

Lob der Verschiedenheit

Befruchtende Differenzen zwischen Islam und Christentum¹

Klaus von Stosch

Der Islam hat derzeit keine gute Presse. Immer wieder wird in den Medien, aber auch in der Wissenschaft behauptet, dass der Islam Schwierigkeiten hat, sich mit der Demokratie auszusöhnen und die individuelle Religions- und Gewissensfreiheit zu akzeptieren.² Während die Christenheit als Trägerin des römischen Rechts und des griechischen Geistes gilt, wird der Islam oft als finstere Außenseite europäischer Kultur dargestellt.³ Ja, selbst Kirchenvertreter können mitunter der Gelegenheit nicht widerstehen, sich auf Kosten des Islam zu profilieren.⁴ Besonders perfide wird die Argumentation dadurch, dass sie sich immer wieder direkt auf das islamische Gottesbild bezieht.⁵ Der Gott der Muslime sei ein anderer Gott als der christliche Gott, was unter der Christen und Muslimen gemeinsamen Annahme, dass es nur einen Gott gibt, nur heißen kann, dass Muslime einen Götzen verehren. Der muslimische Gott dulde keine Andersheit und werde in seiner Absolutheit und Einsheit so sehr vom Menschen weggerückt, dass dem Menschen keine Autonomie und Freiheit zugestanden werden könne. Das Säkulare könne im Islam kein Eigenrecht haben, weil Gott keine Differenz akzeptiere und den Menschen keinen Eigenraum lasse. Der Islam fordere die totale Unterwerfung unter Gottes Willen und könne geschöpfliche Autonomie nicht denken. Letzter Grund dieses Defizits sei sein monolithisches Gottesbild, das anders als das trinitarisch-christliche der

1 Bei diesem Artikel handelt es sich um eine leicht gekürzte und aktualisierte Version von Klaus von Stosch, *Lob der Verschiedenheit: Befruchtende Differenzen zwischen Islam und Christentum*, in: Paderborner Universitätsreden 129, hg. v. Peter Freese, Paderborn 2013, 3–38.

2 Vgl. Lukas Wick, *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?*, Würzburg 2009.

3 Vgl. Karl-Heinz Ladeur, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates durch den religiösen Fundamentalismus*, in: *Herausforderung Islam*, hg. v. Anja Bettenworth u.a., Paderborn u.a. 2011, 17–41.

4 Vgl. nur die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ oder die viel diskutierte Regensburger Rede von Benedikt XVI. Zur Diskussion vgl. Christoph Dohmen (Hg.), *Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007.

5 Im Rest der Einleitung greife ich auf einige Formulierungen aus meinem Aufsatz *Identität durch Abgrenzung? Anmerkungen zur Lage des christlich-muslimischen Dialogs*, in: *Cardo* 6 (2008), 5–10, zurück.

Andersheit keinen Raum in Gott gebe und deshalb danach strebe, Differenz zu negieren oder abzuschaffen.

Durch dieses Zerrbild wird muslimischer Fundamentalismus nicht mehr als Fehlinterpretation des Islam wahrgenommen, sondern als Extremform orthodoxen muslimischen Glaubens. Der muslimische Bombenleger erscheint so als extremistischer Vollstrecker der schweigenden muslimischen Mehrheit, die sich weder mit dem westlichen Denken noch mit den westlichen Werten aussöhnen könne – eine Interpretation, die der Selbstwahrnehmung dieser Terroristen entsprechen dürfte, aber im christlichen Diskurs viel zu oft unreflektiert übernommen wird. Die ja tatsächlich in der muslimischen Welt auf breiter Front zu beobachtende Skepsis gegenüber dem Westen wird dann nicht mehr politisch erklärt, indem man Fehlformen westlicher Politik und die Interessenlage der Eliten in muslimisch geprägten Ländern identifiziert. An die Stelle politischer Analyse tritt ein pseudo-theologisches Gerede, das die Defizite muslimischen Glaubens aufzählt. Und die Angst vor dem angeblich rückständig-fundamentalistischen Islam geht um.

Dadurch ist ein neuer Typ von Theologen geboren: Der theologische Entwicklungshelfer, der dem angeblich noch im Mittelalter verharrenden Islam helfen soll, endlich in der Moderne anzukommen. Der Islam habe keine Aufklärung durchgemacht und brauche deswegen unsere Hilfe, um endlich aus dem Mittelalter herauszufinden. Der theologische Entwicklungshelfer erklärt dann „dem Islam“, was zu tun ist, um endlich in der Moderne anzukommen: Trennung von Religion und Staat sowie Einführung der Differenz in den Gottesgedanken (am besten durch die Trinitätslehre) – so lautet das Credo. Der gute Muslim ist also der, der so ist wie ich: sein Entwicklungshelfer. Der beste Muslim ist eigentlich der Christ⁶ – und so ist auch der beste Kenner des Islam ein Christ – ein Denkmuster, das nicht nur bei Karl May zu bestaunen ist, sondern auch heute durch solche Islamwissenschaftler wieder zu beobachten ist, die die Muslime getreu der Schleiermacher'schen Hermeneutik besser verstehen als diese sich selbst.⁷ Der theologische Entwicklungshelfer weiß, wo die Reise hingehen muss. Und er zeigt dieses Wissen vornehmlich in den Medien des Westens. Dabei inszeniert er seine eigene Aufgeklärtheit.

6 Auffällig ist hier die Parallele zur bereits bei Paulus grundgelegten Tendenz, dass der Jude nur gut ist als Christ (vgl. Jean François Lyotard, Von einem Bindestrich, in: Ders. u. Eberhard Gruber, Ein Bindestrich – Zwischen ‚jüdischem‘ und ‚Christlichem‘, Düsseldorf/Bonn 1995, 27–51, hier 44). Überhaupt ist es erstaunlich, wie viele klassische Topoi des Antijudaismus in der gegenwärtigen Islamkritik wiederkehren.

7 Vgl. zur Darstellung und Kritik dieser Form von Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990, 188–201, bes. 195f.

Angesichts dieser Diskussionslage kann es nicht überraschen, dass sich auf der Gegenseite Stimmen mehren, die die Versöhnung der Religionen predigen und das Feststellen jedweder Differenz zwischen Islam und Christentum als Diskriminierung anprangern. Religionen werden so zu einem „Einheitsbrei“ verrührt, in dem sich alle wohlfühlen. Das Herausfordernde des Fremden in der anderen Religion verschwindet. Das Ringen um die Wahrheit, das Theologie sich eigentlich zur Aufgabe machen sollte, wird so aufgegeben zugunsten eines Pluralismus, der immer schon annimmt, dass alle Religionen genauso viel von Gott erkennen.⁸ Die Wahl von Religion verkommt zur Geschmackssache, und unbedingte Geltungsansprüche werden von vornherein eliminiert.

Angesichts dieser aufgeladenen Diskussionslage zwischen Stigmatisierung des Islam als dem Anderen Europas und seiner pluralistischen Vereinnahmung möchte ich mit diesem Beitrag ein wenig Differenzierungsarbeit leisten. Ich will mich dabei – getreu der vom Earl of Kent aus King Lear geborgten Maxime des späten Wittgenstein „I'll teach you differences“⁹ – auf Unterschiede zwischen dem Islam und dem Christentum konzentrieren. Dabei versuche ich zu zeigen, dass gerade diese Unterschiede eine Bereicherung für das Christentum darstellen, so dass Verschiedenheit Anlass für Lernprozesse bieten kann, statt Trennung und Abgrenzung zur Folge zu haben. Es geht mir also um ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen beider Religionen, und ich greife dafür zum einen ausführliche Diskussionskomplexe um die Einheit und Eigenschaften Gottes auf (1. und 2.) und wende mich zum anderen wenigstens kurz der Frage nach der Bedeutung der Scharia zu (3.). Dabei ist es an keiner Stelle mein Anspruch, den Islam mit dem Christentum zu vergleichen. Ein solcher Versuch scheint mir gänzlich zum Scheitern verurteilt zu sein, weil beide Religionen so heterogen interpretiert werden, dass man sie unmöglich als Ganze vergleichen kann. Vielmehr wähle ich bestimmte Lesarten und Interpretationen des Islam aus, die mir besonders einleuchtend zu sein scheinen. So wie ich auch in der christlichen Theologie Theorien herausgreife, die mich überzeugen und die mir das Christentum in einem guten Licht erscheinen lassen, behandle ich auch den Islam – entsprechend dem hermeneutischen Grundsatz des Thomas von Aquin – in der Haltung des *principium caritatis*, also mit liebevoller Aufmerksamkeit. Oder anders gewendet: Ich versuche, den Islam so stark wie möglich zu machen, und merke, dass er bei diesem Versuch eine Gestalt gewinnt, die sich merklich von dem unterscheidet,

8 Vgl. zur Frage, ob man diesen Vorwurf an die pluralistische Theologie der Religionen adressieren kann: Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012 (*Beiträge zur Komparativen Theologie*; 6), 22–61.

