

Barmherzigkeit als Leitkategorie für Islamische Theologie?

Christlich-theologische Anmerkungen zu
Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit

Klaus von Stosch

1. Vorbemerkung

Die Theologie der Barmherzigkeit, die Mouhanad Khorchide in verschiedenen Publikationen beschreibt und die er jüngst in seinem Buch *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion* ausführlich verteidigt,¹ stellt einen der interessantesten Neuansätze der Islamischen Theologie der Gegenwart dar und bietet das Potenzial zu einer hochinnovativen Neukonfigurierung der Islamischen Theologie in ihrer Gesamtheit. Zugleich handelt es sich ganz offensichtlich um ein Projekt, das noch in der Entwicklung befindlich ist und das die Anstrengung einer Vielzahl von Gelehrten bräuchte, um wirklich in allen Verästelungen konsistent formuliert und zu Ende gedacht zu werden. So verstehe ich auch diesen Sammelband als einen ersten Versuch, muslimische Theologinnen und Theologen unterschiedlicher Provenienz und Ausrichtung zu einer Auseinandersetzung mit der Leitkategorie der Barmherzigkeit zu bringen, um auf diese Weise einer Theologie der Barmherzigkeit klarere Konturen zu geben.

Angesichts des auch von seinem wichtigsten Protagonisten zugegebenen Werkstattcharakters des Projekts einer Theologie der Barmherzigkeit kann es in meinem Beitrag um keine abschließende Würdigung dieses theologischen Neuansatzes aus christlicher Sicht gehen. Auch eine christlich-apologetische oder kontroverstheologische Stellungnahme wäre zu diesem Zeitpunkt des Projekts völlig fehl am Platz. Vielmehr geht es mir erst einmal darum mitzuhelfen, dem bisher erst in Ansätzen erkennbaren Projekt zu klareren Konturen zu verhelfen. Erst auf der Basis einer jetzt noch nicht gegebenen Profilschärfung könnte dann sondiert werden, wie sich eine muslimische zu einer christlichen Theologie der Barmherzigkeit verhält, an welchen Stellen sich gemeinsame Anliegen formulieren lassen und wo bleibende Differenzen liegen könnten.

1 Vgl. Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2012. Ich beziehe mich in dem vorliegenden Artikel nur auf dieses Werk aus Khorchides Schriften, weil es den neuesten Stand seines Denkens widerspiegelt und – soweit ich das überblicke – alle vorher geschriebenen Beiträge zu diesem Thema zu einer Gesamtthese verdichtet. Ich beziehe mich im folgenden Artikel auf dieses Werk immer durch Angabe der Seitenzahlen im Fließtext.

Der vorliegende Artikel will noch nicht in diesem Sinne komparativ sein, sondern erst einmal das Projekt der Theologie der Barmherzigkeit, wie es von Mouhanad Khorchide bisher skizziert wurde, wahrnehmen, seine Stärken herausstellen und auf in meinen Augen bisher ungelöste Probleme hinweisen. Die offenen Fragen, die ich deshalb in meinem Artikel ansprechen will, sind daher nicht als Grundsatzkritik an einer Theologie der Barmherzigkeit gemeint und wollen das Projekt in keiner Weise diskreditieren, sondern verstehen sich als solidarische Anfragen aus einer christlichen Theologie heraus, die ähnlichen Grundoptionen wie Khorchide verpflichtet ist und die vielleicht gerade deshalb auch bestimmte Probleme der bisherigen Durchführung seines theologischen Anliegens benennen kann. Bevor ich aber eine solche Problemanzeige vornehme, will ich zunächst einmal das große Potenzial und die Stärken von Khorchides Ansatz würdigen.

2. Stärken von Khorchides Theologie der Barmherzigkeit

Khorchide skizziert in seinem Entwurf einer islamischen Theologie der Barmherzigkeit einen theologischen Neuansatz, der sich bewusst und dezidiert in ein konstruktives Verhältnis zu den humanistischen und emanzipatorischen Potenzialen der Aufklärung setzt und der dem Freiheitsstreben des Menschen werbend und nicht einschüchternd entgegentritt. In einer Situation, in der der Gott der Muslime vielen als ein zorniger Willkürgott erscheint, ist eine solche Neuorientierung der Theologie schon aus politischer Perspektive wichtig, aber sie bietet auch einige wegweisende theologische Anknüpfungspunkte. Drei davon will ich im Folgenden wenigstens benennen.

2.1 Khorchides Bejahung der anthropologischen Wende

Zunächst einmal bietet Khorchides Neuansatz die Möglichkeit, von islamischer Seite die anthropologische Wende der neuzeitlichen Philosophie mitzuvollziehen. Denn Khorchide macht mehrfach in seinem Buch geradezu programmatisch deutlich, dass der Mensch und die menschlichen Bedürfnisse und Sehnsüchte im Blickfeld Islamischer Theologie stehen müssen. Wörtlich schreibt er: „Der Mensch ist Gott wichtig, und deshalb muss dieser Mensch im Zentrum der islamischen Theologie stehen.“ (215) In Anknüpfung an den mittelalterlichen Denker aš-Šāfiḥī (gest. 790/1388) macht er außerdem deutlich, dass der Koran letztlich nichts anderem dient als „der Erfüllung der Interessen der Menschen im Dies- und Jenseits.“ (170 f.) Der Mensch und seine Interessen sind also der zentrale Orientierungspunkt für die Theologie und Koranhermeneutik Khorchides (170). Wenn man verstehen will, warum dieser Orientierungspunkt eine Theologie der Barmherzigkeit erforderlich macht, muss man bedenken, was Khorchide als Interesse des Menschen definiert. Und zwar spricht er von der „Verwirklichung von Liebe und Barmherzigkeit“ (171) als Interesse des Menschen, womit deutlich ist, wieso dieser anthropologisch orientierte Neuansatz

