonzepten die dritte Variante, die mit Gott rechnet, und zwar mit einem Gott, von dem gilt: „[...] weder liebt Er uns, noch ist Er gerecht. Es gibt einen Sinn, aber er ist unheilvoll“.¹³ Das Buch Hiob sei nicht so sehr ein Text über Gott als über den Menschen. „Es ist ein Buch über den Glauben und daß [sic] zum Glauben auch gehört, wahrhaftig zu sein selbst gegen Gott, die Augen zu öffnen vor der Schöpfung und, wenn nötig, mit dem Schöpfer zu ringen, weil darin sich das Wertvollste ausdrückt, das Gott den Menschen mitgegeben hat, die Freiheit“.¹⁴ Kermani findet die Gewalt und Schrecklichkeit Gottes und die subjektive menschliche Erfahrung dieser Schrecklichkeit in mystischen und literarischen Zeugnissen (auch außerhalb des Monotheismus), nicht so sehr in dogmatisch-scholastischen Texten.¹⁵ Das Buch bewegt sich im Felde der Islamwissenschaft,

¹² Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005 (2011).

¹³ Kermani, *Schrecken Gottes*, 228.

¹⁴ A.a.O. 226.

¹⁵ Vgl. a.a.O. 248.

der biblischen Wissenschaft, einer Theologie der drei monotheistischen Religionen und schließlich der Poesie/Literatur (in Anbetracht des autobiographisch-persönlichen Rahmens).

Ebenfalls in einem Feld zwischen religionswissenschaftlicher und theologischer Bearbeitung bewegt sich das Werk von Mouhanad Khorchide, der mit seinen drei Büchern „Islam ist Barmherzigkeit“ (2012), „Scharia – der missverstandene Gott“ (2012) und „Gott glaubt an den Menschen – mit dem Islam zu einem neuen Humanismus“ (2015)¹⁶ den Versuch unternimmt, eine neue Koranlektüre zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu machen. Seine theologischen Grunddaten kommen dicht an das Gedankengut christlicher Theologie heran, wenn er die Barmherzigkeit, die im von ihm entfalteten Bedeutungsfeld leicht durch den Ausdruck Liebe ersetzt werden könnte, zur Grundeigenschaft Gottes bestimmt. Er interpretiert das Verhältnis Gott – Mensch als Gottes Einladung zur Gemeinschaft mit Gott und zur Vervollkommnung¹⁷, spricht sich für eine historische Kontextualisierung des Korans aus, ohne ihn deshalb für geschichtlich überholt zu erklären¹⁸, und schlägt eine deutliche Unterscheidung zwischen der religiösen (und damit auch überhistorisch gültigen) und der politischen Rolle Muhammads vor: „Der Koran sagt nichts darüber, ob man Muhammad als Staatsoberhaupt gehorchen müsse, denn dies ist eine irdische Angelegenheit, die die Menschen untereinander ausmachen müssen“. Gehorsam zu leisten sei den Weisungen Muhammads als des Gesandten Gottes, wenn er zur Vervollkomm-

¹⁶ Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, Freiburg i. Br. 2012; Ders., *Scharia – der missverstandene Gott*, Freiburg i. Br. 2012; Ders., *Gott glaubt an den Menschen – mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg i. Br. 2015.

¹⁷ Vgl. u.a. Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, 94f.

¹⁸ Vgl. a.a.O. 138f. Die notwendige historische Kontextualisierung veranschaulicht er z.B. mit dem von Felix Körner in einer Rezension zitierten Koran-Vers: „Und wenn sie sich abwenden (und eurer Aufforderung zum Glauben kein Gehör schenken), dann greift sie und tötet sie, wo ihr sie findet, und nehmt euch niemanden von ihnen zum Freund oder Helfer“, der (so Körner) widerlege, dass die Unantastbarkeit der menschlichen Würde aus dem Koran hergeleitet werden könne. Khorchide erläutert den historischen Rahmen der kriegerischen Auseinandersetzung Muhammads mit den Mekkanern, aus dem dieser Vers stamme, und jedenfalls nicht als eine heute zu befolgende Verhaltensanweisung gegenüber Andersgläubigen zu verstehen sei. Er weist darauf hin, dass der Klammervermerk von Körner stamme und nicht im arabischen Original stehe (a.a.O. 209-211).