9 Vgl. Ray Monk, Ludwig Wittgenstein: *The Duty of Genius*, New York 1990, 536f.

was mich am Christentum fasziniert und gerade in dieser Verschiedenheit meine christliche Theologie bereichert und herausfordert.

1. Die Einheit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes

Das zentrale Bekenntnis des Islam besteht in dem Prinzip des *Tauhid*, also im Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes. So heißt es in Sure 112: „Sprich: ,Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.“¹⁰ Ist der erste Vers ein deutliches Zitat des jüdischen Glaubensbekenntnisses aus Dtn 6,4, so scheint Vers 3 eine Polemik gegen das nicänische Bekenntnis zu Jesus Christus als dem von Gott gezeugten Wort Gottes zu sein.¹¹ Ob sich diese scheinbar antichristologische Spitze allerdings tatsächlich auf das Christentum der Großkirchen bezieht, ist umstritten und bedarf einer näheren Untersuchung, die ich hier in diesem Artikel nicht leisten kann.¹² Stattdessen will ich mich auf die hier und an vielen Stellen gegebene Ausbuchstabierung der Einheit Gottes im Koran konzentrieren und überlegen, wie dieser eine Gott im Koran näher charakterisiert wird.

Gerade für von der Bibel her vorgeprägte Leserinnen und Leser fällt auf, dass es die Barmherzigkeit Gottes ist, die ganz offenkundig die wichtigste Eigenschaft Gottes im Koran darstellt. Schon rein quantitativ wird sie mit Abstand am häufigsten erwähnt.¹³ Zudem ist Barmherzigkeit im Koran die einzige Eigenschaft, zu der sich Gott selbst verpflichtet und der er sich rückhaltlos verschreibt (vgl. Q 6:12 und 6:54). Es gibt einige Koranstellen und Überlieferungen, die islamische Theologen wie den Münsteraner Kollegen Mouhanad Khorchide zu der Ansicht

¹⁰ Q 112,1–4. Ich folge jeweils der Koranübersetzung von Hartmut Bobzin und zitiere den Koran jeweils mit dem vorangestellten Sigel Q im Fließtext, gefolgt von Sure- und Versangabe.

¹¹ Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Qurʾān – islamisches Erbe und spätantikes Vermächtnis an Europa*, in: Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, hg. v. Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch, Freiburg/Basel/Wien 2012, 31–49, hier 45f.

¹² Viel spricht dafür, dass der Koran eher monophysitische oder zumindest monotheletische Formen der Christologie kritisiert als die sich später in den Großkirchen durchsetzenden Formen. Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser These und zur Frage nach der Möglichkeit einer koranischen Christologie: Klaus von Stosch, *Jesus im Qurʾān. Ansatzpunkte und Stolpersteine einer qurʾānischen Christologie*, in: *Handeln Gottes – Antwort des Menschen*, hg. v. ders. und Muna Tātari, Paderborn 2014 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 11), 109–133.

¹³ Mohammed Ali Shomali (Hg.), *God: Existence and Attributes*, London 2008 (Islamic Reference Series; 1), 19.

bringen, dass es sich bei dieser Eigenschaft nicht nur um ein Attribut neben anderen, sondern um die entscheidende Wesenseigenschaft Gottes handelt.¹⁴

Seiner Auffassung nach ist die auf der Erde erfahrbare Barmherzigkeit nur ein Bruchteil dessen, was dem Menschen eschatologisch an Barmherzigkeit begegnen wird, so dass man fast versucht sein könnte, von einem Leben und Sterben im Vertrauen auf die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes zu sprechen.

Bei einer solchen Qualifizierung muss man allerdings vorsichtig sein. Die Barmherzigkeit Gottes wird im Koran nicht als bedingungslose Zuschreibung verstanden, die alle anderen Eigenschaften Gottes aufhebt. Selbst in Sure 6:54, einer der zentralen Belegstellen für Gottes Barmherzigkeit im Koran, heißt es: „Euer Herr hat sich selber der Barmherzigkeit verschrieben, dass er nämlich dann, wenn jemand von Euch Böses aus Unwissenheit tat, hinterher jedoch umkehrte und gedeihlich handelte, dass er dann bereit ist zu vergeben, barmherzig.“ Offensichtlich will Gott uns nicht mit seiner Barmherzigkeit überschütten, sondern wartet auf unsere Umkehr. Die Barmherzigkeit ist uns versprochen und fest zugesagt. Aber sie gilt uns nicht, wenn wir uns ihr nicht öffnen und sie nicht für uns erbitten.

An dieser Stelle muss man allerdings zwei arabische Begriffe für das deutsche Wort Barmherzigkeit unterscheiden. Einerseits spricht der Koran von Gott in seiner Allbarmherzigkeit (ar-Rahman), die offenkundig von seiner Barmherzigkeit (ar-Rahim) zu unterscheiden ist. Nach dem Korankommentar von Yusuf Ali meint ar-Rahman Gott in seiner Barmherzigkeit als Grundversorgung jedes Menschen, ohne die Leben gar nicht möglich ist. Diese Form der Barmherzigkeit wäre dann zumindest in diesem Leben unverlierbar und unbedingt. Dagegen wäre die Rede von ar-Rahim Gott in seiner Barmherzigkeit, wie sie konkret für Menschen erfahrbar wird, die sich ihm bewusst zuwenden.¹⁵ Diese Unterscheidung würde es erlauben, doch eine unbedingte und bleibende Barmherzigkeit Gottes für alle Menschen zu behaupten, die sich dann noch einmal von seiner liebend-barmherzigen Antwort auf die sich ihm zuwendenden Menschen unterscheidet.

Jedenfalls darf man die Rede von der Barmherzigkeit Gottes im Koran nicht von der Betonung seiner Gerechtigkeit lösen. Immer wieder werden im Koran Gottes Barmherzigkeit und seine Strenge im Strafen unvermittelt nebeneinander gestellt (vgl. Q 5:98). Im Denken der traditionellen Schultheologie hat das dazu geführt, dass die Barmherzigkeit nicht mehr als verlässliche Wesenseigenschaft Gottes gedacht wird, sondern als Attribut, das den Menschen immer erreichen kann, wenn

14 Vgl. zur Debatte um Khorchides Theologie der Barmherzigkeit: Mouhanad Khorchide, Milad Karimi u. Klaus von Stosch (Hgg.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, Münster/New York 2014 (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie; 1).

15 Diesen Hinweis verdanke ich Muna Tatari.

Gott es will, auf das man sich aber niemals verlassen darf. Letztlich ist es in diesem Ansatz reine Willkür Gottes, ob er uns seine Barmherzigkeit zuwendet oder uns straft.

Erst in der neueren islamischen Theologie ist hier eine Öffnung für den Gedanken zu beobachten, dass man die Barmherzigkeit als Eigenschaft aller Eigenschaften Gottes verstehen und damit als Schlüssel für die Gott-Welt-Beziehung ansehen könnte. Entsprechend wird dann auch der Gedanke des Gerichts von seinen Strafaspekten gereinigt und auf eine Transformation des Menschen hin umgedeutet.¹⁶ Auf der anderen Seite wird auch in der neueren Islamischen Theologie immer wieder der Aspekt der Gerechtigkeit in der Charakterisierung Gottes betont.

Gegen allzu liberale theologische Traditionen gibt deshalb etwa der südafrikanische Befreiungstheologe Farid Esack zu bedenken, dass die Rede von der Freiheit des Menschen und der bedingungslosen Barmherzigkeit Gottes leicht dazu führen kann, die Interessen der Starken zu bedienen. Er warnt vor einer Theologie der Anpassung, die herrschendes Unrecht hinnimmt und die es allen recht machen will, und plädiert für eine Theologie, die aneckt und die parteiisch für die Interessen der Marginalisierten eintritt.¹⁷ In einer Welt faktischer Ungleichheit kann Gerechtigkeit seiner Theologie zufolge nur verwirklicht werden, wenn theologisch die in den Mittelpunkt gestellt werden, die sonst an den Rand gedrängt werden. Die für die Befreiungstheologie charakteristische vorrangige Option für die Marginalisierten wäre also karikiert, wenn man in ihr eine ausschließliche Konzentration auf eine Minderheit sehen würde. Vielmehr geht es darum, eine Gruppe in den Blick zu rücken, die sonst vernachlässigt wird. Eben in dieser exemplarischen, Gerechtigkeit herstellenden Weise handelt Gott auch im Koran, so dass es Esack zufolge als leichtfertig erscheint, Gott einfach nur auf seine Barmherzigkeit zu reduzieren.

