

Akademische Zusammenarbeit in Deutschland

KLAUS VON STOSCH

Vor acht Jahren begannen deutsche Universitäten muslimische Professoren zu berufen, die islamische Theologie lehren sollten. Heute gibt es in Deutschland acht von der deutschen Regierung finanzierte Universitäten, die Lehrveranstaltungen in islamischer Theologie anbieten. In Deutschland gibt es keine strikte Trennung von Staat und Religion, sondern eine Zusammenarbeit, wobei der Staat die Religionen unterstützt, sofern sie sich in Einklang mit dem Grundgesetz befinden. Das versetzt die Regierung in die Lage, nicht nur wie bereits in der Vergangenheit christliche Theologie, sondern auch – so ist es heute der Fall – jüdische und islamische Theologie mit Finanzmitteln auszustatten.

Diese neue Entwicklung ist bereits an sich ein großes Zeichen der Hoffnung für die muslimisch-christlichen Beziehungen in Deutschland. Sie verändert das Umfeld für den Dialog radikal. Nun wird es möglich, auf beiden Seiten gut ausgebildete Theologen zu haben, die sich gemeinsamer Methoden bedienen und sich auf gemeinsame akademische Werte beziehen. Beide Glaubensgemeinschaften sind von daher dazu in der Lage, eine neue Ebene gegenseitigen Verstehens zu erreichen. Natürlich brauchen wir Geduld, und es gibt auch eine Menge von Herausforderungen, die mit der Etablierung islamischer Theologie in Deutschland zusammenhängen. Doch zugleich stellt dies eine außerordentliche Chance dar und gibt Anlass zu großer Hoffnung. Ich will mich in diesem Beitrag auf diese Dimension konzentrieren und über die neuen Horizonte sprechen, die aufgrund dieser neuen Situation akademischer theologischer Forschungsarbeit in Deutschland erschlossen werden.

I. Neue Horizonte exegetischer und historischer Forschungsarbeit

Die islamische Theologie hat sich immer schon der exegetischen und historischen Arbeit gewidmet. Es gibt eine großartige Tradition von *tafsir* im Islam, und es gibt auch die bedeutende Tradition von *asbāb an-nuzūl*, die die Gründe für das Auftauchen bestimmter Verse des Qur'an herauszufinden versucht. Die moderne Art, Exegese zu betreiben, kann also an eine lange und starke Tradition im Is-

lam anknüpfen. Doch bislang wurden im Islam historisch-kritische Methoden noch nicht systematisch angewandt. Es gibt etliche Bewegungen, die erste Schritte in diese Richtung versuchen, wie etwa die Ankara-Schule.¹ Doch bislang ist eine sorgfältige Lektüre des Qur'an im Lichte moderner historischer Forschung kein Bestandteil islamischer Theologie.

In Deutschland ist es das Projekt *Corpus Coranicum* in Berlin, das damit begonnen hat, den Qur'an als einen Text der Spätantike zu lesen und moderne philologische und historisch-kritische Methoden anzuwenden, um das Verständnis des Textes zu erschließen.² Dieses Projekt wird von Angelika Neuwirth geleitet und wurde bislang in einem Geist der Wertschätzung des Islam und seines reichen intellektuellen Erbes durchgeführt. Es kann als eine der wichtigsten westlichen Bewegungen gegen die neuen revisionistischen Tendenzen innerhalb der westlichen Islam-Forschung betrachtet werden. Das Charisma Angelika Neuwirths und ihre großen Errungenschaften auf dem Gebiet der Arabistik und der Islam-Forschung sind der Hauptgrund dafür, dass die muslimische Gemeinschaft in Deutschland der historischen Arbeit über den Islam etliches Vertrauen entgegenbringt. Ihr Projekt verfügt auch über enge und gute Kontakte zu Forschungszentren in muslimischen Ländern.