nung des Menschen einlädt und sich nicht zu persönlichen, juristischen und politischen Angelegenheiten äußert, die häufig historisch gebunden seien.¹⁹

Khorchides Bücher sind stark am Koran orientiert und streifen mitunter nur am Rande wissenschaftliche Debatten. Der eigentliche Akzent liegt auf der populärwissenschaftlichen Entfaltung einer neuen islamischen Theologie in den „westlichen“ Kontext hinein. Insofern ist hier eine Affinität zum christlichen Theologietreiben zu finden, während die Berührungsflächen zu Religionswissenschaft und Islamwissenschaft allenfalls implizit in der popularisierten Benutzung von Forschungsergebnissen zum Tragen kommen.

Schließlich soll ein Blick auf den auch von Amirpur referierten ägyptischen islamischen Reformtheologen Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) geworfen werden, der von seiner Profession her Koran- und Literaturwissenschaftler war. In welchem wissenschaftlichen Koordinatensystem befindet sich Nasr Hamid Abu Said mit seiner Art, mit dem Koran und dem Islam umzugehen? Die Grundlinie seiner Arbeit besteht darin, ein historisch-kritisches Verständnis des Textes des Korans zu erarbeiten und auf diese Weise zum einen die Interpretationsspielräume des koranischen Textes zu ergründen, zum anderen die Ritualisierungen und sonstigen Verfestigungen aufzubrechen, die seiner Interpretation nach auf Missverständnissen oder einseitigen Interpretationen des Korans beruhen. In seinem Buch „Der Koran und die Zukunft des Islam“²⁰, in welchem er davon ausgeht, dass der Koran einen von Muhammad empfangenen Kern habe, aber in seiner uns zugänglichen Gestalt auch erhebliche Anteile Muhammads enthalte und auf Diskussionen in der frühen Gemeinde und Auseinandersetzungen mit bestimmten Positionen zurückgehe²¹, entfaltet er zahlreiche Themen auch aus der gegenwärtigen Islam-Debatte. Glauben, der sich nicht auf etwas Abstraktes richten kann, wenn er mit wirklichen menschlichen Emotionen verbunden sei, müsse als etwas Relationales, sich in einer Beziehung Abspielendes verstanden werden, innerhalb welcher Kommunikation zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen geschieht. Muhammad sei zwar der letzte Gesandte gewesen, die

¹⁹ A.a.O. 150.

²⁰ Nasr Hamid Abu Said, *Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg i. Br. (protokolliert von Hilal Sezgin auf der Basis von Gesprächen mit Nasr Hamid Abu Said).

²¹ Vgl. Abu Said, *Koran*, 84. Ähnliche Einsichten sind zu finden bei Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 19-67.

Kommunikation jedoch sei nicht abgebrochen.²² Zur Formalisierung und Ver-
selbständigung des Ritualverständnisses und –vollzugs verweist Nasr Hamid
Abu Said darauf, dass der Koran nicht auf Äußerlichkeiten etwa im Hajj besteht,
sondern es um die spirituelle Ernsthaftigkeit gehe, die nicht einmal notwendi-
gerweise mit dem Muslim-Sein oder überhaupt mit dem Anhängen an einer Re-
ligion im engeren Sinne verbunden sein müsse.²³ Auch weist er nach, dass die
oft harten Strafbestimmungen des Korans entweder den damaligen Gepflogen-
heiten entsprachen oder in ihrem Wortlaut erheblich mehr Spielraum bieten, als
die allgemeine Auslegung suggeriert.²⁴

Nasr Hamid Abu Said bewegt sich in seinem Werk auf der Basis historisch-
religionsgeschichtlicher Erkenntnisse und bricht sie zugleich auf eine theolo-
gisch relevante Dimension herunter, die im christlichen und im islamischen Be-
reich einerseits bahnbrechend ist und andererseits Anschlüsse ermöglicht. Inso-
fern ist auch hier wie bereits bei den anderen Autorinnen und Autoren eine Ko-
operation der Wissenschaftszweige vollzogen, wenn auch in der möglicherweise
eher zufälligen Gestalt von in Beziehungsnetzen aktiven Einzelautoren.