Esack warnt deshalb immer wieder vor der Gefahr eines theologischen Liberalismus, der letztlich zu einer bürgerlichen Ideologie verkomme, die Unrechtsstrukturen unangetastet lasse. Barmherzigkeit könne in diesem Kontext zur Ideologie der Sieger der Geschichte werden. Wie der Kampf gegen das Apartheid-Regime gezeigt habe, gebe es eine berechtigte Auflehnung gegen einen ungerechten Frieden, die

16 So beispielsweise bei Mouhanad Khorchide, *Das Jenseits als Ort der Transformation statt des Gerichts – Eine andere Lesart der islamischen Eschatologie*, in: *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, hg. v. Jürgen Werbick, Sven Kalisch und Klaus von Stosch, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 37–48, hier 44–47.

17 Vgl. Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1997. Künftig im Fließtext angegeben durch Sigel QLP und Seitenzahl.

gerade keine allumfassende Barmherzigkeit dulde. Auch in Deutschland sei es deswegen nicht die primäre Aufgabe Islamischer Theologie, im Mainstream des Landes anzukommen und einfach nur eine gleichberechtigte Teilhabe der Muslime einzufordern. Vielmehr gehe es darum, dass die Muslime in Deutschland sich für alle Marginalisierten dieser Gesellschaft einsetzen und ihre Theologie mit ihnen und in ihrem Interesse entwickeln. Nur wenn der Islam auf diese Weise als befreiende Botschaft für alle Marginalisierten erfahrbare Wirklichkeit werde, sei überhaupt der Koran erst richtig verständlich. Das Handeln Gottes dürfe also nicht so sehr in der Verwirklichung einer Haltung der Barmherzigkeit gesehen werden, sondern werde erst Wirklichkeit in einer Praxis der Gerechtigkeit.

Zentrales Prinzip dieser Rede von Gott ist dann die Beachtung seiner Einheit und Einzigkeit, also das oben erwähnte Prinzip des *Tauhid*. Ähnlich wie andere islamische Befreiungstheologen versteht auch Esack *Tauhid* als Forderung nach einem ungeteilten Gott für eine ungeteilte Menschheit (vgl. QLP 90–94). Dieser Einsatz Gottes für das Lebensrecht aller führe dazu, sich auf die Seite derer zu schlagen, deren Rechte eingeschränkt werden. Sie zwingt gewissermaßen zur vorrangigen Option für die Marginalisierten, damit alle das ihnen von Gott her zustehende gleiche Recht und die gleiche Würde verwirklichen können. Denn weil Gott die Einheit aller will, ist er partiisch für diejenigen, deren Möglichkeit eingeschränkt wird, an dieser Einheit zu partizipieren.

Subjekt des Kampfes um diese gleiche Würde für alle ist für Esack das Volk. Nicht nur die Propheten, sondern alle Menschen werden hier als Statthalter Gottes gewürdigt und in den Befreiungskampf für die Marginalisierten verstrickt. Esacks Theologie bietet an dieser Stelle eine Art Legitimation eines basisdemokratischen Aufbruchs, in dem alle Menschen in ihrer Verantwortung angesprochen werden, den guten Willen Gottes in der Welt Wirklichkeit werden zu lassen (vgl. QLP 94–97). Und natürlich geht es dabei darum, die Unterdrückten dieser Erde im Blick zu behalten und ihre besondere Perspektive hermeneutisch für die Theologie fruchtbar zu machen (vgl. QLP 98–103). Entsprechend unmissverständlich betont Esack das Prinzip der Gerechtigkeit, *'adl* und *qist*. Religion ist in seiner Perspektive dazu da, um Gerechtigkeit herzustellen (vgl. QLP 103–106).

Natürlich kann an dieser Stelle die Frage Khorchides aufkommen, wie diese Gerechtigkeit näher bestimmt ist und ob sie wirklich als Gerechtigkeit aller gedacht wird, wenn Gott hier zum Parteigänger der Marginalisierten wird. Immerhin gibt es bei Esack an dieser Stelle aber durch das Prinzip des *Tauhid* ein hermeneutisches Hilfsmittel, das allzu schnellen Vereinfachungen vorbeugt. Wenn es immer um die Einheit und Unteilbarkeit Gottes und der Menschheit geht, dann kann ein solches Denken nicht zum bloßen Klassenkampf werden, sondern setzt sich für die Subjekt-

werdung aller ein.¹⁸ Auch der schuldhaft in Marginalisierungsprozesse Verstrickte wird dann weiter in seiner Würde gesehen und dennoch wirksam an seinem Unterdrückungshandeln gehindert.

Ähnlich wie der biblische Monotheismus sich in seinen Ursprüngen als Waffe der Marginalisierten entwickelt hat¹⁹ und entsprechend zu Recht auch so durch die Befreiungstheologie rezipiert wird, kann also auch das islamische Denken des Tauhid verwendet werden, um die Befreiungstheologie hermeneutisch zu orientieren. Tauhid könnte auf diese Weise einen Weg anzeigen, der entschiedenes Engagement für die Einheit aller Menschen und der ihnen von Gott verliehenen Würde mit dem Respekt vor ihrer ebenfalls von Gott verbürgten Vielfältigkeit verbindet. Allerdings bedarf es dazu einer eigenen theologischen Reflexion, die nicht selbst daran zu messen ist, ob sie aus einem Befreiungskampf entstanden ist, sondern daran, ob sie die Einheit und Einzigkeit Gottes, der Menschheit und der Wirklichkeit angemessen zu würdigen vermag. Denn insbesondere das Verhältnis der Einheit zur Differenz und die damit verbundene Würdigung menschlicher Freiheit und Individualität scheint mir eigene theoretische Denkanstrengungen zu erfordern, die bei Esack noch nicht in allen Details gelungen ist. Von daher scheint es mir äußerst bedeutsam zu sein, Khorchides Theologie der Barmherzigkeit und Esacks Theologie der Gerechtigkeit nicht gegeneinander auszuspielen, sondern jeweils in ihren Stärken fruchtbar zu machen und durch ihre Ausrichtung am Prinzip des Tauhid zu orientieren.²⁰

Kann man eine islamische Theologie der Barmherzigkeit, wie Mouhanad Khorchide sie entwickelt, noch gut christlich einhegen, merkt man angesichts der kantigen und anstößigen Betonung der Gerechtigkeit Gottes in der Befreiungstheologie Farid Esacks, wie gerade die hier oft verstörende Verschiedenheit des islamischen Einheitsdenkens herausfordert. Ebenso wie der biblische Monotheismus ist auch der koranische ein Monotheismus, der Gott als Störenfried in eine Gesellschaftsordnung einführt, in der Wohlstand durch das Leid der Marginalisierten erkaufte wird. Damit erscheint die christliche Kritik am islamischen Monotheismus noch

18 Vgl. auch den in eine ähnliche Richtung weisenden Ansatz der neueren politischen Theologie im Christentum etwa bei Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 5. Aufl., Nachdr. der 4. Aufl. 1984 mit einem neuen Vorw. des Autors, Mainz 1992, 80–83.

19 Vgl. dazu meinen Beitrag: *Vollendungsgewissheit und Gewalt*, in: *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, hg. v. Jürgen Werbick, Muhammad Sven Kalisch und Klaus von Stosch, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 105–116.

20 Vgl. den in dieser Richtung wegweisenden Beitrag von Muna Tatari, *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer Positionsbestimmung*, Dissertation Paderborn 2013, in Publikationsvorbereitung.

einmal in einem neuen Licht. Das eigentlich richtige und wichtige trinitätstheologische Beharren auf der Differenz im Gottesgedanken²¹ kann auch dazu führen, den kämpferisch-widerständigen Grundimpuls des Monotheismus stillzustellen und so die humanisierende Kraft von Religion zu verkürzen. Sicher muss das nicht geschehen, und ich meine nach wie vor, dass die Trinitätstheologie schon allein auf spekulativer Ebene so viele Vorteile bietet, dass man auch aus argumentativer Hinsicht als Christ auf keinen Fall auf sie verzichten darf. Aber nichtsdestotrotz muss ich bekennen, dass mir die Befreiungstheologie Farid Esacks nachhaltiger als entsprechende christliche Ansätze die Bedeutung des Monotheismus für humanisierende und emanzipatorische Prozesse in unserer Gesellschaft vor Augen geführt hat.²² Von daher scheint mir das kompromisslose und oftmals allzu schroffe Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes, auf dem Juden und Muslime bis heute beharren, gerade in einer Zeit, die immer offener mit dem Polytheismus liebäugelt²³, auch für Christen von bleibender Bedeutung zu sein.

2. Die Schönheit und der Schrecken Gottes²⁴

Gerade wenn man die Einheit und Einzigkeit Gottes und das spannungsreiche Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in ihm so sehr betont, fragt man sich, wie dieser eine Gott mich erreichen und zu mir sprechen kann, wie er mich für sich einnehmen und mich zum liebenden Vertrauen einladen kann. Lange Zeit war für mich die hier Antwort gebende muslimische Rede von Offenbarung besonders unverständlich. Ich konnte und kann nicht verstehen, dass ein Engel einem Propheten bestimmte Mitteilungen macht und der auf diese Weise ein Wissen erhält, das sonst niemand besitzt.