Einer ihrer Studenten, Zishan Ghaffar, kann als ein gutes Beispiel dafür dienen, um die Möglichkeiten für die muslimisch-christlichen Beziehungen aufzuzeigen, die sich aus dieser neuen Entwicklung im akademischen Bereich ergeben können. Ghaffar studierte Philosophie, Islamwissenschaften und evangelische Theologie in Kiel und wurde dann von einem der neuen Zentren islamischer Theologie in Deutschland in enger Zusammenarbeit mit Angelika Neuwirth promoviert. Er kann als eine der ersten Früchte der neuen Programme zur Finanzierung islamischer Theologie in Deutschland betrachtet werden und macht deutlich, welche Art von Forschung durch eine solche Finanzierung und Zusammenarbeit möglich wird.

Seine Doktorarbeit wurde im Jahr 2018 veröffentlicht.³ Seine These hatte das ehrgeizige Ziel, die westliche Forschung über Muhammad mit der westlichen Leben-Jesu-Forschung zu vergleichen. Sie zeigt auf, dass die methodischen Neuerungen der sogenannten »dritten Frage« der Leben-Jesu-Forschung, die im Westen so erfolgreich war, nicht vollständig auf die Forschung über Muhammad angewandt wurde. Ghaffar legt überzeugend dar, dass die Defizite innerhalb der westlichen Forschung der Grund für die rein revisionistischen Tendenzen innerhalb einiger westlicher Forschungsschulen sind. Wenn also einige Revisionisten die Meinung vertreten, dass Muhammad wahrscheinlich nie gelebt hat – eine Überzeugung, die in prominenter Weise vom ersten muslimischen Professor für islamische Theologie in Münster, Muhammad Sven Kalisch, vertreten wurde –, dann lautet Ghaffars Antwort, dass diese Art von Ergebnissen nur möglich ist, weil diese Gelehrten (wie Kalisch oder die Schule von Saarbrücken) schlicht nicht auf dem neuesten Stand sind, was ihre Forschungsmethoden betrifft. Ghaffar fordert die Muslime dazu auf, ihre Arbeit schlicht sorgfältiger zu machen als ihre westlichen Kollegen und sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen: gründliche Untersuchung, Gelehrsamkeit und historische Kritik.

Dieses eher apologetische Motiv Ghaffars bedeutet nicht, dass er insgesamt eine apologetische Haltung gegenüber dem Judentum und dem Christentum hätte. Er lernte von Angelika Neuwirth, dass der Qur'an nur zusammen mit seinen intertextuellen Bezügen verstanden werden kann. Und diese Bezüge zwingen die Muslime nicht nur dazu, die Bibel zu lesen, sondern auch Syrisch zu lernen und die Kirchenäter sowie die diesbezüglichen rabbinischen Texte zu lesen. Deshalb ist Ghaffars Forschungsarbeit in hohem Maße abhängig von einer engen Zusammenarbeit mit christlichen und jüdischen Theologen. Als einer meiner Doktoranden Ghaffar fragte, ob er eine muslimische komparative Theologie für möglich halte, gab er schlicht zur Antwort, dass dies der einzige Weg sei, islamische Theologie zu betreiben. Wenn sie nicht komparativ sei, wäre es nicht möglich, den Qur'an zu verstehen. Zugleich ist er selbstbewusst genug, um gestützt auf seine Forschungsergebnisse nicht nur die westliche Forschung, sondern auch die christliche Theologie herauszufordern.

