

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Petrus Bsteh / Brigitte Proksch (eds.), *Monotheismus*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Hingabe und Abgrenzung. Zu Hermann Stiegleckers wegweisenden Annäherungen an den Islam in: Petrus Bsteh / Brigitte Proksch (eds.), *Monotheismus*. Interreligiöse Gespräche im Umfeld moderner Gottesfragen im Anschluss an Hermann Stiegleckner, pp. 206–217

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021

URL: https://doi.org/10.30965/9783657760299_012

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

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

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Petrus Bsteh / Brigitte Proksch (Hrsg.), *Monotheismus* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Hingabe und Abgrenzung. Zu Hermann Stiegleckers wegweisenden Annäherungen an den Islam in Petrus Bsteh / Brigitte Proksch (Hrsg.), *Monotheismus*. Interreligiöse Gespräche im Umfeld moderner Gottesfragen im Anschluss an Hermann Stiegleckner, S. 206–217

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021

URL: https://doi.org/10.30965/9783657760299_012

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

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

Ihr IxTheo-Team

Hingabe und Abgrenzung

Zu Hermann Stiegleckers wegweisenden Annäherungen an den Islam

Ich erinnere mich noch gut, wie ich während meines Studiums das erste Mal mit Hermann Stiegleckers monumentalem Werk über die Glaubenslehren des Islam konfrontiert war. Ich las Passagen daraus einfach nur aus Interesse, ohne mich genauer zu informieren, wer der Autor war und ohne seine Einleitung zu lesen. Dabei gewann ich den Eindruck, dass ein Muslim über seinen eigenen Glauben Auskunft gibt. Ich war irritiert, weil der Name Stieglecker nicht nach einer muslimischen Familie klingt, und weil auch der Vorname Hermann für einen Konvertiten eher ungewöhnlich war. Aber ich ging der Sache nicht weiter nach und behielt einfach nur im Hinterkopf, dass Stieglecker eine wichtige Quelle dafür ist, um die Glaubenslehren des Islam in ihrer klassischen Gestalt so präsentiert zu bekommen, dass sich Muslime dabei fair dargestellt finden. Zugleich atmet Stiegleckers Darstellung in Form und Themenzuschnitt sehr stark den Geist der christlichen Theologie seiner Zeit, sodass man bei ihm viel stärker als bei entsprechenden islamwissenschaftlichen Werken merkt, dass hier ein theologisch interessierter und versierter Autor am Werk ist.

Will man Stiegleckers Werk gegenüber dem Islam würdigen, bietet es sich an, zunächst einmal seine empathische Grundhaltung zum Islam wahrzunehmen (1), die es ihm erlaubt auch vom Islam zu lernen und die eigene Theologie weiterzuentwickeln (2). Doch immer wieder finden sich bei Stieglecker neben dieser empathischen Hingabe an den Islam auch Momente der Abgrenzung, in denen er über seine christliche Identität reflektiert (3). Besonders deutlich scheint mir dieses widerständige Moment im Blick auf die Kreuzestheologie formuliert zu sein, sodass diese am Ende wenigstens noch kurz in den Blick kommen soll (4). Dabei will ich allerdings auch über Stieglecker hinausgehen und einige eigene Überlegungen beisteuern, die allerdings nur ein Problem markieren, ohne es bereits lösen zu wollen.

1. Empathisches Sich-Einfühlen/ Hingabe

Stieglecker unternimmt in seinem Werk erkennbar den Versuch, sich in Muslime hineinzusetzen und sie so darzustellen, wie sie sich selber sehen. So schreibt er gleich am Anfang seiner Glaubenslehren programmatisch „Das vorliegende Werk will ... die islamischen Glaubenslehren darstellen – und zwar so, wie sie der Muhammedaner mit seinem gläubigen Auge sieht.“¹ Dieses Ziel ist aber nicht erst das Ziel Stiegleckers als gereifter Wissenschaftler,

¹ Hermann Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn u.a. 1962, 1.