der Theologie aus einer Theologie der Barmherzigkeit abgeleitet werden kann oder zumindest mit ihr verknüpft ist.

Die Bejahung der anthropologischen Wende, die auch die christliche Theologie in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, kann einerseits durch theologische und andererseits durch philosophische Gründe motiviert werden. Khorchide spricht viel von den theologischen Gründen und öffnet dadurch weit die Tür für den Dialog mit dem Christentum. Denn sein Gedanke, dass die Gebote nicht für Gott, sondern für den Menschen da sind und damit für die menschliche Vervollkommnung und Glückseligkeit (106), erinnert sehr an Jesu viel zitierten Ausspruch, dass nicht der Mensch für den Sabbat, sondern der Sabbat für den Menschen da ist (Mk 2,27). Darüber hinaus ist sein Gottesbild in großer Verwandtschaft zum Christentum, so dass der menschenfreundliche und um die Menschen besorgte Gott, den er beschreibt, an vielen Stellen den Charakteristika des Gottes Jesu Christi entspricht.

Für die innere Kohärenz noch viel wichtiger für Khorchides Paradigmenwechsel dürften aber philosophische Beweggründe für seinen theologischen Neuansatz sein. Gerade diese philosophischen Beweggründe können auch verständlich machen, warum die Annäherung an die christliche Theologie keine Aufgabe der eigenen Geltungsansprüche impliziert, sondern einfach nur aus der Annahme derselben philosophischen Problemlage resultiert. Leider schweigt er hierzu in seinem Buch, auch wenn die Kennzeichnung seiner eigenen Koranhermeneutik als humanistisch verrät, dass er sich ganz bewusst an emanzipatorische philosophische Denkstränge der Neuzeit anlehnt. Hier könnte sein programmatischer Neuansatz sicher noch an Trennschärfe gewinnen, wenn Khorchide genauer begründen würde, wie er die anthropologische Wende seiner Theologie im Zusammenhang mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt und der damit verbundenen Transformation der Metaphysik zur Transzendentalphilosophie sieht.²

Aber auch ohne eigene Reflexion auf die philosophischen Grundlagen des eigenen Tuns gelingt Khorchide faktisch eine Überwindung der traditionellen Metaphysik in der Theologie und ihre Neuformulierung in Freiheitskategorien. Das ist insofern mehr als bemerkenswert, als islamisch-theologische Neuansätze sich sonst gerne in die aristotelische Tradition stellen und damit im Fahrwasser der Metaphysik bleiben. So kritisieren viele Reformdenker zwar die neuplatonische Gefangenschaft des islamischen Denkens, sehen den Ausweg aber nicht etwa in der Kopernikanischen Wende der neuzeitlichen Philosophie, sondern in der Ablösung des einen metaphysischen Paradigmas durch das andere, nämlich des platonischen durch das aristotelische. Nicht zuletzt al-Ġābrī hat an dieser Stelle immer wieder einen Neuaufbruch zur aris-

2 Vgl. zur hier im Hintergrund stehenden Kopernikanischen Wende Klaus von Stosch, „Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage“, in: Georg Essen und Magnus Striet (Hg.), *Kant und die moderne Theologie*, Darmstadt 2005, 46–94, hier 49–55.

totalistischen Metaphysik gefordert, und viele sogenannte Neo-Averroisten sind ihm darin gefolgt.³

Sicher kann man al-Ġābrī zugutehalten, dass mehr aristotelischer Geist der mittelalterlichen islamischen Philosophie bestimmt nicht geschadet hätte. Die ja durch Denker wie Averroes/ Ibn Rušd (gest. 595/1198) ermöglichte Neuentdeckung des aristotelischen Denkens dürfte in der Tat eine der entscheidenden Triebfedern zur Entwicklung neuzeitlichen Denkens in Europa und den damit verbundenen emanzipatorischen Errungenschaften gewesen sein. Aber statt an dieser Stelle die Weichen innerhalb der mittelalterlichen Paradigmen neu zu justieren, ist es wohlthuend, wenn eine Theologie sich unmittelbar auf das Denken der Neuzeit einlässt und ihren Ansatz in Freiheitskategorien entfaltet.

2.2 Freiheitstheologischer Neuanatz

Dass sich Khorchide auf das Freiheitsdenken der Neuzeit einlassen will, ist offensichtlich. Zugleich ist deutlich, dass er in dem dafür erforderlichen Paradigmenwechsel die entscheidende Herausforderung der Islamischen Theologie der Gegenwart sieht. Entsprechend hält er fest: „Wir benötigen heute eine Theologie, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als dialogisches Freiheitsverhältnis bestimmt, in dem Gott allein mit den Mitteln der Liebe und Barmherzigkeit versucht, die Liebe des Menschen und somit Mitliebende zu gewinnen.“ (218) Diese komprimiert vorgetragene Forderung ist gleich in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert.