Noch aufsehenerregender als seine Doktorarbeit ist Ghaffars zweites Buch, das unter dem Titel *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext*⁴ veröffentlicht wurde. Es macht deutlich, dass Ghaffar ein reifer Gelehrter ist, der den Qur'an zusammen mit den Texten aus Christentum und Judentum im Lichte der Geschichte der Spätantike liest. In ähnlicher Weise wie westliche Gelehrte wie etwa Sidney Shoemaker⁵ ist er sich der apokalyptischen und messianischen Motive des Qur'an bewusst. In minutiöser philologischer Arbeit identifiziert er die christlichen und jüdischen Gesprächspartner des Qur'an und zeigt – im Anschluss an Shoemaker –, wie der Qur'an jegliche Art von apokalyptischer Rede kritisiert, weil diese vom Byzantinischen Reich dieser Zeit benutzt wurde. Dies lässt den Qur'an als einen antiapokalyptischen, antimessianischen und antiimperialen Text erscheinen, der versucht, Theologie von politischen Ansprüchen zu befreien. Natürlich kann diese Analyse für die Zeit von Medina nicht einfach wiederholt werden. Doch es ist bereits eine außerordentliche Leistung, dies für die Mekka-Periode des Qur'an aufzuzeigen. Es handelt sich hier im wahrsten Sinn des Wortes um ein bahnbrechendes Ergebnis für die Qur'an-Forschung. Insbesondere für unsere Zeit, da einige Politiker im Westen die christliche apokalyptische Botschaft von Neuem zu entfalten suchen, kann es nicht nur für Muslime lehrreich sein zu sehen, wie der Qur'an auf diese Art, Politik zu betreiben, reagiert. Kurz gesagt: Der Qur'an reagiert darauf mit überzeugenden theologischen Argumenten – völlig friedlich und ohne jegliche Gewalt. Wenn diese Analyse unter unseren muslimischen Kollegen größere Verbreitung findet, dann wird das ein sehr hilfreiches Zeichen der Hoffnung angesichts der modernen Propheten, die den »Zusammenprall der Zivilisationen«⁶ und den Niedergang des christlichen Westens verkünden.

II. Neue Horizonte systematischer und philosophischer Arbeit

Die Situation der christlichen Theologie in Deutschland ist von ganz besonderer Art. Sowohl die evangelische als auch die katholische Theologie wurden stark vom Denken der Aufklärung und vom Deutschen Idealismus beeinflusst. In gewisser Weise sind nicht Thomas von Aquin oder Luther, sondern Kant und Hegel die einflussreichsten deutschen Kirchenväter. Das stellt für die Kirchen in Deutschland eine Herausforderung dar, doch zugleich ist es hilfreich und produktiv hinsichtlich der Teilnahme des Christentums am intellektuellen Leben im Land. Sowohl Protestanten als auch Katholiken haben eine spezifisch deutsche Form eines Theismus des freien Willens hervorgebracht, der öffentliche Debatten prägt und auch Gemeinschaften von Gläubigen beeinflusst hat. Sicher gibt es einige konservativere Kollegen, die diese Entwicklung nicht gerade für besonders hilfreich halten. Und es gibt auch einige postmoderne und postliberale Theologen, die den Stil der deutschen Theologie gern ändern würden. Doch das Erbe der transzendentalen Kritik und der Theologie des freien Willens ist innerhalb des deutschen Christentums immer noch sehr einflussreich. Für die islamische systematische Theologie kann sich diese Herausforderung als sehr produktiv erweisen. Sie verspricht, eine Menge neuer Denkweisen unter Muslimen anzuregen. Wir können beobachten, wie Gelehrte wie etwa Ahmad Milad Karimi versuchen, mithilfe von Hegel und Heidegger *kalām* auf sehr fruchtbare und äußerst originelle Weise zu rekonstruieren.⁷ Und Wissenschaftler wie Mouhanad Khorchide erlangen Einfluss mit ihrer Intuition, auf die Theologie des freien Willens zurückzugreifen, um den Islam im Sinne einer Religion der Barmherzigkeit zu erneuern.⁸ Es stimmt, dass diese Entwicklung auf erhebliche Kritik gestoßen ist. Doch selbst eine Wissenschaftlerin wie Muna Tatari, die gegen einen allzu sehr ans Christentum angelehnten Diskurs der Barmherzigkeit die Meinung vertritt, dass die Gerechtigkeit die zentrale und entscheidende Kategorie des Islam darstellt, erörtert ihre Gedanken innerhalb des Bezugsrahmens der Transzendentalphilosophie und unter Rückgriff auf Einsichten Kants.⁹ Es gibt also bereits eine Debatte über den Rückgriff auf die Theologie des freien Willens innerhalb der muslimischen Wissenschaftsgemeinschaft, und die Frage lautet nicht so sehr, ob sie akzeptiert werden kann, sondern auf welche Weise sie benutzt werden soll. Das hilft Muslimen in Deutschland, sich produktiv an der intellektuellen Entwicklung des Landes zu beteiligen, und von daher ist es nicht überraschend, dass heute einer der bedeutendsten öffentlich bekannten Intellektuellen in Deutschland ein Muslim ist: Navid Kermani – ein sehr einflussreicher Denker auf den Gebieten Politik, Literatur und Theologie.¹⁰