Nach mehreren Entwürfen aus muslimischer Sicht sei ein Blick auf Arnulf von
Scheliha's Buch „Der Islam im Kontext der christlichen Religion“²⁵ geworfen. In
dieser Aufsatzsammlung schlägt der evangelische Theologe v. Scheliha in erster
Linie eine Brücke zwischen (christlicher) systematischer Theologie und dem
Islam und seiner Rezeption insgesamt. Themen der Religionstheologie, des ge-
meinsamen Betens, des Umgangs mit religiöser und kultureller Pluralität aus
christlicher und insbesondere evangelischer Sicht und anderes im Umfeld einer
Bearbeitung der Präsenz des Islam in einem Kontext, der zu weiten Teilen seine
Prägung aus christlichen Tradition bezieht, bestimmen das Buch. V. Scheliha
bedauert, dass die Begegnung mit dem Islam bisher weniger ein Feld der Syste-
matischen Theologie sei als der Disziplin der Missions-, Ökumene- und Religi-
onswissenschaft.²⁶ Sein Buch streift auch Themen und Argumentationsfelder,
die ebenfalls von der Religionswissenschaft bearbeitet werden, zunächst einmal

²² Vgl. Abu Said, Koran, 97-100.

²³ Vgl. a.a.O. 178.

²⁴ Vgl. a.a.O. 175f.

²⁵ Arnulf von Scheliha, Der Islam im Kontext der christlichen Religion, Münster 2004.

²⁶ Vgl. a.a.O. 46.

jedoch ist es ein Diskussionsbeitrag aus der systematischen evangelischen Theologie heraus, der offen ist für Be- und Entgegnungen aus islamischer Theologie. Nach diesem Durchgang durch Buchveröffentlichungen, die jeweils aus kommunikativen Vorgängen der Zusammenarbeit hervorgegangen sind, sei nun auf ein Projekt hingewiesen, das zwar auch jeweils in Buchveröffentlichungen resultiert, aber als Tagungsformat angelegt ist: Das Theologische Forum Christentum – Islam, das eines der wichtigsten Formate der Begegnung von islamischer und christlicher Theologie und Religionswissenschaft sowie je nach Thematik weiteren Wissenschaftszweigen der letzten ca. 15 Jahre darstellt. Nach zwei christlichen Vorlaufkonferenzen (2003, 2004) tagt das Theologische Forum seit 2005 jährlich christlich-islamisch bilateral in einer von gegenseitigen Berührungängsten freien Atmosphäre und moderiert den Austausch der verschiedenen Gebiete.²⁷ Auch wird versucht, im Rahmen jeweils einer Tagung innerhalb der beiden Traditionen die unterschiedlichen Konfessionen zu berücksichtigen. Der Vorteil dieses Forums ist, dass im Rahmen von Tagungen der Austausch jenseits von Forschungsprojekten und fest geprägten wissenschaftlichen Zusammenhängen auch über Beziehungsnetzwerke und informelle Kommunikation ermöglicht wird.

Möglichkeiten der Zukunft

Die eher assoziativ-narrative Aneinanderreihung von Veröffentlichungen und Aktivitäten, die willkürlich selektiert sind und für viele weitere stehen, bildet bereits in ihrer Struktur ab, was aus meiner Sicht inhaltlich zum Thema der hier behandelten Kooperation zu sagen wäre. Neben den bereits erfolgenden Vorgängen der wissenschaftlichen Kooperation wäre es sinnvoll, auch institutionelle Beziehungsstrukturen zu verstärken, etwa in Gestalt von universitären Zentren bzw. fakultätsähnlichen Strukturen, die die Kooperation von religionsbezogenen Bereichen erleichtern und diese stärker mit Religionswissenschaft verbinden, als

²⁷ Vgl. Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), Herausforderung Islam – Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart 2. Auflage 2005; Ders. u.a. (Hg.), Heil in Christentum und Islam – Erlösung oder Rechtleitung? Stuttgart 2004; Ders. u.a. (Hg.), „Im Namen Gottes...“ – Theologie und Praxis in Christentum und Islam, Regensburg 2006, sowie jährlich weitere Bände aus den Tagungen an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart heraus.

dies bisher der Fall sein möge. Dies sollte normalerweise im Rahmen der an Universitäten ohnehin historisch und auch sachlich begründet gewachsenen Strukturen erfolgen, nicht unter Inkaufnahme einer Auflösung bewährter Arbeitszusammenhänge etwa in Gestalt der Verlegung von Professuren an andere Standorte.²⁸ In der Sache jedoch hat sich an vielen Beispielen auf mehreren Ebenen gezeigt, dass diese Kooperation reibungsfrei oder –arm möglich ist und nur in Einzelfällen zu wissenschaftstheoretisch orientierten Debatten führt bzw. führen muss.