Zunächst einmal bejaht sie eine Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Mensch in Freiheitskategorien und denkt das Verhältnis Gottes zum Menschen damit faktisch als wechselseitiges Bestimmungsverhältnis. Das traditionelle metaphysische Denken von Gott als einem autarken, allmächtigen Wesen ist damit verlassen, und Gott wird zu einem beziehungswilligen und beziehungsmächtigen Wesen, dem es in seiner Barmherzigkeit und Liebe gefallen hat, sich vom Menschen und seinen Freiheitsentscheidungen mitbestimmen zu lassen. Gott will in dieser Perspektive seinen guten Willen nicht anders verwirklichen als mit den Menschen gemeinsam. Die Menschen erscheinen nicht als Marionetten in Gottes Vorsehung, sondern als eigenständige Akteure, die Gott an keiner Stelle manipuliert oder determiniert und in ihrer Freiheit für sich zu gewinnen sucht. Die Allmacht Gottes besteht in diesem Denken nicht in einer alles umfassenden Kontrolle, sondern in der Freisetzung des Menschen und in dem Vermögen Gottes, die Menschen gerade in ihrer Freiheit für sich zu gewinnen – eben durch seine Liebe und Barmherzigkeit.

3 Vgl. Mohammed Abed al-Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-'aql al-'arabī. Die Einführung*, Berlin 2009.

Folge dieses denkerischen Neuansatzes ist einerseits ein libertarischer Freiheitsbegriff, der sich in ein affirmatives Verhältnis zum Freiheitsdenken der Neuzeit setzt.⁴ Zugleich muss aber auch das Offenbarungsdenken aus der Umklammerung durch ein instruktionstheoretisches Denken befreit werden hin zu einem dialogisch-personalen Neuansatz, der nicht anders als in Freiheitskategorien entfaltet werden kann – eine Einsicht, die Khorchide immer wieder auch selbst betont (73, 109). Eben diesen Neuansatz versucht Khorchide einzuläuten und übernimmt den zuerst von Schelling entwickelten und bei Theologen wie Karl Rahner (gest. 1984) entfalteten Gedanken der Selbstmitteilung Gottes als Explikation des Offenbarungsbegriffs (112 f.).

Doch nicht nur der Offenbarungsgedanke ändert sich durch Khorchides theologischen Neuansatz, sondern auch seine Schöpfungsvorstellung. Immer wieder betont er, dass Gottes Schöpfungsziel darin besteht, Mitliebende zu gewinnen (70 u.ö.) und schließt damit an einen Gedanken an, den christlicherseits bereits der mittelalterliche Theologe und Philosoph Johannes Duns Scotus (gest. 1308) entwickelt hat und der seither die christliche Schöpfungstheologie geprägt hat.⁵ Dieser offenbar auch muslimisch zustimmungsfähige Gedanke ermöglicht es, in seiner neuzeitlichen Rezeption den freiheitstheologischen Zugang zum Gott-Welt-Verhältnis, den auch Khorchide in Anspruch nimmt, schon im Schöpfungsgeschehen zu Grunde zu legen und so zur Basiskategorie der Theologie zu machen.

Grundvoraussetzung eines solchen Denkens und damit auch Grundvoraussetzung einer Theologie der Barmherzigkeit ist natürlich die konsequente Bejahung der menschlichen Autonomie in der Ethik und der Achtung des Menschen als Zweck an sich selbst, wie sie etwa Immanuel Kant in seiner Moralphilosophie entwickelt hat.⁶ Auch hier ist deutlich, dass Khorchide die Selbstzwecklichkeit des Menschen achten will und erkannt hat, dass die Ausbuchstabierung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch als Freiheits- und Liebesverhältnis der Schlüssel dafür ist, theologisches Denken in Neuzeit und Moderne ankommen zu lassen. So schreibt Khorchide wörtlich: „Die Menschen sollten aus Liebe zu Gott, also zum Guten ethisch korrekt handeln, als Antwort auf die göttliche Liebe.“ (64) Ausdrücklich lehnt er in diesem Kontext jedes Belohnungsdenken ab. Der Mensch sollte sich in seinem Denken nicht Gott hingeben, weil er sonst Angst vor Bestrafungen hat, sondern weil er Gott liebt.

4 Vgl. Klaus von Stosch, „Freiheit als theologische Basiskategorie?“, in: *MThZ* (58, 2007), 27–42; Thomas Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg-Basel-Wien 2001.

5 Vgl. Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuauflage*, Würzburg 2002, 291, mit Verweis auf Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense III* d.32 q.1 n.6.

6 Vgl. neben der berühmten Selbstzweckformel in der vierten Version des Kategorischen Imperativs nur Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg ¹⁰1990 (PhB 38), A 156, A 237.