21 Vgl. Muna Tatari u. Klaus von Stosch (Hgg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn u.a. 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 7).

22 Vgl. nochmals meine entsprechende Replik auf die bekannten Vorwürfe Jan Assmanns in: *Vollendungsgewissheit und Gewalt*, in: *Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum*, hg. v. Jürgen Werbick, Muhammad Sven Kalisch und Klaus von Stosch, Paderborn u.a. 2011 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 3), 105–116.

23 Vgl. nur Odo Marquard, *Lob des Polytheismus: über Monomythie und Polymythie*, Berlin/New York 1979.

24 Dieses Kapitel übernimmt einige Passagen aus meinem Beitrag: *Mit Gott ringen. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani*, in: *Islam in der deutschen und türkischen Literatur*, hg. v. Michael Hofmann und Klaus von Stosch, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 4), 267–278.

a) Die Schönheit Gottes

An dieser Stelle hat mir die Dissertation des Kölner Islamwissenschaftlers und Schriftstellers Navid Kermani eine hochinteressante, für mich persönlich völlig unerwartete Antwort gegeben, indem sie die Bedeutung der ästhetischen Seite des Korans betont. Ästhetisch meint hierbei ganz im Sinne der umfassenden Bedeutung des Wortes *aisthesis* bei Baumgarten und Kant jede Form von sinnlicher Wahrnehmung²⁵ und verdeutlicht somit, dass der Koran mehr anspricht als den Verstand.

Kermani verweist darauf, dass die Idee der ästhetischen Besonderheit des Korans erst im Laufe der Überlieferung entstanden ist, dass aber spätestens seit dem 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung der Glaube zu den identitätsstiftenden Elementen der muslimischen Gemeinden gehört, dass es niemand geschafft hat, dem Koran etwas Schöneres, Besseres und Hinreißenderes entgegenzusetzen.²⁶ Jedenfalls ist es auffällig, dass von keinem anderen Text der Geschichte derart viele und in der geschilderten Intensität extreme Zeugnisse seiner Rezeption bekannt sind.²⁷ Hinzu kommt, dass der „Normwandel, der durch den Koran auf einem gewaltigen geographischen Gebiet in einem umfassenden, gerade auch die Dimension der Sprache und der ästhetischen Normen einschließenden Sinn verursacht wurde, [...] singulär [ist]. Er ist, wie Bernard Lewis einmal bemerkte, das eigentliche Wunder der arabischen Expansion.“²⁸ Der Koran ist den Arabern „der sprachliche Himmel auf Erden“; in ihm ist die Menschheitsutopie von der vollkommenen Sprache verwirklicht.²⁹ In seiner Rezitation begegnet uns die Schönheit Gottes, und sie lädt uns zur Hingabe an ihn ein.

25 Vgl. Navid Kermani, Appelliert Gott an den Verstand? Eine Randbemerkung zum koranischen Begriff *aql* und seiner Parei'schen Übersetzung, in: Lutz Edzard u. Christian Szyska (Hgg.), *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild*, Hildesheim/Zürich/New York 1997 (*Arabistische Texte und Studien*; 10), 43–66, hier 56f.

26 Vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999, 19. Die nachfolgenden Überlegungen sind eng angelehnt an den Schluss von Klaus von Stosch, *Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens Heiliger Schriften*, in: „Nahe ist dir das Wort ...“: *Schriftauslegung in Christentum und Islam*, hg. v. Hansjörg Schmid, Andreas Renz und Bülent Ucar, Regensburg 2010 (*Theologisches Forum Christentum – Islam*), 244–260.

27 Vgl. Kermani, *Gott ist schön* (s. Anm. 26), 73.

28 Ebd., 113.

29 Ebd., 165. Entsprechend sei es auffällig, dass schon in früheren Zeiten die Holprigkeit der Sprache zu den ersten Mängeln gehörte, welche man theologischen Gegnern und insbesondere sogenannten Ketzern vorzuhalten pflegte (vgl. ebd., 117), während es in der christlichen Tradition ungleich stärker auf die Wahrheit des Logos und nicht auf seine Ästhetik ankommt. Nicht umsonst gilt die Sprachgelehrsamkeit als wichtigster Zweig der Wissenschaften in der arabischen Welt (vgl. ebd.), während sie im Westen keine vergleichbare Rolle einnimmt.

Sollte ein solcher primär ästhetisch konfigurierter Zugang zum muslimischen Offenbarungsgedanken möglich sein, wäre es möglich, den muslimischen Offenbarungsanspruch mit Mitteln der Vernunft zu verantworten, ohne ihn in ein Konkurrenzverhältnis zum Christentum zu setzen. Die bei dieser Überlegung behauptete besondere ästhetische Qualität des Korans scheint mir jedenfalls bei dessen Rezitation auch für Menschen, die nicht des Arabischen mächtig sind, unmittelbar nachvollziehbar zu sein, und sie kann auch einen Zugang zum islamischen Offenbarungsverständnis bieten. Offenbar kann man den Koran so verstehen, dass in ihm und durch ihn die Schönheit Gottes erfahrbare Wirklichkeit wird. Gott erweist sich als „der Freund bzw. der Vertraute der Gläubigen“ (Q 3:68), der „das Innere der Herzen“ (Q 35:38) kennt, indem er sich von seiner schönsten Seite zeigt. Von eben dieser Schönheit werden Muslime berührt, die die Rezitation des Korans hören, und diese Schönheit war es wohl schon, die Muhammad selbst begeistert hat, als ihm die Worte des Korans zufielen. Ich stelle ihn mir dabei wie einen Dichter vor, der auf einmal spürt, wie nicht mehr er schreibt, sondern sich die kreative Energie, aus der er ein Werk heraus hervorbringt, verselbstständigt. Ähnlich wie manchen alttestamentlichen Propheten wird ihm auf einmal eine Botschaft deutlich, die er auch in ihrer ästhetischen Gestalt nicht durch eigene Kraft hervorbringt, sondern die sich ihm zuschickt. Und diese Botschaft hat neben ihrer inhaltlichen Überzeugungskraft offensichtlich einen ästhetischen Reiz, den zumindest westliche Christen in der Bibel nicht suchen. Während Gottes Wort im Koran also insbesondere im Klang der Rezitation des Korans Schönheitsereignis wird, ist Gottes Wort in Jesus von Nazaret eine personale Anrede, die sich in der Vielfalt personaler Zeugnisse in der Bibel widerspiegelt.

Natürlich darf die Unterscheidung zwischen einer ästhetischen Gegebenheitsweise der Offenbarung im Koran und einer personalen im Christentum nicht dazu führen, die jeweiligen Religionen auf diese ihre primären Gegebenheitsweisen festzulegen. Auch im Christentum spielen ästhetische Vermittlungsfiguren eine große Rolle, und es wäre eine eigene Untersuchung wert, warum diese Art der Vermittlung gerade in den orthodoxen Kirchen so ausgeprägt ist und gerade in den Kirchen der Reformation so sehr vernachlässigt wird bzw. so stark in die Musik ausgewandert ist. Ebenso ist gerade der Blick auf die Gestalt Christi ein wichtiges ästhetisches Ereignis, das allerdings eher in der Weise des Sehens als des Hörens beheimatet ist. Umgekehrt stellt auch der Koran kognitiv-propositionale Ansprüche, die nicht in das ästhetische Hörerlebnis aufgelöst werden dürfen, sondern gerade in ihm erst angemessen erfasst werden – genauso wie die Gestalt Christi erst vor dem Hintergrund seiner Geschichte und der personalen Begegnung mit ihm richtig erfasst wird. Und auch für das Verstehen des Korans hat die personale Vermittlung in der Sunna des

Propheten entscheidende Bedeutung. Eben diese Überlappungen könnten ein entscheidender Grund dafür sein, warum sich Christentum und Islam so sehr in einer Konkurrenzsituation wahrnehmen.