Autor:

Dehn, Ulrich, Prof. Dr., Professur für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg

Literaturliste:

Abu Said, Nasr Hamid (mit Hilal Sezgin), Der Koran und die Zukunft des Islam, Freiburg i. Br.

Amirpur, Katajun, Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013

Cancik, Hubert (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bde. 1-5, Stuttgart u.a. 1988-2001

²⁸ Eine solche Auflösung von Arbeitszusammenhängen wäre die Folge, wenn der Empfehlung des Wissenschaftsrates gefolgt würde, die er 2010 in seinen „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und Religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ (Berlin 2010) formuliert hat. „Daher empfiehlt der Wissenschaftsrat, dass an mehreren Standorten in Deutschland religionswissenschaftliche Institute, d. h. auf Dauer gestellte größere Lehr- und Forschungseinheiten mit einer Mindestzahl von vier Professuren, eingerichtet werden“ (<http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>, 87, gesehen am 30.4.2016). Eine solche Bildung von Forschungs- und Lehreinheiten wäre zwar grundsätzlich wünschenswert, würde aber kaum zur Errichtung neuer Stellen führen, sondern durch die Umlegung vorhandener Stellen bewerkstelligt werden, was mit der Auflösung vorhandener Strukturen einherginge.

- Eliade, Mircea, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Frankfurt a. M. 1975
- Ders., Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit, Frankfurt a. M. 1977
- Figl, Johann, Einleitung. Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Ders. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft, Innsbruck/Göttingen 2003, 17-80
- Fitzgerald, Timothy, Benson Saler: ‘Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections’: A Response, in: Religion 39/2, 2009, 194-197
- Führding, Steffen, Jenseits von Religion? Zur sozio-rhetorischen „Wende“ in der Religionswissenschaft, Bielefeld 2015
- Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, in: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, 4-43;
- Ders. Religion als kulturelles System, in: a.a.O. 44-95.
- Hermann, Adrian, Unterscheidungen der Religion, Göttingen 2015
- Kippenberg, Hans G./Kocku von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003
- Kermani, Navid, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2011 (Ersterscheinen 2005)
- Khorchide, Mouhanad, Islam ist Barmherzigkeit, Freiburg i. Br. 2012
- Ders., Scharia – der missverstandene Gott, Freiburg i. Br. 2012
- Ders., Gott glaubt an den Menschen – mit dem Islam zu einem neuen Humanismus, Freiburg i. Br. 2015
- Khoury, Adel Th./Ludwig Hagemann/Peter Heine, Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 1991
- Krämer, Gudrun, Geschichte des Islam, München 2005
- Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010
- Otto, Rudolf, Das Heilige, München 1997 (Ersterscheinen 1917)
- Riesebrodt, Martin, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007
- Saler, Benson, Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections, in: Religion 38/3, 2008, 219-225

Scheliha, Arnulf von, Der Islam im Kontext der christlichen Religion, Münster 2004

Schmidt, Hansjörg u.a. (Hg.), Herausforderung Islam – Anfragen an das christliche Selbstverständnis, Stuttgart 2. Auflage 2005

Ders. u.a. (Hg.), Heil in Christentum und Islam – Erlösung oder Rechtleitung? Stuttgart 2004; Ders. u.a. (Hg.), „Im Namen Gottes...“ – Theologie und Praxis in Christentum und Islam, Regensburg 2006,

Söderblom, Nathan, Die Religionen der Erde, Tübingen 1906

Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und Religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010 (www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf)

Fachbegriffe:

Mu'taziliten, Religionswissenschaft, substanzialistisch oder kulturwissenschaftlich, Systematische Theologie, Koranhermeneutik, historisch-kritische Forschung, islamische Theologie, christliche Theologie