sondern es prägt ihn schon sehr früh. Entsprechend heißt es bereits 30 Jahre vor dem Erscheinen seines Hauptwerks in einem seiner Aufsätze 1932: „[W]ir wollen vielmehr aufzeigen, was der Mohammedaner selbst in seinem Glauben sieht und mit welchen Augen er infolgedessen auf Grund seiner Glaubensüberzeugung unser Christentum anschaut.“² Stieglicker verfolgt also ein Ideal, das wir heute nicht nur aus den Religionswissenschaften, sondern auch aus der Komparativen Theologie und aus dem mutualen Inklusivismus im Rahmen der Religionstheologie kennen. Ihm geht es darum, sich zunächst einmal in den anderen hineinzufühlen, um aus dieser empathischen Haltung heraus ins Verstehen zu finden. Er wäre sicher ganz der Meinung von Reinhold Bernhardt, wenn dieser programmatisch festhält, dass eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs nicht nur die Einbeziehung der Außenperspektive und die Darstellung der Innenperspektive verlangt, sondern auch das Hineingehen in die Innenperspektive der anderen. So verlangt Bernhardt wörtlich das „Einschlüpfen“ in die fremde Innenperspektive, um so die begegnenden Religionsformen, Überzeugungen und Haltungen möglichst kongenial ‚von innen heraus‘ zu verstehen, wobei das Individuelle und Besondere ihrer jeweiligen Aneignungsweisen in den Vordergrund tritt. Die Perspektive des distanzierten Betrachters wird in hermeneutischer Selbstentäußerung zugunsten der teilnehmenden Beobachtung verlassen, die Beziehung des Gegenübers-zu in die des Eingehens-in überführt.“³

Das Hineingehen in die Perspektive der anderen, das Einschlüpfen in die fremde Perspektive, das Gehen in seinen Schuhen wird mir natürlich nie ganz gelingen.⁴ Aber es war in Stieglickers Zeiten erst einmal ein bedeutsamer Fortschritt, dass er bereit war, seine Urteile zu sistieren und sich in die islamischen Glaubenslehren hineinzudenken. Wenn man sich fragt, wie Stieglicker diesen Schritt vollzieht, wird man aus heutiger Sicht vielleicht etwas enttäuscht sein. Denn Stieglicker hat sich nicht etwa in einen intensiven interreligiösen Dialog in muslimischen Ländern eingelassen. Seine Verstehensversuche beschränkten sich auf die schriftlichen Quellen des fremden Glaubens. Aber im Blick auf diese Quellen hält er ausdrücklich fest: „Demnach werden wir so viel als möglich *mohammedanische Quellen* heranziehen; denn wer die Gedankenwelt eines Volkes, einer Religionsgenossenschaft

² Hermann Stieglicker, Christentum und Islam. In: ThPQ 85 (1932) 96-105, 297-310, hier 98.

³ Reinhold Bernhardt, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005 (Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 2), 164f. Dieses Anliegen teilen auch Edmund Arens, Gottesverständigung, 256, und Hans Kessler in ihren Versionen des wechselseitigen Inklusivismus. Kessler betont, dass es so etwas wie ein „zeitweiliges Hinüberwechseln in die Welt des Anderen und Berührtwerden von ihr“ durchaus geben kann. Völlig zu Recht stellt er dabei auch heraus, dass „man hinterher manches am Glauben des Anderen (und an der Welt überhaupt) etwas anders (sieht; Vf.) und beginnt den eigenen Glauben nochmals neu, tiefer zu entdecken.“ Beide Zitate Hans Kessler, Was macht Religionen pluralismusfähig [und authentisch]?, Fragmente einer Theologie des religiösen Pluralismus – jenseits von ‚Dominus Iesus‘ und Pluralistischer Religionstheologie. In: Markus Witte (Hg.), Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog, Würzburg 2003, 277-314, hier 310. Eben diese Einsicht ist auch eine wichtige Beobachtung Komparativer Theologie.

⁴ Vgl. Paul F. Knitter, Introducing theology of religions, Maryknoll/ N.Y. 2004, 217: „One of the moccasins remains our old one. In passing over, part of us stays behind.“

kennen lernen will, muss die *Träger* der Ideen selbst unmittelbar zu sich sprechen lassen.“⁵ Die einfühlsame Art von Stiegleckers Darstellung der islamischen Glaubenslehren ist ein beredtes Zeugnis dafür, wie weit man auch einfach nur am Schreibtisch in einer dialogischen und komparativen Theologie kommen kann, wenn man nur bereit ist, den Zeugnissen des anderen Glaubens genau Gehör zu schenken und auf die dabei verwendete Herzenssprache zu hören.⁶