Es kann also nicht darum gehen, im Islam eine rein ästhetische Weise der Offenbarung zu sehen und diese von einer rein personal-leiblich-sakramentalen Gegebenheitsweise im Christentum abzusetzen. Verzichtet man auf solche einseitigen Pauschalurteile, scheint mir für das interreligiöse Gespräch dennoch die Wahrnehmung hilfreich zu sein, dass der Modus der Offenbarung im Islam offensichtlich in erster Linie im Hören zugänglich ist und dabei nicht ohne ästhetische Sensibilität zugänglich ist. Schon Muhammad selbst bekommt kein Schriftstück ausgehändigt, sondern hört die Offenbarung vom Erzengel Gabriel.³⁰ Bis heute ist der Koran ein Vortragstext und gewissermaßen die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes. „Gott spricht, wenn der Koran rezitiert wird, sein Wort kann man genauegenommen nicht lesen, man kann es nur hören.“³¹ Entsprechend ist im Islam nicht das Darstellen und Berühren, sondern das Hören im Mittelpunkt des liturgischen Vollzuges: Sein zentraler Kult ist „das Hören oder Aufsagen der göttlichen Rede, die *ṣalāt*, das täglich drei- bis fünfmalige Ritualgebet“³². Das Erleben der Nähe Gottes scheint im Islam durch die Begegnung mit seinem Wort vermittelt zu sein, so dass das Hören des Korans als sakramentale Handlung verstanden werden kann.³³

Selbst rationalistische muslimische Theologen geben zu, dass Gott in der Rezitation so zu einem spricht wie zu Mose auf dem Berg Sinai,³⁴ und selbst die Gegner der ästhetischen Unnachahmlichkeit des Korans nehmen den Koran als Literaturdenkmal sehr ernst³⁵ – so wie auch von Nichtchristen Jesus wegen seiner Menschlichkeit bewundert wird. Die Rede von der Unnachahmlichkeit des Korans (*iğaz*) ist zwar eine apologetische Theorie, die in den Theologenstuben geboren wurde, aber erzeugt wurde sie von den Koranrezitatoren und ihren Zuhörern,³⁶ und entsprechend kann sie auch historisch-kritisch befragt werden.

Das Verstehen und die Erkenntnis des Korans braucht also unbedingt „die akustische, damit die sinnliche Wahrnehmung, denn der Koran übt seine Wirkung un-

30 Vgl. ebd., 172.

31 Ebd., 173; vgl. ebd., 189: „Unmöglich sei es, zitiert Lamy'a'l-Faruqi einen Azhar-Absolventen, den Koran bloß zu lesen. Eine korrekte Wiedergabe der Worte und Phrasen erzwingt eine musikalische Ausgestaltung.“

32 Ebd., 217.

33 Vgl. ebd., 218.

34 Vgl. ebd., 222.

35 Vgl. ebd., 304.

36 Ebd., 313.

abhängig vom Willen und den intellektuellen Voraussetzungen des Hörenden aus – sofern Gott das will.³⁷ Es geht beim Verstehen des Korans also immer auch um die Aufnahme der künstlerischen Struktur des Textes.³⁸ Das bedeutet gerade nicht, dass man die Vernunft bei der Rezeption des Korans Kermani zufolge ausschalten darf. Glaube ist für ihn kein blinder Sprung, sondern geschieht aufgrund von nachvollziehbaren Argumenten. Doch diese Argumente gründen zumindest auch im sinnlichen Erkennen der Schönheit Gottes³⁹; sie rekurrieren also auf Wahrnehmung. So spannend und vielversprechend der Versuch Kermanis ist, den Offenbarungsglauben in der *aisthesis* zu begründen und die Erkenntnis Gottes als Herzenswahrnehmung zu verstehen, so fragwürdig ist es doch zugleich, wie man bei diesem Konzept mit den sinnlichen Erfahrungen des Schmerzes und der Abwesenheit Gottes in dieser Welt umgehen soll. Die Abgründe der Leidensgeschichte dieser Welt lassen gerade bei einem solchen ästhetischen Zugang zum Offenbarungsglauben die Frage dringlich werden, wie Leidens- und Heilserfahrungen, Schrecken und Schönheit Gottes zusammengedacht werden können. Genau diese Frage ist es, die Kermani in seiner Habilitationsschrift beschäftigt.

b) Der Schrecken Gottes

In der Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Leiden unternimmt Kermani keinen spekulativen Vermittlungsversuch in der Tradition argumentativer Theodizee, sondern sucht nach einer praktisch-authentischen Vermittlung von Leidenserfahrung und Gottesglaube, wie sie etwa im Anschluss an das Buch Ijob immer wieder in der neueren jüdischen und christlichen Theologiegeschichte unternommen wurde. Unter Berufung auf den praktischen Kant wird in dieser Tradition der Versuch einer doktrinalen Theodizee entschieden zurückgewiesen und für ein klagend-anklagendes Vor-Gott-Bringen des Leidens plädiert.⁴⁰ Interessanterweise findet Kermani einen bisher wenig beachteten Strang dieses Denkens in der mittelalterlichen persisch-mystischen Literatur und entfaltet konsequent das wegweisende denkerische Potenzial, das in diesem Ansatz enthalten ist.

Die von ihm rezipierte Grundidee der praktisch-authentischen Theodizee besteht darin, Gottes Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit dieser Welt einzufordern, also – kantisch gesprochen – die Wirklichkeit Gottes und damit seine authentische

37 Kermani, *Appelliert Gott an den Verstand?* (s. Anm. 25), 55.

38 Vgl. ebd., 56.

39 Vgl. ebd., 60.

40 Vgl. Klaus von Stösch, *Theodizee*, Paderborn u.a. 2013 (UTB: Grundwissen Theologie), 112–123.

Selbstrechtfertigung zu postulieren, ohne sie doktrinal vorwegzunehmen.⁴¹ Zu diesem Postulat gehört notwendig der Protest gegen das Leiden, der sich im Hadern mit Gott und in der Anklage Gottes äußert. Auch wenn das Hadern mit Gott in der islamischen genauso wie in der christlichen Orthodoxie weitgehend verpönt ist, zeigt sich in der von Kermani zitierten islamischen mystischen Literatur ebenso wie im Buch Ijob ein Weg des Haderns mit Gott, das aus der Hingabe ihm gegenüber gespeist wird und das die hier geforderte postulatorische Gottesrede begleiten kann. Das bedeutendste Zeugnis dieses Haderns ist „Das Buch der Leiden“ des persischen mystischen Dichters Attar (1145–1221). Es „lehrt, dass die Wege, auf denen mit Gott gehadert wird, auch mitten durch die islamische Frömmigkeit verlaufen können“.⁴²

Kermani ist sich völlig darüber im Klaren, dass die Haltung der Anklage und des Haderns von der islamischen Tradition bisher immer sehr skeptisch betrachtet worden ist. Besonders augenfällig wird dies bei der koranischen Schilderung Ijobs, der – ähnlich wie in der biblischen Rahmenerzählung, aber anders als in den Dialogteilen des biblischen Buches – zwar als klagend, aber eben nicht als anklagend dargestellt wird. Ijob wird im Koran als bußfertiger Dulder stilisiert (Q 21:83; 38:44). Und auch sonst gilt: „Der Koran lässt keine Form der klagenden oder gar Gott anklagenden Frömmigkeit gelten.“⁴³ Statt hieraus Rückschlüsse über den Islam zu ziehen, macht Kermani auf die oft übersehene Tatsache aufmerksam, dass der Koran von seinem Selbstverständnis her gar keinen Raum für die anklagend-hadernde Seite des Menschen haben kann. „Beklagen können sich die Menschen im Koran schon deshalb nicht über Gott, weil es dem Textkonzept nach Gott selbst ist, der im Koran in erster Person spricht.“⁴⁴ Wie sollte Ijob sich aber bei Gott beschweren, wenn nicht er, sondern Gott spricht?

Kermani zufolge darf man also aus der Gegebenheitsweise der Offenbarung nicht Rückschlüsse auf ihr Wesen oder gar das Wesen Gottes ziehen, und er ermutigt so zu einer neuen Aneignung bisher verdrängter Bestandteile der islamischen Tradition. Die von Atheisten immer wieder geforderte Haltung des Protestes gegenüber dem Leiden wird bei ihm deshalb nicht widerlegt, sondern noch einmal überbietend übernommen, aber in den Dialog mit Gott integriert und damit mit der theistischen Perspektive verbunden. Es sind gerade die Gläubigen, die fragen, warum sich Gott

41 Vgl. Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Walter Spang, *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem*, München 1980 (Theologische Bücherei; 60), 50–59.

42 Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, 209.