Die wohltuende Konsequenz dieses Gedankens ist eine Entdämonisierung des Gottesbildes, die eines der zentralen existenziellen Anliegen Khorchides zu sein scheint. So schreibt er: „Der Gedanke, Gott habe die Menschen erschaffen, weil er verherrlicht oder angebetet werden wolle, macht aus Gott einen von Minderwertigkeitsgefühlen geplagten, egoistischen ‚Diktator‘, der auf der Suche nach sich selbst ist.“ (70) In der Tat kann es eines Wesens, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann⁷, nicht würdig sein, wenn es die Verherrlichung des Menschen als Eigennutz möchte, und so wird in Khorchides Neuaufbruch auch der Gottesdienst vom Dienst an Gott im Sinne eines *genitivus obiectivus* zum Dienst Gottes im Sinne des *genitivus subiectivus*: nicht der Mensch dient Gott, sondern Gott dient den Menschen. Oder in den Worten Khorchides: „Das Gebet dient dem Menschen selbst, nur er hat etwas davon. Und natürlich freut sich Gott, wenn sich der Mensch auf den Weg zu ihm macht“ (105). D.h. auch wenn Gott auf das Gebet des Menschen wartet und an der damit zum Ausdruck kommenden Hingabe und Liebe des Menschen Gefallen findet, geht es ihm letztlich um den Menschen. Denn der Mensch – so die theologische Anthropologie an dieser Stelle – kommt erst dann zu sich, wenn er sich Gott hingibt. Liebe und Hingabe zu Gott stehen damit der Selbstverwirklichung und dem Freiheitsstreben des Menschen nicht entgegen, sondern stellen zuallererst ihre Erfüllung dar.

Auch wenn dieser Gedankengang bei Khorchide bisher nur skizziert, nicht aber konsequent entfaltet wird, hat er auch in dieser Form schon beachtliche Konsequenzen – insbesondere mit Blick auf die Hermeneutik eschatologischer Aussagen, bei denen die von Khorchide betriebene Entdämonisierung des Gottesbildes am eindrücklichsten erfolgt. Aber auch das Verhältnis des Islams zu anderen Religionen wird durch eine Theologie der Barmherzigkeit neu ausbuchstabiert.

2.3 Neue Hermeneutik eschatologischer Aussagen und Neubestimmung des Verhältnisses zu den anderen Religionen

Gerade angesichts der in Christentum und Islam immer wieder verwendeten schwarzen Pädagogik, die Ungläubigen mit ewigen Höllenqualen droht (40), ist Khorchides Theologie der Barmherzigkeit ein bemerkenswerter Neuanatz. Aus der Perspektive der Theologie der Barmherzigkeit kann Gott keine Freude an einer Bestrafung von Menschen haben, sondern ist durchgängig an deren Vervollkommnung und Läuterung interessiert (61). Völlig zu Recht kritisiert Khorchide die Vorstellung von einem Gott, der allen Andersgläubigen und Nichtglaubenden mit dem ewigen Feuer der Hölle droht. Wie sollte ein gerechter und guter Gott auch Menschen, die nie etwas vom Islam gehört haben, auch nur wegen ihres ja gar nicht selbst verschuldeten Unglaubens strafen? Gott – so Khorchides feste Überzeugung – will Menschen nicht

⁷ Vgl. den entsprechenden berühmten Gottesbegriff von Anselm von Canterbury, *Proslogion – Untersuchungen. Lat.-dt. Ausgabe. Hrsg. v. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstadt* ²1984, c.2.

zerstören, sondern wandeln, so dass es ihm letztlich um die menschliche „Selbstläuterung“ und „Vervollkommnung“ geht, damit „der Mensch in die Gemeinschaft Gottes eingeht“ (83).

Khorchides Kritik an exklusivistischen Theologien der Religionen ist zwar manchmal etwas überspitzt formuliert und müsste sicher noch genauer begründet werden und die Möglichkeit eines offenen Exklusivismus bedenken.⁸ Zugleich geht sie aber von einer überzeugenden Grundintuition aus und kann sich auf eine wichtige koranische Unterscheidung berufen. Zu Recht macht Khorchide nämlich deutlich, dass es im Koran zwei Verwendungsweisen des Wortes Islam gibt. Einerseits gibt es die Rede vom Islam als konkreter Religion – also so wie der Begriff ja auch heute verwendet wird. Aber im Koran ist – so das Argument Khorchides – manchmal auch in einer viel allgemeineren Hinsicht vom Islam die Rede. In diesem Sinne ist „jeder, der sich zu Liebe und Barmherzigkeit bekennt und dies durch sein Handeln bezeugt, ein Muslim, auch wenn er nicht an Gott glaubt“ (88). D.h. Islam im Allgemeinen meint erst einmal „die Annahme der Liebe und Barmherzigkeit Gottes“ (88 mit Bezug auf Q 3:19). Nicht umsonst gelten ja auch schon vorislamische Persönlichkeiten wie Abraham dem Koran als Muslime (Q 3:67), so dass deutlich wird, dass viele exklusivistisch klingende Koranverse bei näherer Betrachtung eher inklusiv zu deuten sind.