Stieglecker selbst gibt jedenfalls in seinen Glaubenslehren zu Protokoll, dass er seit 30 Jahren versucht, sich in die Glaubenswelt des Islam „hineinzuleben“⁷ – eine Aufgabe, die nach seiner berechtigten Einschätzung nur gelingen kann, wenn sie unmittelbar mit der Selbstartikulation von Muslimen einsetzt und sich an diesen abarbeitet.⁸ Allerdings gelingt diese hermeneutische Arbeit oft erst dann, wenn es uns gelingt, in einer Haltung liebevoller Aufmerksamkeit auf die anderen zu schauen. Auch diese Einsicht, die Komparative Theologinnen und Theologen dazu bringen, religionsübergreifend freundschaftliche Beziehungen aufzubauen⁹, beherzigt Stieglecker, wenn er schreibt: „Wir haben keinen anderen Weg, mit Muslim in Fühlung zu kommen, als den, der die Samariterin mit Jesus zusammengeführt hat, keinen anderen Weg, als zu ihnen in der Sprache zu reden, in welcher das Evangelium niedergeschrieben ist – in der Sprache der Liebe; wir haben keinen anderen Weg, als die Sprache, welche die Muslim sprechen, mit liebendem Verständnis anzuhören!“¹⁰

Die Sprache und Haltung freundschaftlich ausgerichteter Liebe ist es also, die uns die Tore des Verstehens öffnen soll und die natürlich zugleich auch zu Werken der Liebe anstiftet. Entsprechend hält Stieglecker auch bereits 1932 fest, dass uns Christen gegenüber den Muslimen „keine andere Gesinnung erlaubt und geboten [ist] als Mitleid und werktätige Liebe.“¹¹ Ähnlich wie wir es in der ignatianischen Spiritualität einüben, am Abend jeden Tages, auf das eigene Leben mit der Haltung liebevoller Aufmerksamkeit zu schauen, um erst einmal alles anzunehmen, was da ist, geht es auch Stieglecker im Blick auf den Islam zunächst einmal um Wahrnehmung und Würdigung. Entsprechend hält er für seine Glaubenslehren programmatisch fest, wie sehr er sich hier in seinen Urteilen zurücknimmt, um erst einmal einfach nur zu verstehen: „Nie wurde ein muslimischer Lehrsatz oder Beweis, der in den Augen der Muhammedaner bedeutungsvoll ist, aus *dem* Grund unerwähnt gelassen, weil er uns Nichtmuhammedanern nichtssagend oder absonderlich vorkommt, im Gegenteil, wir legen auch solche muslimische Gedanken und Schlussfolgerungen dar, ohne darüber unsere ablehnende Verwunderung zum Ausdruck zu bringen, ohne einen Einwurf dagegen zu

⁵ Hermann Stieglecker, Christentum und Islam. In: ThPQ 85 (1932) 96-105, 297-310, hier 98.

⁶ Vgl. Stieglecker Die Glaubenslehren des Islam, 2.

⁷ Ebd., 1.

⁸ Vgl. ebd., 809.

⁹ Vgl. Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 150-152.

¹⁰ Stieglecker Die Glaubenslehren des Islam, 809.

¹¹ Stieglecker, Christentum und Islam, 310.

erheben – mag sich unser christlich-europäisches Empfinden auch noch so sehr dazu gedrängt fühlen.“¹²

Schaut man insgesamt auf die hermeneutische Haltung, mit der sich Stieglecker dem Islam nähert, so legt es sich nahe, hier von einer Haltung der Hingabe zu sprechen, also genau von der Haltung, die auch Muslime in ihrem Glauben kennzeichnen sollte. Stieglecker versucht diese Hingabe durch ein empathisches Sich-Hineinfühlen zu realisieren, durch das Eintauchen in die Gedankenwelt und Sprache der anderen Religion, inklusive ihrer Herzenssprache. Er sammelt seine Informationen aus erster Hand durch unmittelbare Fühlungnahme mit den Primärquellen der muslimischen Tradition aus Koran, Sunna, Theologie und Recht. Im Sinne der Husserlschen Epoché sistiert er jedes eigene Urteil und verzichtet – zumindest im Spätwerk – auf jede Art von Abgrenzung. Mit liebendem Verständnis bemüht er sich darum, auf die muslimischen Stimmen auch in all ihrer Vielfalt zu hören und sie in der eigenen Darstellung verständlich zu machen.