43 Ebd., 165.

44 Ebd., 166.

wie ein Verfolger verhält und sie ins Elend führt.⁴⁵ Es sind gerade die Frömmsten, die Gott nicht aus seiner Verantwortung für die Schöpfung entlassen wollen und die darauf beharren, dass er machtvoll das Schicksal der Entrechteten wenden möge. Bei aller Sehnsucht nach Gott und bei aller Annahme auch noch so schlimmer Schicksalsschläge bleibt dennoch um des anderen willen die Anklage und Nachfrage; „in ihrer Verzweiflung sind sie religiöser als die Gläubigen, die Gott preisen, aber vor den realen Verhältnissen Seiner Schöpfung die Augen verschließen“.⁴⁶

Der von Navid Kermani aufgezeigte und in Teilen der islamischen Mystik beschrittene Weg der Bejahung Gottes im Modus des Protestes eröffnet eine oft übersehene Antwortmöglichkeit auf die Kritik des Protestatheismus. Dies kann die argumentative Auseinandersetzung um das Theodizeeproblem mit den Mitteln der theoretischen Vernunft nicht ersetzen. Natürlich muss ich zunächst einmal mit den Mitteln der theoretischen Vernunft zeigen, wieso es nicht unvernünftig ist, an einen guten und allmächtigen Gott angesichts des Leidens zu glauben – eine Aufgabenstellung, die Kermani aus seiner korrektivistischen Perspektive heraus ignoriert, für die es aber durchaus Anknüpfungspunkte in der islamischen Tradition gibt.⁴⁷ Wenn nun aber gegen diese Argumentation moralische Bedenken geltend gemacht werden, kann man mit Attar, Ijob, Kant und Kermani den Modus der Gottesrede ändern und alle menschliche Gottesrede in einen postulatorischen Modus setzen. Gott selbst kann im Koran bzw. in Christus auch im Indikativ sprechen und uns direkt seine Barmherzigkeit und Liebe zusagen. Aber wir können hierauf nicht glaubend und liebend antworten, ohne klagend und hadernd das geschundene Gesicht dieser Welt vor Gott zu bringen. Wir müssen deshalb alle theoretische Rede von Gott unterfassen durch den Modus des Postulats, so dass deutlich wird, dass wir das Leiden des anderen nicht ideologisch verklären, sondern einfach nur die Solidarität mit ihm nicht aufzugeben bereit sind. Da nur Gottes Liebe stärker ist als der Tod, kann ich eben nicht ohne Gott kategorisch für den zu Tode Gemarterten eintreten und diesem Eintreten einen letzten Sinn zuschreiben. Und so können und dürfen wir uns das Postulat seiner Wirklichkeit auch vom Protestatheismus nicht ausreden lassen, ohne dass wir deshalb die berechtigten Intuitionen dieser Haltung ignorieren müssten.

45 „Bitter hat Er den Glauben mir heute gemacht, Was erst wird Er morgen mir tun?“ (38/3,341). „Es sind die Narren, die Spinnerten, die Idioten, die im ‚Buch der Leiden‘ am lautesten rufen, was die meisten Gläubigen nicht einmal zu denken wagen: dass Gott Böses im Schilde führt. Ob er Gott kenne, wird ein Narr gefragt. ‚Wie sollte ich ihn nicht kennen! Durch ihn bin ich doch ins Elend geraten.‘ (27/9, 251f.)“ (jeweils zit. n. ebd., 181).

46 Ebd., 212.

47 Vgl. zur Reichweite der Free Will Defense bei dieser Aufgabe und zu ihrer möglichen Verzahnung mit dem Anliegen der praktisch-authentischen Theodizee: Klaus von Stosch, *Theodizee*, Paderborn 2012.

Allerdings fragt sich natürlich, was den Menschen dazu bringen sollte, die Haltung des Glaubens mit der des Protestes zu verbinden, statt die Haltung des Protestes zu benutzen, um gegen den Gottesglauben zu argumentieren.

c) Revolte und Liebe

Kermani ist es wichtig, dass es hier nicht um blindes Engagement geht, sondern um ein Handeln aus einem sinnlichen Wahrnehmen der Wirklichkeit. Dabei ist diese Erfahrung der Wirklichkeit allerdings ganz offensichtlich bleibend ambivalent. Die Schönheit Gottes und sein Schrecken erscheinen Kermani für uns bedingte Wesen als untrennbar miteinander verbunden. Angesichts dieses Zwiespaltes zu glauben und also im Schrecken den Blick für das Schöne nicht zu verlieren, vermag nach Kermani allein die Liebe. Das Besondere an Attars Attacken gegen Gott besteht darin, dass sie von jemandem artikuliert werden, der Gott verfallen ist: „Nur wer an den Höchsten glaubt, kann mit Steinen bis in den Himmel schmeißen.“⁴⁸ „Die über das übliche Maß lieben, wagen es, den Gott einzufordern, wie Er sich selbst offenbart hat.“⁴⁹ Gerade die Auflehnung gegen Gott wird so vielleicht als das intimste Moment des Glaubens überhaupt sichtbar⁵⁰; und sie erscheint als etwas, das untrennbar mit Liebe verbunden ist.

An dieser Stelle müsste man nun auf Kermanis literarische Schriften verweisen, weil diese immer wieder um die Frage kreisen, wie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Liebesverhältnis verstanden werden kann. In geradezu verstörender Dringlichkeit besteht Kermani darauf, dass Liebe nicht ohne Eros gedacht werden kann und dass die sinnliche Dimension der Liebe auch in der Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht ausfallen darf. Im Rückverweis auf Quellen aus dem Sufismus, aber auch im Rückgriff auf jüdische und christliche Quellen zitiert er Zeugnisse für die leiblich-sinnliche Komponente des göttlich-menschlichen Liebesverhältnisses. Gerade die Sprache sexualisierter Gewalt, die von liberalen Theologen und auch von mir normalerweise übergangen wird, beschäftigt ihn. Gott wird von ihm als enttäuschter Liebhaber geschildert, den es nicht kalt lässt, wenn sein Werben um

48 Kermani, *Der Schrecken Gottes* (s. Anm. 42), 172. Dass es sich bei Attar nicht nur um eine Außenseiterposition handelt, kann man daran sehen, dass in den schiitischen Bittgebeten von Imamen die Formulierung vorkommt, dass man „von Gott einzig und allein zu Gott flüchten kann“ – sogar am Jüngsten Gericht. Diese Formulierung erinnert sehr an den biblischen Ijob, der in seiner Verzweiflung an Gott, der Welt und seinem eigenen Schicksal sich auch nicht mehr anders zu helfen weiß als durch Flucht zu Gott. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Fateme Rahmati.

49 Ebd., 213.

50 Vgl. ebd., 211.

die menschliche Liebe unerfüllt bleibt. Literarisch pointiert treibt er diesen Gedanken etwa in „Du sollst“ auf die Spitze⁵¹ und deutet das gesamte Gott-Welt-Verhältnis von dem Gedanken eifersüchtiger, erotischer Liebe her. Seine Sprache und seine Theaterinszenierungen wirken dabei mitunter selbst vergewaltigend und lassen kein bloßes Zuschauen zu. Wenn ich Kermani richtig verstehe, macht er damit darauf aufmerksam, wie ambivalent menschliche Liebe und das Zeugnis von Liebe unter Geschöpfen bleibt und dass sie zugleich rückhaltloses, bedingungsloses Engagement verlangt. Er nimmt gewissermaßen die theologische Rede von Gottes Liebe ernst und legt den Finger in die Wunden ihrer Schattenseite. Er testet sie auf ihre Belastbarkeit, indem er sie einseitig von ihren im herrschenden Diskurs verschwiegenen Seiten her liest. Dabei zeichnet sich keine Lösung, keine klare Trennung, kein Frieden ab. Vielmehr geht es Kermani um Verwicklung, um Auseinandersetzung, um Sehnsucht, in einem Wort um Leben.

Besonders beeindruckend scheint mir in diesem Kontext sein Roman *Große Liebe* zu sein, weil er an der Liebe eines pubertierenden Jugendlichen zur Schönsten des Schulhofs in eindrücklicher Weise die Kraft und Bedingungslosigkeit der Liebe verständlich macht, um die es der muslimischen Mystik geht.⁵² Auf diese Weise wird die Faszination der Liebe genauso deutlich vor Augen gestellt wie ihre Ambiguität, die Schönheit und der Schrecken Gottes werden als die beiden Seiten derselben Medaille verständlich, so dass Kermani uns helfen kann, ein neues Gespür für die Abgründigkeit des Liebesgedankens zu bekommen. Ich will dabei nicht behaupten, dass sich diese Aspekte nicht auch in der christlichen Theologie finden ließen. Und doch ist es so, dass der Islam vielleicht die Majestät Gottes genauso noch einmal wacher bezeugt wie die Einheit Gottes, so dass sich christliche Theologie in beiderlei Hinsicht von islamischer Theologie bereichern lassen kann. Wie nahe sich beide Religionen dabei oft in der Wahrnehmung der Liebe Gottes kommen, bezeugen zahlreiche Gebetstexte und Gedichte muslimischer Mystiker, wie der nachfolgende von Rabi'a al-'Adawiyya aus dem 8. Jahrhundert, der genauso auch von einem mittelalterlichen christlichen Mystiker stammen könnte.

„Du bist mein Atem,
Meine Hoffnung,
Mein Gefährte,
Meine Sehnsucht,
Mein ganzer Reichtum.