Doch es gibt auch bedeutende Tendenzen, die einer allzu starken systematischen Erneuerung innerhalb des Islam gegenüber kritisch eingestellt sind. Einige Gelehrte ziehen es vor, zu ihren mittelalterlichen Quellen zurückzukehren und aristotelische bzw. neuplatonische Auffassungen von *kalām* zu entwickeln. Interessant jedoch ist, dass alle Gelehrten mit ihrer Art und Weise, Theologie zu betreiben, bei Christen und Juden Bündnispartner zu finden suchen. Obwohl es am Anfang den Verdacht gab, dass Theologie ein christliches Unterfangen ist, be-

grüßen heute die meisten muslimischen Intellektuellen die Entwicklung einer systematischen islamischen Theologie und verstehen sie als eine Denkweise, die Muslimen dabei hilft, innerhalb der Gesellschaft als gleichwertig zu gelten und sich auf Augenhöhe mit christlichen Theologen zu befinden.

Für die christliche Theologie ist diese Entwicklung herausfordernd und fruchtbar zugleich. Wenn Karimi eine Hegel'sche Theologie ohne einen trinitarischen Bezugsrahmen entwickelt oder wenn Kermani auf jüdische Schriftsteller und Philosophen zurückgreift, um die Rolle des Islam innerhalb der deutschen Gesellschaft neu zu bestimmen, dann bringt das neue Ideen hervor und nötigt dazu, das Christentum und seine Rolle für unsere Gesellschaft zu überdenken. Die neue Stärke islamischer Theologie in Deutschland fordert so auch die Christen dazu heraus, selbstbewusster auf ihre eigene theologische Rolle zu setzen. Und sie befähigt zu einer neuen Weise komparativer Theologie.

III. Neue Horizonte aufgrund einer komparativen, dialogischen und interaktiven Theologie

Die Entwicklung der islamischen Theologie in Deutschland ist ein Zeichen der Hoffnung nicht nur für die Gesellschaften des Westens, sondern auch für die muslimisch-christlichen Beziehungen. Sie ermöglicht auch eine neue Weise komparativer Theologie, die sehr stark im Sinne einer kooperativen, dialogischen und interaktiven Theologie betrieben wird. Islamische Theologien werden immer in enger Verbindung mit christlichen Theologien entwickelt. Manchmal wissen die christlichen Theologen nicht so recht, was sie mit diesen neuen Kollegen anfangen sollen, insbesondere deshalb, weil die meisten von ihnen in ihrer wissenschaftlichen Arbeit nie versucht haben, auf den Islam zu antworten. Doch jüngere Theologen entwickeln zunehmend ein Interesse an komparativer Arbeit. Für gewöhnlich erfordert eine komparative Theologie ein beträchtliches Expertenwissen in Bezug auf mindestens zwei Religionen. Heute ist es aufgrund der engen Zusammenarbeit von Christen, Juden und Muslimen und der neuen theologischen Zentren innerhalb der universitären Landschaft Deutschlands möglich, eine komparative Theologie als ein Projekt der Zusammenarbeit zu entwickeln. Bislang verfolgt lediglich die Universität Paderborn diesen Weg im Sinne eines Programms. Doch zunehmend werden sich auch andere Universitäten der reichhaltigen Forschungsmöglichkeiten bewusst, die die deutsche Theologie prägen können. Da die Theologie in Deutschland organisatorisch in verschiedene konfessionelle Fakultäten und Institute aufgespalten ist, führt diese Entwicklung nicht einfach nur zu einer interreligiösen Theologie, sondern zu Zusammenarbeit, Dialog und Interaktion. Ich würde all diese Theologien gern unter der übergreifenden Kategorie der komparativen Theologie zusammenfassen. Und es ist ein Zeichen der Hoffnung, dass viele jüngere Wissenschaftler aus vielen Ländern sich den deutschen akademischen Kontext zunutze machen, um ihren Beitrag zu diesem neu entstehenden Forschungsfeld zu leisten.