2. *Lernen für die eigene Theologie*

Fast alles bisher Gesagte ließe sich auch von einem Religionswissenschaftler sagen. Und in der Tat gibt es nur wenige Stellen, an denen sich andeutet, dass Stieglecker bereit war, über die Grenzen der Religionswissenschaften hinauszugehen, und – ganz entsprechend der üblichen Vorgehensweise in der Komparative Theologie – auch für die eigene Theologie von den anderen zu lernen und ihnen so eine konstruktive Rolle zuzubilligen, sie gewissermaßen als *locus alienus* in die christliche Theologie einzubeziehen.¹³ Immerhin beharrt Stieglecker deutlich darauf, dass wir die innere Plausibilität und Überzeugungskraft der anderen Religion an uns heranlassen. So gibt Stieglecker unumwunden zu, dass die muslimische Tradition starke Argumente gegen die biblische Tradition bereithält. „Ein Muhammedaner, der diese polemischen Schriften gegen das Alte und Neue Testament gelesen und sich geistig zueigen gemacht hat, wird nach menschlichem Ermessen über das Christentum sein Leben lang nie mehr mit sich reden lassen. Und selbst europäischen Christen können sie schwer zusetzen, wenn ihr Glaubensgewissen nicht *sehr* tief geht, können ihre religiösen Überzeugungen ins Wanken, ja zum Sturz bringen“¹⁴. Der hier zum Ausdruck kommende Respekt vor der muslimischen Bibelkritik hat sicher viel damit zu tun, dass sich Stiegleckers Christentum noch nicht in dem heutzutage selbstverständlich gewordenen Maße der historischen Kritik stellen musste. Inzwischen haben wir ja gelernt noch viel radikaler unsere Schrift mit den Augen säkularer Vernunft anzusehen, als uns das von Muslimen abverlangt wird. Entsprechend wird

¹² Stieglecker Die Glaubenslehren des Islam, 1.

¹³ Vgl. zu dieser Möglichkeit Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser, 205.

¹⁴ Stieglecker Die Glaubenslehren des Islam, 80.

man heute wohl weniger intensiv von muslimischer Bibelkritik herausgefordert sein und sich eher über den mitunter dogmatischen Zugriff dieser Kritik wundern.

Dagegen dürften Stiegleckers Hinweise auf die herausfordernde Aktualität der muslimischen Kritik auf systematischer Ebene weiterhin berechtigt sein. Denn in der Tat sind die Trinitätslehre und Soteriologie, die ja von muslimischer Seite besonders kritisch angefragt werden, beides Bereiche, die auch in der systematischen Theologie einem dauernden Klärungsprozess ausgesetzt sind, der auch schon innerchristlich noch zu keinem alle zufriedenstellenden Ergebnis geführt hat. Wenn Stieglecker moniert, dass sich christliche Theologie in der Verteidigung der Trinitätslehre und in ihrer bibeltheologischen Fundierung mitunter auf „abwegige Bahnen“ begibt¹⁵, wird man das auch aus heutiger Sicht nicht ganz von der Hand weisen können. Und auch die Gefahr bei der Abwehr muslimischer Einwände, die christliche Soteriologie oder Trinitätslehre so verwässert zu präsentieren, dass das christliche Glaubenszeugnis verdunkelt wird¹⁶, scheint mir keineswegs gebannt. Zu Recht verweist Stieglecker auf eine längere unselige Tradition im Christentum, durch schiefe Bilder das Erlösungswerk verständlich zu machen und so zur polemischen Kritik geradezu einzuladen.¹⁷

Daniel Madigan spricht an dieser Stelle von der Herausforderung, die christliche Theologie so zu komponieren, dass sie *responsive* für die Anfragen von Muslimen ist. Sie soll also dialogisch und antwortbereit, die muslimischen Fragen aufnehmen, ohne das darin enthaltene Moment der Unruhe stillzustellen. Gerade weil die Muslime genau dort den Finger in die Wunde legen, wo auch säkulare Zeitgenossen das tun würden, wenn sie denn noch bereit sind, religiöse Grundoptionen überhaupt an sich heranzulassen, kommt in der christlichen Theologie viel darauf an, eben nicht nur auf kritische Anfragen von atheistischer und agnostischer Seite zu reagieren, sondern auch auf die Fragen, die Muslime uns stellen – unter Berufung auf Jahrhunderte gemeinsamen Nachdenkens über Gott und seine Beziehung zu uns. Stieglecker fordert hier völlig zu Recht, dass wir auf der Basis eines tiefen Einfühlens in den Islam „unseren christlichen Dogmen neue Aspekte abgewinnen, Schwächen unserer bisherigen Beweisführung, die uns bei unseren islamischen Studien aufdämmern, ausklammern und eine völlig neue Apologetik aufbauen, die dem Geist des Islam und den tausendjährigen Gedankengängen der Muhammedaner Rechnung trägt.“¹⁸ Die empathische Auseinandersetzung mit dem Islam dient also nicht nur dazu, den Anhängerinnen und Anhängern einer anderen Weltreligion Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sondern auch dazu den eigenen Glauben besser zu verstehen und ihn im Blick auf kritische Nachfragen zu bewähren.