51 Navid Kermani, *Du sollst*, Zürich 2005.

52 Vgl. Navid Kermani, *Große Liebe*, München 2014.

Ohne Dich – mein Leben, meine Liebe –
 Hätte ich nie diese unendlichen Länder durchwandert ...
 Überall suche ich Deine Liebe – Dann plötzlich
 erfüllt sie mich.
 O Herr meines Herzens,
 Strahlendes Auge der Sehnsucht in meiner Brust,
 Nie werde ich von Dir frei sein,
 Solange ich lebe.
 Sei Du zufrieden mit mir, Geliebter,
 Dann bin auch ich zufrieden.“⁵³

3. Die Wiederentdeckung der guten Lebensweisung Gottes

Ein Seelsorger eines christlich-jüdisch-muslimischen Jugendcamps erzählte mir einmal, dass es für die christlichen Jugendlichen in diesem Camp äußerst schwer war, im gemeinsamen Gespräch deutlich zu machen, worin eigentlich ihre Identität als Christen besteht. Während es muslimische und jüdische Jugendliche leicht hatten, ihre Identität an dem Einhalten bestimmter Regeln festzumachen, ist es für Christen oft schwer, ihre Identität zu zeigen. Die muslimische Stilisierung der eigenen Identität ist dabei deshalb besonders attraktiv, weil sie spürbar ästhetischen Gesetzen gehorcht und dadurch einem Grundbedürfnis unserer Zeit entgegenkommt. Zumindest eröffnet sich ein interessanter Zugang zur Scharia, wenn man sie in erster Linie nicht als Erfüllung moralischer Anforderungen versteht, sondern als ästhetisch stilisierte Antwort auf die Schönheit Gottes. Diese Schönheit Gottes begegnet dem Menschen aus islamischer Sicht – wie unter z. ausgeführt – in der arabischen Rezitation des Korans, und die Erfüllung der Scharia kann als Versuch verstanden werden, auf diese Schönheit zu antworten. Die Tatsache, dass Muslime auch heute kein Schweinefleisch essen und so merkwürdige Fastengewohnheiten einhalten, kann man besser verstehen, wenn man nicht einen ethischen Sinn in ihnen sucht, sondern wenn man sie als die liebende Antwort des Menschen auf die Barmherzigkeit Gottes sieht. Indem der Muslim die Gebote der Scharia befolgt, schafft er Raum für Gott in seinem Alltag, antwortet auf seine Schönheit durch seine Liebe und wählt eine ästhetische Stilisierung als Ausdrucksform, um die eigene Liebe zu zeigen – so zumindest erklärte mir einmal ein befreundeter Muslim den Sinn der Scharia.

⁵³ Zit. n. Reza Aslan, *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, Bonn 2006, 233f.

Wenn ich diese Erklärung in Vorträgen zitiere, regt sich mitunter Widerspruch, weil viele nicht so sehr mit dem Islam vertraute Mitbürger und Mitbürgerinnen Angst bekommen, sobald sie das Wort „Scharia“ hören. Nicht selten werde ich dann kritisiert, weil ich die angeblich „blutige Scharia“ verharmlose. Offenbar denken viele bei diesem Wort immer noch an Steinigungen von Homosexuellen oder an das Abhacken von Händen. Angesichts der oft polemischen medialen Verwendung des Wortes „Scharia“ ist es daher wichtig, sich an seine ursprüngliche Bedeutung zu erinnern. So hielt etwa der sicher nicht allzu liberale Vordenker eines europäischen Islams Tariq Ramadan in einem Vortrag, den er an der Universität Paderborn gehalten hat, völlig zu Recht fest:

„Die eigentliche Bedeutung von *šarīʿa* ist ‚Weg zur Quelle bzw. Weg zum Glauben‘. Nach muslimischer Überzeugung hat Gott jeder religiösen Gemeinschaft und jedem Propheten in der Geschichte eine bestimmte Art zu leben und bestimmte Prinzipien gegeben. *Šarīʿa* heißt in diesem Sinn also, dass Gott einen Weg aufgezeigt hat, gläubig zu sein und gläubig zu handeln. [...] Natürlich muss das Gesetz befolgt werden, aber immer unter der Bedingung, dass das Ziel, das erreicht werden soll, verstanden wird. Wenn nämlich das Gesetz einfach wörtlich umgesetzt wird, kann es zu einer Diskrepanz zwischen der wörtlichen Umsetzung und eigentlichen Zielen des Gesetzes kommen; die Ziele werden dann letztlich verfehlt.“⁵⁴

In der Scharia kommt es also darauf an, einen Weg zur Quelle des Glaubens zu finden, indem Rechtsbestimmungen so gewendet werden, dass sie auf diesem Weg weiterhelfen. Zur richtigen Formulierung und zur Auslegung der Rechtsbestimmungen braucht es also die Bestimmung von Zielen bzw. Grundprinzipien der Scharia. Üblicherweise wird von muslimischer Seite an dieser Stelle auf die sogenannten *Maqāšit as-Šarīʿa*, also auf die Ziele der Scharia, verwiesen, wie sie bereits der mittelalterliche Theologe al-Ġunainī im elften Jahrhundert herausgearbeitet hat. Dabei handelt es sich um den Schutz der Religion bzw. der Religionsfreiheit, der Würde des Menschen bzw. seines Personseins, der Vernunft, der Familie und des Eigentums.⁵⁵ Alle diese Grundprinzipien sind immer gemeinsam im Blick zu behalten, wenn man auf dem Weg zur Quelle vorankommen will. Man kann sich vorstellen, dass es für liberale Muslime einfach absurd ist, an dieser Stelle anzunehmen, dass die Verstümmelung des Körperteils eines Verbrechers ein legitimer Schritt auf dem Weg zur Quelle sein

54 Tariq Ramadan, *Šarīʿa* und die Werte der Aufklärung. Untersuchungen über das Verhältnis zwischen Islam und den emanzipatorischen Potenzialen der Moderne, in: *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie*, hg. v. Hamideh Mohagheghi und Klaus von Stosch, Paderborn u.a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 2), 85–96.

55 Vgl. ebd., 88.

kann. Umgekehrt ist auch klar, dass die Grundprinzipien so vage und in ihrer genauen Auslegung umstritten sind, dass es auch erschreckende Auslegungen der Scharia gibt. Allerdings scheinen mir diese angesichts des Ziels der Scharia, zu mehr Gerechtigkeit beizutragen und sich auf den Weg zum allbarmherzigen Gott zu machen, offenkundig irrational zu sein, so dass ich ihnen hier nicht näher nachgehe.

Stattdessen möchte ich mich auf Elemente der Scharia, fokussieren, die so gut wie jeder Muslim akzeptieren würde. Üblicherweise werden zumindest die fünf Säulen des Islams auch als Eckpfeiler der Scharia angesehen, also das regelmäßige, fünfmalige Ritualgebet, das Glaubensbekenntnis, das Fasten, die Wallfahrt und die Armenabgabe. Wenigstens zwei dieser Säulen will ich hier herausgreifen, weil sie mir besonders aufschlussreich für das islamisch-christliche Gespräch zu sein scheinen: das Beten und das Fasten.

Fünfmal beten Muslime in ihrem Ritualgebet, dem sogenannten *ṣalāt*, in genau vorgeschriebenen Formen zu Gott. Auch viele Christen beten mehrmals täglich zu Gott, aber zumindest heute im Westen tun sie es meistens alleine. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil versucht hat, die Praxis des Stundengebets in den Gemeinden wiederzubeleben, muss man zugeben, dass von diesem Wunsch bei den meisten Gläubigen sehr wenig angekommen ist. Viele Christen beten also nur noch gemeinsam, wenn sie sonntags in die Kirche gehen, wobei auch das nicht mehr selbstverständlich ist. Gar nicht selten geht sogar das Beten ganz im Alltag von Christen verloren, so dass das fünfmalige Gebet der Muslime irritiert und herausfordert.

Schaut man auf die Entstehungszeit des Korans, so scheint das Ritualgebet aus jüdischen oder christlichen Gottesdiensten hervorgegangen zu sein oder sich zumindest im Dialog mit ihnen entwickelt zu haben.⁵⁶ Auch wenn man sich mit den Liturgien orientalischer Kirchen beschäftigt, merkt man, dass die Form des muslimischen Ritualgebets mit vielem verwandt ist, was auch in christlichen Kirchen praktiziert wurde und wird. Warum auch sollte man sich aus christlicher Sicht nicht mit dem ganzen Körper im Gebet bewegen und dabei die Gemeinschaft der Mitbetenden an sich herankommen lassen? Ich muss zugeben, dass ich meine muslimischen Kolleginnen und Kollegen manchmal um die Selbstverständlichkeit des gemeinsamen Gebets beneide. Immer wieder habe ich Anläufe in meiner Gemeinde gemacht, das Stundengebet wieder einzuführen, aber nie wirklich Anklang gefunden. Auch das Bedürfnis, mich vor Gott hinzuwerfen und so auch körperlich meine Hingabe zu zeigen, ist mir nicht fremd. Und doch gibt es für Laien in den westlichen Liturgien des Christentums keinen Ort, um diese Hingabe gemeinsam zu zeigen.

⁵⁶ Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, 393.