Entsprechend macht Khorchide deutlich, dass *ungläubig* im Sinne von *kufir* nicht etwa alle Nichtmuslime im engeren Sinne sind, sondern die, die den Islam als Haltung ablehnen, also diejenigen, die die göttliche Liebe und Barmherzigkeit ablehnen (91) und die die menschliche Würde verletzen (100). Offenbar geht Khorchide ähnlich wie Karl Rahner davon aus, dass die Ablehnung der göttlichen Liebe in der Ablehnung des Mitgeschöpfes manifest wird. „Der Dienst an Gott vollzieht sich im Dienst an seinen Geschöpfen. Einen Menschen anzulächeln ist ebenso Gottesdienst wie eine Pflanze zu gießen.“ (114 f.)

Etwas irritierend an dieser Aussage ist die Gleichsetzung des Gießens der Pflanze mit der Zuwendung zum Mitmenschen. Diese Gleichsetzung scheint mir theologisch wie philosophisch begründungsbedürftig zu sein. In einem freiheitsphilosophisch geprägten Ansatz, etwa im Gefolge von Philosophen wie Johann Gottlieb Fichte oder Hermann Krings, kann man sicher plausibel machen, wieso es die Erfüllung menschlicher Freiheit bedeutet, einen anderen Menschen zu lieben.⁹ In christlich-theologischer Terminologie könnte man zudem von einer Einheit von Nächsten-

8 Vgl. zur hier nur angedeuteten Kritik des Exklusivismus auch Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 62–87.

9 Vgl. etwa die hier einschlägige Freiheitsanalyse von Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München³1991, 182–194.

und Gottesliebe sprechen und dies wie beispielsweise Rahner durch eine suchende Christologie begründen.¹⁰

Von daher wäre es spannend, von Khorchide zu erfahren, wie genau er die Ausweitung seines Theologumenons auf alle Geschöpfe rechtfertigt. Aber auch schon die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ist theologisch in hohem Maße begründungspflichtig, so dass man sich hier von Khorchide eine etwas genauere Auskunft wünschen würde.

Wenn ich recht sehe, nennt Khorchide immerhin einen wichtigen Baustein dafür, wie eine solche Begründung aussehen könnte. Er verweist nämlich auf das koranische Konzept der „*fitra* als ontologischer Veranlagung im Menschen, sein Leben auf Gott hin auszurichten“ (97). In seiner Deutung versteht er unter diesem Begriff das allen Menschen ontologisch immer schon eingestiftete Streben nach Vervollkommnung (97). Dieses Streben nach Vervollkommnung scheint es zu sein, das sich in allen Handlungen des Menschen bis in den Alltag hinein auswirkt und eben dazu führt, dass das Gießen der Pflanze als Gottesdienst verstanden werden kann. Von daher könnte man aus seinem Konzept der *fitra* vermutlich eine theologisch-anthropologische Begründung seiner Behauptungen entwickeln, auch wenn sicher noch nicht hinreichend geklärt ist, wie viel Begründungslast dieses Konzept tatsächlich zu tragen in der Lage ist.

Man könnte noch weitere Vorzüge von Khorchides Theologie der Barmherzigkeit nennen – etwa die von ihm faktisch betriebene Demokratisierung des Offenbarungskonzepts¹¹ –, aber mit den bisher genannten drei Punkten scheinen mir die wichtigsten Eckpfeiler seines Konzepts benannt zu sein, so dass wir uns daran machen können, an einigen der sich daran anschließenden offenen Fragen zu arbeiten.

3. Problemanzeigen und offene Fragen

3.1 Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft?

Das Hauptproblem von Khorchides Ansatz scheint mir in seiner immer wieder behaupteten Aussage zu bestehen, dass die absolute Barmherzigkeit die entscheidende „Wesenseigenschaft Gottes“ ist (32; vgl. 35). Ja, Khorchide geht sogar so weit, Gott mit seiner Barmherzigkeit gleichzusetzen (35). Als christlicher Theologe steht es mir nicht zu, die koranische Begründung seiner Aussagen in Frage zu stellen. Aber es ist natürlich auffällig, dass – wie Khorchide selbst betont – die islamische Schultheologie immer darauf bestanden hat, dass die Barmherzigkeit Gottes nur eine Tateigenschaft Gottes ist (36). Ohne die dahinter liegenden philosophischen Probleme

¹⁰ Vgl. Karl Rahner, „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe“, in: Ders., *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln-Zürich-Köln ²1968, 277–298.

¹¹ Vgl. nur 80 f.: „Göttliche Eingebungen betreffen jeden Menschen zu jeder Zeit.“

zureichend zu analysieren, hält Khorchide dagegen: „Absolute Barmherzigkeit ist ja nichts anderes als Gott, und Gott ist die absolute Barmherzigkeit.“ (72) Er besteht also darauf, dass die Barmherzigkeit keine kontingente Tateigenschaft Gottes ist, sondern eine unverlierbare Wesenseigenschaft.