¹⁵ Stieglecker Die Glaubenslehren des Islam, 266.

¹⁶ Vgl. ebd., 303.

¹⁷ Vgl. ebd., 304f.

¹⁸ Ebd., 809f., im Original hervorgehoben.

Eine solche Bewährung kann auch die Gestalt der Apologetik erhalten. Und immer wieder ist das auch bei Stiegler der Fall. Aber im Vordergrund steht das Verstehen-Wollen und interessanterweise eben auch die Bereitschaft, die Architektur und ggf. sogar Inhalte des eigenen Glaubens zu verändern, um authentischer auf die Anfragen reagieren zu können.

3. Abgrenzung und Replik

Sucht man nach deutlichen Abgrenzungen Stieglers zum Islam, so wird man vor allem in seinen früheren Schriften fündig. Exemplarisch will ich hier auf seinen Aufsatz zum Thema *Christentum und Islam* von 1932 eingehen, in dem er einige der bis heute üblichen theologischen Abgrenzungen formuliert, dann aber auch antiislamische Klischees bedient.

Unter dem Stichwort üblicher theologischer Abgrenzung würde ich es einordnen, wenn er gegen den „überspannt absolutistischen Gottesbegriff der Muslime“¹⁹ polemisiert, der ihnen das Verständnis des Kreuzes verwehre, oder wenn er den Muslimen eine generelle Unfähigkeit bescheinigt, „sich von der starren Diktion des Koran her in die freie Erzählungsart der Evangelien ... hineinzufinden“²⁰. Rabiater wird er insbesondere dann, wenn Muslime eigene Deutungsangebote der Bibel vorlegen. So spricht er beispielsweise davon, dass die muslimische Auslegung Gen 21,18 „misshandelt“²¹. In Erwiderung an die apologetische Kritik der Christologie hinsichtlich der Formulierung in Mt 26,64 wirft er seinem muslimischen Gesprächspartner vor, den Kontext der Textstelle zu übersehen und sagt wörtlich, dass der muslimische Kollege keine Ahnung davon habe, „dass der Aramäer statt mit ‚ja‘ oder ‚nein‘ mit einem entsprechenden Verbum zu antworten pflegt.“²² Im Blick auf die muslimische Deutung von Joh 14,16 verbessert er in etwas schulmeisterlichem Ton: „Der muslimische Exeget verwechselt παράκλητος ‚Tröster‘ mit dem gleichklingenden παρακλυτος, ‚berühmt‘, ‚gepriesen‘ und sieht darin die wörtliche griechische Übersetzung des Namens Mohammed, der ja der ‚Gepriesene‘ bedeutet.“²³

All diese Textpassagen sind inhaltlich nachvollziehbar und doch merkt man ihnen an, wie wenig er mit Muslimen im konkreten Gespräch war und dadurch kaum darauf achtet, wie seine Rede beim Gegenüber ankommen könnte. Wirklich verstörend werden solche Abgrenzungen aber erst, wenn sie sich mit der Aufnahme gängiger antiislamischer Klischees verbinden. So schreibt er gegen Ende seines Aufsatzes: „Gewiss ist im Islam vieles faul: leere Formeln, denen jeder Geist abhanden gekommen ist, Unwissenheit, sittliche Verkommenheit in den

¹⁹ Stiegler, *Christentum und Islam*, 301.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 303.

²² Ebd., 299.