Ich möchte zum Schluss als Beispiel einen meiner iranischen Doktoranden anführen, der seine eigene schiitische Theologie innerhalb dieser von Zusammenarbeit, Dialog und Interaktion geprägten Atmosphäre entwickelt. Er nimmt an meinem gegenwärtigen Forschungsprojekt über Maria im Qur'an teil, das Wissenschaftler aus verschiedenen Religionen und Konfessionen zusammenführt, um ein besseres Verständnis Marias innerhalb der muslimischen Tradition zu erarbeiten. Nach unserem letzten Treffen, das sich sehr intensiv einer intertextuellen Lektüre einiger Teile der Sure Maryam in Verbindung mit einigen Versen syrischer Kirchenväter widmete, sagte er: »Nun, wenn ich den Qur'an im Licht dieser christlichen Debatten lese und wenn ich all diesen Christen zuhöre, die auf diese Verse reagieren, dann habe ich das Gefühl, dass dieser Teil des Qur'an nicht für mich – wenigstens nicht für mich allein – bestimmt ist.« Er hat verstanden, dass das Wort Gottes kein Wort für einen bestimmten Stamm oder eine bestimmte Nation ist und dass wir es niemals für uns besitzen können. Wir müssen lernen, wie es uns alle herausfordert. Und in einer Zusammenarbeit, die die Grenzen unserer Religionen und Konfessionen sprengt, können wir in unseren unterschiedlichen Theologien auch auf diese prophetischen Stimmen antworten, die wir bislang ignoriert haben. Für mich ist dies ein großes Zeichen der Hoffnung für uns alle.

Anmerkungen

- 1 Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, Würzburg 2005.
- 2 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.
- 3 Zishan Ghaffar, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung*, Paderborn 2018.
- 4 Zishan Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Sureen*, Paderborn 2020.
- 5 Sidney Shoemaker, *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia 2018.
- 6 Diese Wendung greift Samuel P. Huntingtons Buchtitel »*The Clash of Civilisations*« (deutscher Titel: Kampf der Kulturen) auf; d. Übers.
- 7 Milad Karimi, *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie*, Freiburg i. Br. 2015.
- 8 Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Konturen einer modernen Religion*, Freiburg i. Br. 2016.
- 9 Muna Tatari, *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*, Münster 2016.
- 10 Michael Hofmann – Klaus von Stosch – Swen Schulte Eickholt, *Navid Kermani*, Würzburg 2019.

Aus dem Englischen übersetzt von Bruno Kern

Der Autor

Klaus von Stosch ist Professor für katholische systematische Theologie und Leiter des Zentrums für komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn. Jüngste Veröffentlichungen unter anderem: *The other Prophet. Jesus in the Qur'an* (zusammen mit Mouhanad Khorchide, London 2019); *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen* (Paderborn ³2018), *Einführung in die Systematische Theologie* (Paderborn ⁴2018). Anschrift: Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Warburger Str. 100/ N3.146, 33098 Paderborn. E-Mail: Klaus.von.stosch@uni-paderborn.de