Diese in seiner Theologie der Barmherzigkeit schlechthin zentrale Aussage scheint mir allerdings ernsthafte theologische und philosophische Folgeprobleme mit sich zu bringen. Das Hauptproblem sehe ich darin, dass diese Aussage zwangsläufig entweder zur Absage an die Lehre vom *tauḥīd* führt oder aber die Behauptung der Ewigkeit der Welt erforderlich macht. Denn Barmherzigkeit ist ganz offenkundig ein relational strukturierter Begriff, d.h. es braucht ein Gegenüber, um barmherzig sein zu können. Zumindest ist eine Barmherzigkeit, die ein Wesen einem anderen Wesen gegenüber ausübt, vollkommener als eine Barmherzigkeit, die man nur sich selbst gegenüber hat. Barmherzigkeit ist eben eine Eigenschaft, die sich im Tun anderen Akteuren gegenüber zeigt. Es mag durchaus sein, dass Gott die Veranlagung zur Barmherzigkeit immer schon besitzt, aber wie man denken soll, dass diese sein Wesen immer schon bestimmt, ohne dass sie sich in konkreten Handlungen zeigt, bleibt rätselhaft. Zumindest ist unverständlich, wie Barmherzigkeit, ohne ausgeübt zu werden, als vollkommene Eigenschaft eines vollkommenen Wesens gedacht werden soll.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma durch Preisgabe der Lehre von der Einheit Gottes ist nicht nur muslimisch mehr als fragwürdig, sondern scheitert schon rein spekulativ daran, dass Barmherzigkeit ein asymmetrisches Beziehungsverhältnis kennzeichnet, wie ich gleich noch unter 3.2 problematisieren will. Eine solche asymmetrische Beziehung kann aber in Gott nicht gedacht werden, ohne den Monotheismus zu verlassen.

Khorchide scheint deswegen den zweiten Ausweg zu wählen und die Behauptung der Ewigkeit der Welt in Kauf zu nehmen, um auf diese Weise die Barmherzigkeit Gottes als immer schon bestehend denken zu können. Wörtlich schreibt er: „Gott war durch seine Barmherzigkeit immer schon für die Schöpfung des Menschen entschlossen.“ (33; vgl. 72) Ein immer schon bestehender Entschluss Gottes muss aber auch immer schon Folgen haben, so dass nicht verständlich wäre, wie und warum Gott auf einmal aus dem Nichts schaffen soll, wenn er vorher schon zum Schaffen entschlossen ist. Khorchide versucht dieses Problem zu lösen, indem er auf die Zeitlosigkeit Gottes abhebt. „Gott ist absolut, er ist außerhalb von Raum und Zeit. Seine Entscheidungen trifft er somit nicht in der Zeit, sondern er ist immer entschieden für das, was er will.“ (34) Gott wäre demzufolge also immer schon als Entschiedenheit für die Schöpfung zu denken. Seine Barmherzigkeit wäre also dadurch Teil seines Wesens, dass er immer schon der Schöpfung gegenüber barmherzig ist, weil er immer schon den Plan hat, die Schöpfung zu erschaffen. Oder in den Worten Khorchides: „Die Entschiedenheit Gottes für die Erschaffung des Menschen geht auf seinen ewigen Willen zurück, sie ist Bestandteil seiner Eigenschaft als Allbarmherziger,

seiner ewigen Entschiedenheit, mit dem Menschen Kontakt aufzunehmen und sich ihm mitzuteilen.“ (71)

Wenn Gott aber ewig entschieden ist, die Welt zu erschaffen, ist unklar, wie es in der Zeit zu einer Erschaffung der Welt kommen soll. Die ewige Entschiedenheit Gottes verlangt auch eine ewig bestehende Schöpfung – zumindest ist das ein Argument, das bereits islamische Philosophen wie Ibn Rušd ins Feld geführt haben, um das aristotelische Konzept von der Ewigkeit der Welt zu verteidigen.¹² Geradezu klassisch ist dabei die Behauptung, dass Gott der Welt zwar logisch, nicht aber zeitlich vorausgeht – so wie die Strahlen der Sonne zwar von der Sonne ausgehen, aber gleichzeitig mit ihr da sind.¹³

Schon der von Khorchide so gerne gescholtene (37 f.) muslimische Theologe al-Ġazālī (gest. 505/1111) setzt sich in seiner Kritik an der Inkohärenz der Philosophen mit diesem philosophischen Argument auseinander und könnte deswegen ins Spiel gebracht werden, um Khorchides Position zu stützen, falls Khorchide mit seinen Aussagen gar nicht auf die Behauptung der Ewigkeit der Welt hinauswill, was ich durchaus für möglich halte, durch seine Ausführungen aber nicht deutlich wird. Ġazālī referiert zunächst das philosophische Argument, dass ein zeitliches Wesen nicht aus einem unzeitlichen Wesen hervorgehen kann, weil ein unzeitliches Wesen *per definitionem* nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt den Entschluss fassen kann, etwas zu schaffen.¹⁴ Wenn Gott also tatsächlich jenseits der Zeit ist, fragt sich, wie er zu einem bestimmten Zeitpunkt etwas erschaffen soll. Überhaupt fragt sich, wie Gott etwas aus sich hervorbringen soll, weil die dadurch erfolgende Handlung ja etwas in Gottes Wesen verändern würde. In der klassischen Metaphysik, die auch die klassische islamische Philosophie prägt, gilt aber das Axiom von der Unveränderlichkeit Gottes, das jede Entwicklung und damit auch jeden Entschluss zu einem bestimmten Zeitpunkt, der wirklich etwas verändert, ausschließt.