²³ Ebd., 306.

schrecklichsten Formen.“²⁴ Allerdings haben diese Passagen rhetorisch die Funktion, andere überraschend wertschätzende Aussagen über den Islam auszubalancieren. So haben nach Stieglecker auch die Muslime „in der Lebensführung viel edles Streben bekundet, sie haben Lehrer der Tugend hervorgebracht“²⁵. „Und es ist schon oft hervorgehoben worden, dass die Treue, mit welcher der Muslim vielfach seinen oft durchaus nicht angenehmen religiösen Verpflichtungen ohne Menschenfurcht und trotz aller Schwierigkeiten nachkommt ... manchem Christen zum Vorbild dienen könnte.“²⁶ Aus diesen Worten spricht eine deutliche Hochachtung gegenüber dem muslimischen Lebensvollzug und der damit verbundenen Einhaltung der grundlegenden religiösen Pflichten. Bedenkt man zudem, dass Stieglecker seine Kritik am Islam immer auch mit einer gehörigen Portion Selbstkritik verbindet²⁷, wird deutlich, dass auch seine Abgrenzungen in eine dialogische Grundhaltung integriert sind. Diese dialogische Grundhaltung ist nur eben nicht immer auf Harmonie aus, sondern benennt auch Reibungspunkte und denkt darüber nach, wo bleibende Gründe für eine theologische Trennlinie zwischen beiden Religionen gegeben sind.

Sucht man nach dieser Trennlinie und damit nach dem orientierenden Zentrum der theologischen Kritik Stiegleckers am Islam, so wird man dieses am ehesten in seiner Kreuzestheologie sehen können. Ich will deswegen abschließend noch auf Stiegleckers Passagen zum Kreuz im Islam zu sprechen kommen.

4. *Der bleibende Skandal des Kreuzes*

Eine aufschlussreiche Stelle zum Kreuz findet sich bei Stieglecker wiederum in seinem frühen Aufsatz zum Thema *Christentum und Islam*. An dieser Stelle wirft er dem Islam vor, dass er „viel geringere sittliche Anforderungen stellt als das Christentum: er betreibt als Unterbieter gegenüber der Lehre vom Kreuz sozusagen eine gefährliche Schmutzkonzurrenz.“²⁸ Ich verstehe diese Aussage so, dass Stieglecker auf das Moment der Kreuzesnachfolge hinauswill, das ihm im Islam zu fehlen scheint. Während die Jüngerinnen und Jünger Jesu dazu eingeladen sind, jeweils ihr Kreuz auf sich zu nehmen (%) und insofern durch Leiden und Erniedrigungen hindurch von Christus Zeugnis anzulegen, scheint er zu denken, dass Muslime ihre Identität im Vollzug der islamischen Rituale gewinne. Diese sind dann zwar oft auch anstrengend, geben aber eine Sicherheit, die der Christ bzw. die Christin nicht hat. Christlicherseits gibt es keine Gebote, die ich abhaken kann, um hinterher gewissermaßen auf

²⁴ Ebd., 309.

²⁵ Ebd., 309.

²⁶ Ebd., 310 mit Verweis auf das muslimische Ritualgebet.

²⁷ Vgl. ebd., 309: „Wir haben ja selbst ein langes Sündenregister unserer eigenen Glaubensgenossen aus der Kriegszeit und aus anderen Zeiten vor uns.“

²⁸ Ebd., 307.

der sicheren Seite zu sein. Ich muss Gott nicht etwas geben, sondern alles. „Seid vollkommen wie Eurer himmlischer Vater im Himmel vollkommen ist.“ (%) Insofern ist es christlich eben nicht damit getan, auf Alkohol zu verzichten, regelmäßig zu beten und die Fastenzeit einzuhalten, sondern ich muss in meinem persönlichen Weg der Nachfolge alles zu geben bereit sein. Dabei lebe ich immer auch in der Unsicherheit, keine letzte Gewissheit zu haben, ob ich den Weg der Christusbachfolge gefunden habe. Stieglecker ist hier vielleicht auch aufgrund seines eigenen Lebensweges als Mönch der Meinung, dass das Christentum fordernder und radikaler ist und ärgert sich über den Ausfall des Kreuzes im Islam.