Umgekehrt bedeutet die im Christentum errungene Freiheit vom gemeinsamen Pflichtgebet auch eine enorme Freisetzung. Ich kann als Christ eben beten, wann und wie ich will. Niemand hindert mich, in klösterlichen Gemeinschaften ein gemeinsames rituelles Gebet zu pflegen. Geistliche Gemeinschaften, das Gebet in der Familie oder eben das Gebet alleine stehen Christen offen. Nun ist es natürlich auch bei Muslimen so, dass sie nicht nur im Ritualgebet beten, sondern auch individuell. Aber durch die religiöse Pflicht zum Ritualgebet ergibt sich doch eine charakteristische Verschiebung der Frömmigkeit, die Vor- und Nachteile hat. Einerseits kann so religiöse Identität stabilisiert und die Gottesbeziehung kultiviert werden. Andererseits besteht die Gefahr, dass das Ritual Individualität und kreative Lebendigkeit in der Gottesbeziehung erstickt.

Ähnlich ist es mit dem Fasten. Ich weiß noch, wie sehr mich das Fasten während des Fastenmonats Ramadan fasziniert hat, als ich als junger Mensch erstmals in Marokko war. Einen ganzen Tag trotz der Hitze des Tages nichts zu trinken und zu essen, erfordert eine enorme Willensanstrengung, und über den ethischen Sinn oder Unsinn dieser Anstrengung ist viel geschrieben worden. Ich will aber auch hier insbesondere die ästhetische, gruppenkonstituierende Bedeutung des Fastens in den Vordergrund stellen. Wenn man einmal erlebt hat, was es bedeutet, wenn ein ganzes Land dem Abend förmlich entgegenschmachtet, versteht man vielleicht, was ich meine. Allen Menschen sieht man schon an den Lippen an, dass sie fasten und dass sie warten. Die gemeinsame Sehnsucht verbindet und schweißt zusammen. Selbst mein sonst nicht sehr religiöser muslimischer Schwager macht immer den Ramadan mit, weil er es sich als Chef einer Nähfabrik nicht vorstellen kann, vor seine Näherinnen zu treten, ohne ihr Leid zu teilen. Abends wartet dann die Belohnung. Selten habe ich so gerne gegessen, wie nach dem Halten eines Ramadantages. Wenn man die Schale der Harirasuppe oder die Dattel in der Hand hält und der Stimme des Vorbeters lauscht, der das Ende des Fastens bekannt gibt, spürt man in ungeheurer Intensität, wie einen religiöse Gemeinschaft tragen kann. Aus katholischer Sicht möchte ich hier fast von einem eucharistischen Moment sprechen und muss zugeben, dass das Fasten in dieser in Gemeinschaft gelebten Weise ungeheuer sinn- und identitätsstiftend ist.

Natürlich fasten auch viele Christen und natürlich gibt es auch im Christentum eine Fastenzeit. Aber jeder und jede tut dies anders. Ein beliebtes Gesprächsthema vor der christlichen Fastenzeit besteht etwa darin, sich gegenseitig zu fragen, wie man fastet. Die eine verzichtet aufs Fernsehen, der andere auf den Alkohol, die dritte aufs Rauchen, der Vierte auf Fleisch und der Fünfte auf alles vier. Manch einer macht auch ein Heilfasten in einer Gruppe. Und gar nicht wenige halten Fasten für überflüssig oder fasten außerhalb der Fastenzeit, wenn es besser in ihren individu-

ellen Lebensrhythmus passt. Jedenfalls wird niemand behaupten können, dass alle Christen hier etwas gemeinsam tun. Auch hier bedeutet diese Individualisierung des Fastens einen enormen Freiheitsgewinn und doch zugleich den Verlust eines Identitätsstabilisators.

Sicher kann man solche Grundvollzüge islamischen Lebens auch anders als ästhetisch deuten. Doch mit einem ethischen Zugriff kann man allenfalls begründen, dass man beten und fasten sollte. Aber warum gerade fünfmal am Tag in dieser bestimmten Form und warum das Fasten von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang auch unter Verzicht auf das Trinken? Hier allein aus ethischer Perspektive eine Antwort geben zu wollen, erscheint mir ziemlich verwegen zu sein, so dass ich hier und auch an vielen anderen Stellen der Scharia eine ästhetische Interpretation für überzeugender halte.

Offenkundig vermag es die ästhetisch stilisierte Ausdrucksform im Islam, in einprägsamer Weise religiöse Identität zu konstituieren und zu stabilisieren, und nicht wenige Christen vermissen solche Ausdrucksformen. Eine solche ästhetische Interpretation ist dann umso überzeugender, wenn man auch die Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam primär ästhetisch begründet, wie dies neben Navid Kermani etwa auch Milad Karimi in letzter Zeit in prononcierter Weise tut.⁵⁷ Die Schönheit der Koranrezitation ist ja tatsächlich so eindrucksvoll, dass die christliche Liturgie in diesem Punkt nur schwer mithalten kann. Offenbar haben unsere muslimischen Nachbarn hier einen Schatz in ihrer Tradition, den wir noch lange nicht genug würdigen.

Sollten wir Christen es nun den Muslimen nachtun und auch wieder mehr Regeln folgen, die für alle verbindlich sind? Sollten wir unseren Glauben wieder mehr ästhetisieren und unseren Glauben durch für alle verbindliche Rituale stabilisieren? Sollten wir vielleicht zur lateinischen Liturgie zurückkehren und wieder mehr Fixpunkte finden, an denen unsere Identität sichtbar wird? Sollte Kirche sich also als sichtbare Kontrastgesellschaft formen und sich klarer von der Gesellschaft unterscheiden? Dieser Weg scheint mir für die Identität des Christlichen nicht ungefährlich zu sein. Denn der hier zugrundeliegende Unterschied von Christentum und Islam gründet in der Verschiedenheit der Gegebenheitsweisen der Offenbarung in Islam und Christentum. Während der Islam auf der Macht der Rezitation des Korans gründet, beruft sich das Christentum – etwas verkürzt und zugespitzt gesagt – auf die Ohnmacht des Kreuzes. Während der Islam die Schönheit Gottes

57 Vgl. Milad Karimi, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qur`ān, in: Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, hg. v. Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch, Freiburg/Basel/Wien 2012, 14–30.

zelebriert, konfrontiert uns das Christentum mit seiner Hässlichkeit und selbst gewählten Erniedrigung. Während der Islam den je größeren Gott ins Gedächtnis ruft, entdeckt das Christentum ihn in je größerer Schwäche und Kleinheit. Eine Offenbarungsgestalt, die in der Schwäche des Kreuzes gründet, verträgt sich nur schwer mit der kraftvollen Stilisierung einer Gruppenidentität. Vielmehr ruft sie in die persönliche Nachfolge. Natürlich kann auch der Ruf zur Nachfolge des Gottes in Knechtsgestalt dazu führen, ästhetische oder ethische Elemente einer sozialen Identität auszubilden. Und natürlich brauchen auch Christen eine Gruppenidentität und wollen unterscheidbar sein, so dass man die kraftvolle Ästhetisierung und die Ohnmacht des Kreuzes nicht gegeneinander ausspielen muss. Vielleicht können wir ja wirklich viel von unseren muslimischen Nachbarn lernen und uns über ihren Schatz freuen. Aber wir sollten ihn bei aller Anerkennung auch nicht kopieren wollen, weil die bleibende Verletzlichkeit der eigenen Identität christlich unaufgebbar sein dürfte.

Die Scharia kann also genauso wie die starke Betonung der Einheit und Schönheit Gottes im Islam etwas sein, das Christen fasziniert und bereichert. Sie können sich davon auch herausfordern lassen, ihren eigenen Glaubensvollzug an wichtigen Punkten zu korrigieren, indem beispielsweise Rituale oder die Sinnlichkeit der Liebe wieder ernster genommen werden oder indem bestimmten spekulativen Höhenflügen der Trinitätstheologie Schranken aufgezeigt werden. Aber Christen werden trotzdem gerade in dieser Bereicherung die eigene Identität stärker entdecken können, die eben nicht in einer Annäherung an den Islam oder einer Verbrüderung aller Religionen besteht, sondern in der Nachfolge des in Jesus Christus in seiner Menschenfreundlichkeit berührbar gewordenen Gottes. Christliche Identität muss sich also im Letzten immer dadurch bewähren, dass Christinnen und Christen die Mensch gewordene, allen gleichermaßen geltende Liebe Gottes erfahrbare Wirklichkeit werden lassen. Und Liebe – das wissen wir alle – ist immer verwundbar und kann auf sehr verschiedene Weise spürbar werden, so dass die im Christentum entstandene, ungeheure und manchmal überfordernde und mitunter einsam machende Freisetzung des Individuums sicher nicht ohne Identitätsverlust zurückgenommen werden kann.

Umgekehrt wird es spannend sein, wie der Islam in unserer Kultur mit Phänomenen wie der Individualisierung und der Schwäche der Vernunft umgeht und ob auch er sich von dem Spezifikum christlicher Theologie bereichern lassen kann und lassen will. Die Antwort hierauf kann nur die Zukunft geben. Aber die Erfahrungen, die wir als gemeinsam voneinander und miteinander lernende Muslime und Christen am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn machen, ist hier mehr als ermutigend.