Ġazālī antwortet auf diese Kritik mit der Gegenfrage, warum Gott nicht in seinem ewigen Willen immer schon die Existenz der Welt beschlossen haben sollte, ohne dass deswegen die Welt immer schon existieren muss¹⁵ – eine Position, die wie gesagt möglicherweise auch Khorchide teilt, ohne dass mir das aus seinen Ausführungen hinreichend deutlich wird. Schon Ġazālī war aber klar, dass diese Gegenfrage denkerische Probleme mit sich bringt, und so setzt er sich auch mit der Frage auseinander, ob man unter dieser Voraussetzung nicht temporale Zwischeninstanzen denken muss. Letztlich kommt er zu dem Ergebnis, dass sich nicht beweisen lässt,

12 Vgl. Ibn Rušd, *Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl*, Berlin 2010, 26–32.

13 Vgl. die entsprechende Darstellung dieser philosophischen Position bei Al Ghazalis *Tahahut al-Falasifa (Incoherence of the philosophers)*. Translated into English by Sabih Ahmad Kamali, Lahore 1963 (Pakistan Philosophical Congress; 3), 13, die dieser sich allerdings nicht zu Eigen macht.

14 Vgl. Ghazali, 14 f.

15 Vgl. Ghazali, 18 f.

dass die Welt nicht durch einen ewigen Willen hervorgebracht werden kann, ohne dies spekulativ begründen zu können.

Natürlich ist diese Auskunft, dass man mit den Mitteln der reinen Vernunft weder beweisen kann, dass die Welt ewig ist noch dass sie zeitlich begrenzt ist, für die spekulative Vernunft unbefriedigend. Aber gerade wenn man an die philosophische Problemlage seit Kant denkt, wird man kaum anders antworten können. Denn wie Kant in seinen Antinomien der reinen Vernunft zeigt¹⁶, kann ich nicht denken, dass die Welt immer schon existiert, weil ich die Gegenwart nicht denken kann, wenn ihr eine unendlich ausgedehnte Dauer bereits vorausliegen soll. Genauso wenig kann ich aber denken, dass die Welt erst zu einem bestimmten Zeitpunkt anfängt zu existieren, weil ich nicht denken kann, wie das Zeitliche aus dem Nichtzeitlichen hervorgeht.

Auch ein freiheitsphilosophischer Zugang bringt an dieser Stelle keinen Durchbruch, weil – wie Magnus Striet im Anschluss an Kant deutlich macht – die theoretische Vernunft keinen unbedingten und freien Anfang denken kann, weil sie vom Gebrauch der Kausalitätskategorie nicht absehen kann.¹⁷ Kant wörtlich: „Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte *erschaffen* sein sollen; weil wir nach dem Prinzip der Kausalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen anderen inneren Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin *durch* eine äußere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde.“¹⁸ Freiheitstheoretisch kann Freiheit also nicht innerhalb eines Systems deduziert werden, sondern muss als Grund des Systems immer schon als unbedingt vorausgesetzt werden.¹⁹ Entsprechend kann man weder die Freiheit Gottes noch die Freiheit des Menschen aus etwas anderem als sich selbst ableiten. Wenn Freiheit nicht in dieser transzendentallogischen Perspektive als unbedingt postuliert wird, gibt es sie nicht.

Was bedeutet das nun für die Frage nach der Zeitlichkeit der Welt? Wir können sie mit Mitteln der spekulativen Vernunft nicht beantworten. Weder Zeitlichkeit noch Ewigkeit können von der Vernunft widerspruchsfrei gedacht werden. Von daher ist es bemerkenswert, dass bereits Ġazālī nicht spekulative, sondern ansatzweise

16 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft 2*, in: Ders., *Werke in 10 Bänden*. Hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1968, Bd. 4, B 433 ff.

17 Magnus Striet, „Monotheismus und Schöpfungsdifferenz. Eine trinitätstheologische Erkundung“, in: Peter Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg-Basel-Wien 2005 (QD 216), 139.

18 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1990, B 215 f.

19 Vgl. Hermann Krings, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg-München 1980, 15–39.

naturwissenschaftliche Überlegungen ins Spiel bringt, um mit ihrer Hilfe seine Ablehnung der Lehre von der Ewigkeit der Welt zu begründen.²⁰ Allerdings kann man auch naturwissenschaftlich bis heute an dieser Stelle keine eindeutige Entscheidung treffen, so dass man die philosophische Frage nach der Ewigkeit der Welt und nach dem Verhältnis Gottes zur Zeit unbeantwortet lassen kann und muss.