Ein zweiter wichtiger Aspekt seiner kreuzestheologisch motivierten Islamkritik wird bei folgender Passage deutlich. „Besonders unangenehm erscheint ihm (dem Muslim; Vf.) das mysterium crucis ...: ein Gott, der dem Wohl und Weh der Menschen so kalt und gleichgiltig (sic) gegenübersteht, lässt sich kaum denken als Kind von Betlehem, das für die sündigen Menschen friert, und als Schmerzensmann am Kreuz, der für sie stirbt.“ (308) Hier geht es also nicht um die Radikalität der Kreuzesnachfolge, sondern um den Selbsteinsatz Gottes am Kreuz. Dieser Kritikpunkt ist der für die gegenwärtigen Diskussionen bedeutsamere. Denn dass Christen in ihrem Lebensvollzug radikaler den Glauben an Gott sichtbar machen als Muslime, werden nur noch wenige so sehen – insbesondere seit es in Europa eine so große Ablehnung von Muslimen in der Mitte der Gesellschaften gibt, dass schon das einfache Tragen eines Kopftuchs zu Erfahrungen führt, die man christlich wohl als Kreuzeserfahrung titulieren müsste.

In der theologischen Gotteslehre scheint mir die viel größere Herausforderung des islamisch-christlichen Gesprächs zu liegen. Der Gott Israels und Jesu Christi ist ein mitfühlender und einsatzbereiter Gott, der am Kreuz seine eigene Leidensbereitschaft zeigt und sich von den Sorgen der Menschen betreffen lässt. Insofern Stieglecker immer wieder Sympathien für die rationalistische Theologie der Mu'tazilla zeigt, ist klar, dass er diesen leidenschaftlich-einsatzbereiten Gott im Islam nicht wiederfindet. Allerdings ist auch der klassische Theismus im Christentum einem Gottesbild skeptisch gegenüber, das allzu viel von den Leiden Gottes spricht. Von daher ist es sicher unfair, die muslimische Schultheologie mit der christlichen Kreuzestheologie der Neuzeit zu vergleichen. Gehen wir also einen Schritt über Stieglecker hinaus und fragen direkt nach dem Leiden Gottes im Koran und nach Neuaufbrüchen für diese Frage in der zeitgenössischen islamischen Theologie. Ich stütze mich dabei auf Überlegungen, die ich zuerst mit meinem muslimischen Kollegen Mouhanad Khorchide entwickelt habe und die es in meinen Augen verdient haben, aufmerksam wahrgenommen zu werden.²⁹

Berechtigt scheint mir diese Spurensuche über Stieglecker hinaus in unserem Kontext auch deswegen zu sein, weil Stieglecker ja durchaus im Gekreuzigten auch die Vollendung der

²⁹ Vgl. Mouhanad Khorchide/ Klaus von Stosch, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg 2018, 267-269. Ich übernehme im Folgenden einige der hier entwickelten Gedanken wörtlich.

Muslime sieht. Wenn wir aber mit Stieglecker glauben, dass am Ende der Geschichte alle „Völker das Geheimnis des Kreuzes erfassen und den, der in der Torheit des Kreuzes auf Erden erschienen ist, als ihren Gottkönig begrüßen“³⁰. Wird man fragen dürfen und fragen müssen, ob die Wahrheit des Kreuzes schon in den anderen Religionen angelegt ist oder gänzlich von außen auf die anderen Religionen zukommt.

An dieser Stelle darf man die Spurensuche nicht mit der Bestimmung Jesu Christi im Koran beginnen, sondern muss ernst nehmen, dass die primäre Gegebenheitsweise der Zuwendung Gottes aus muslimischer Sicht nicht in Jesus Christus, sondern im Koran vorliegt. Will man hier also klarer sehen, wie Gott sich aus muslimischer Sicht zum Leiden stellt, gilt es zu fragen, ob Gott in seinem Wort selbst dem Koran zufolge leidet und wie Gott auf dieses Leiden reagiert.

Im Blick auf diese Fragestellung hat der australische Jesuit Daniel Madigans Bemerkenswertes im Blick auf den Koran herausgearbeitet.³¹ Madigan beobachtet, dass sich nahezu alle Termini, die in den Passionsgeschichten auf Jesus angewendet werden, im Koran wiederfinden – und zwar als Geschichte der Passion der Zeichen des Korans. Die Zeichen Gottes (also die *āyāt* und damit eben auch die Verse des Korans) werden geaugnet und verspottet (Q 4:140); über Gott und seine Zeichen machen sich die Gegner lustig (Q 9:65) und spotten über sie (Q 37:14). Sie verkaufen die Zeichen Gottes um einen geringen Preis (Q 9:9) und freveln an ihnen (Q 7:9.103). Sie wenden sich von ihnen ab (Q 6:4; 21:32) und bezeichnen sie als Lügen (Q 6:157; 7:36.40.136). Sie halten sich für erhaben über sie (Q 6:93; 7:36.40) und reden Falsches über sie (Q 41:40). Sie schmieden Ränke gegen sie (Q 10:21), versuchen ihnen entgegenzuwirken und sie zu vereiteln (Q 34:5.38). Über Zeichen Gottes wird gestritten (Q 40:4.35.56.69; 42:35) und leichtfertig geredet (Q 6:68); man versucht sie zu entkräften (Q 22:51) und zu vergessen (Q 20:126). Die Menschen sagen sich von den Zeichen Gottes los (Q 7:175) und beachten sie nicht (Q 7:136; 10:7.92). Es ist wirklich erstaunlich, wie sehr die Reaktion der Gegner des Korans der Reaktion der Gegner Jesu gleicht und wie hier geradezu eine Passionsgeschichte erzählt wird. Madigan hält deshalb völlig zu Recht fest:

„One might say that God’s revelation has a kind of passion even if not a death. It is rejected and accused of making false claims to a divine origin, it is dismissed as nothing more than poetry, lies, sorcery, old-wives tales or the product of a conspiracy with foreigners.“³²

Gott setzt sich in seiner Offenbarung also dem Leiden aus und lässt sich von der Ablehnung des Korans betreffen. Zu dieser Diagnose passt die große Bedeutung, die das Leidensmotiv auch in der koranischen Prophetologie einnimmt. Insgesamt kann kein Zweifel daran

³⁰ Stieglecker, Christentum und Islam, 310.

³¹ Vgl. Daniel Madigan, Gods Word to the world. Jesus and the Quran, Incarnation and Recitation. In: Terence Merrigan/ Frederik Glorieux (Hg.), Godhead here in hiding. Incarnation and the history of human suffering, Leuven 2012, 143-158.

³² Ebd., 151.

bestehen, dass sich auch im Koran Hinweise für das Leiden Gottes und seiner Propheten finden.

Natürlich ist damit noch nicht ausgemacht, wie Gott auf diese Verspottung seines Zusagewortes reagiert. Immerhin gibt es einige Hinweise, dass Gott es den ihn verspottenden Menschen mit gleicher Münze heimzahlt und an keiner Stelle wird ein physisches Leiden Gottes angedeutet. Von daher kann man fragen, ob Gott sich wirklich in seiner mitleidenden Solidarität zeigt.³³ Madigan fragt deshalb, was Gott die eigene Involvierung in menschliches Dasein im muslimischen Kontext überhaupt kostet. Er vermisst im koranischen Denken die Konsequenz des letzten auch physischen Ausgeliefertseins Gottes.

Doch wenn man einmal ernst nimmt, dass Gott sich im Koran selbst zeigt und dem Menschen zuwendet und zudem bedenkt, dass der dabei beschriebene Schmerz und Zorn Gottes angesichts des ihn zurückweisenden Menschen ebenso wie die in ihm immer wieder zum Durchbruch kommende Barmherzigkeit tatsächlich Gottes innerste Eingeweide betrifft, um die metaphorische Sprache der semitischen Artikulationen in Koran und Bibel aufzunehmen, wird man mit abgrenzenden Schlussfolgerungen ausgesprochen zurückhaltend sein. Leider hilft Stieglecker uns bei derartigen Gehversuchen nicht weiter, weil er den Koran doch sehr stark mit den Mitteln der Schultheologie liest. Dabei käme exegetisch gesehen alles darauf an, den Koran in seinem lebendigen Beziehungsgeflecht mit der biblischen Tradition zu sehen und zugleich wahrzunehmen, wie intensiv er gerade als Ereignis der Anrede des Menschen einen Zugang zu Gott bahnt.

Dieser Spur kann ich hier nicht weiter folgen.³⁴ Wenn sie in der heutigen Forschung endlich aufgenommen werden kann, dann nur wegen der verdienstvollen Vorarbeiten von Pionieren wie Hermann Stieglecker, der sein gesamtes Lebenswerk der Erforschung nichtchristlicher Religionstraditionen gewidmet hat und dabei gerade im Blick auf den Islam Bahnbrechendes geleistet hat.

³³ Vgl. ebd., 152.

³⁴ Zur Frage wie Khorchide und ich an dieser Stelle weitergehen vgl. Khorchide/ von Stosch, Der andere Prophet, 269-288.