Nicht unbeantwortet lassen darf man allerdings das logische Verhältnis Gottes zur Welt. Hier gibt es zwischen Ġazālī und seinen philosophischen Kontrahenten auch keinen Dissens. Auch wenn man darüber streiten kann, ob Gott der Welt zeitlich vorausgeht, ist es doch in jedem Fall denknotwendig, dass Gott der Welt logisch vorausgeht. Von daher darf es nichts in Gott geben, das ihn von der Erschaffung der Welt abhängig machen würde. Wenn Gott aber nur durch die Erschaffung der Welt barmherzig sein kann, wäre er von der Welt in logischem Sinne abhängig, wenn die Barmherzigkeit zu seinem Wesen gehört. Gott wäre nur Gott durch die Erschaffung der Welt. An dieser Stelle nützt es nicht einmal, die Welt als ewig zu bezeichnen, so dass Gott immer schon seine Barmherzigkeit leben kann. Denn logisch gesehen ist seine Barmherzigkeit abhängig von der Welt, und damit wäre ein Gott, der reine Barmherzigkeit ist, ohne Welt gar nicht denkbar. Wenn das Verhältnis zwischen Gott und Welt aber in einer gegenseitigen Abhängigkeit besteht, wird Gott nicht mehr als Gott gedacht. Oder noch einmal anders gewendet: Die Welt wird zum Gegengott und Gottes Allmacht ist zerstört.

Wie gesagt vermag es auch das von Khorchide als Rahmentheorie seiner theologischen Überlegungen gewählte Freiheitsparadigma meines Erachtens nicht, die Barmherzigkeit als immer schon bestehend zu denken, weil sie so nicht Ergebnis der Freiheitstat Gottes ist, sondern in seinem Wesen begründete Notwendigkeit. Wie soll diese Notwendigkeit aber in Gott verankert sein, wenn Gott nicht in sich relational strukturiert ist?

3.2 Das Problem der Asymmetrie in der Relation der Barmherzigkeit

Wie bereits oben angedeutet, könnte man versucht sein, das Problem der relationalen Struktur des Begriffs der Barmherzigkeit dadurch zu lösen, dass man ein Gegenüber in Gott denkt, das selbst Gott ist und dem gegenüber er dann barmherzig ist. Wenn dieses Gegenüber selbst Gott ist, wäre Gott nicht mehr logisch von der Schöpfung abhängig, um die in ihm angelegte Barmherzigkeit zu realisieren. Natürlich entsteht dadurch spekulativ das Problem, wie noch die Einheit und Einsheit Gottes gedacht werden kann, wenn man in Gott ein Gegenüber denkt. Aus christlicher Sicht ist dieses Problem sicherlich lösbar, weil man im Anschluss an die Trinitätstheologie die Geistwirklichkeit Gottes als die Instanz in ihm denkt, die das Gegenüber in Gott, das

20 Vgl. Ghazali, 20.

Gott ist, mit seiner reinen Ursprunghaftigkeit vermittelt. Gott wäre dann als relationales Geschehen zu denken, das aus sich in einem reinen Freiheitsakt die Schöpfung entlässt. Aber ganz abgesehen davon, dass dieser Lösungsweg muslimisch wohl kaum nachvollziehbar ist, erlaubt auch er es nicht, die Barmherzigkeit Gottes als Wesenseigenschaft zu denken.

Denn der Begriff der Barmherzigkeit hat nicht nur eine relationale Struktur, sondern beschreibt zudem ein asymmetrisches Verhältnis. Der Barmherzige ist dem überlegen, dem er seine Barmherzigkeit angedeihen lässt. Entsprechend negativ wird die Idee der Barmherzigkeit in Teilen der neuzeitlichen Moralphilosophie aufgenommen. Kant etwa bezeichnet sie als „eine beleidigende Art des Wohlthuns“, die eigentlich nur dazu führt, dass das Leiden verdoppelt wird. Denn so Kant wörtlich: „In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft.“²¹ Eine solche Haltung hält Kant für unsinnig und macht deutlich, dass sie kein Gebot der Moral sein kann.

Noch weiter geht Friedrich Nietzsche in seiner Kritik. Auch er betont den beleidigenden Charakter von Barmherzigkeit und Mitleid und behauptet pointiert: „Mitleid gewähren heisst so viel wie Verachten“ (KSA III, 128).²² Und in der Tat kann man fragen, ob derjenige, der sich einem anderen barmherzig und voller Mitleid zuwendet, sich dem anderen überlegen fühlt und ihm im Mitleid auch seine Überlegenheit zeigt.²³ Nietzsche hält das für schamlos: „Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden: zu sehr gebricht es ihnen an Scham.“ (KSA IV, 113) Er hält ein solches Handeln zudem für wollüstig²⁴, dumm²⁵ und egoistisch: „Die Wahrheit ist: im Mitleid [...] denken wir zwar nicht mehr bewusst an uns, aber *sehr stark unbewusst* [...] Der Unfall des Anderen beleidigt uns, er würde uns unserer Ohnmacht, vielleicht unserer Feigheit überführen, wenn wir ihm nicht Abhilfe brächten.“ (KSA III, 125) Letztlich sieht er in der Wertschätzung von Mitleid und Barmherzigkeit nichts anderes als eine „moralische Mode, welche ihre Zeit hat: wie auch die umgekehrte Mode ihre Zeit gehabt hat, und eine lange Zeit!“ (KSA III, 127)

Natürlich kann man dieser Kampfansage an die Tugend der Barmherzigkeit aus christlicher Sicht genauso wenig zustimmen wie aus muslimischer. Aber sie kann einen für die Ambivalenz dieses Begriffs sensibilisieren und sie sollte einen davor warnen, einfach ohne weitere Erläuterung und Differenzierung auf das positive Image

21 Immanuel Kant, AA VI, *Die Metaphysik der Sitten*, 457, in: <http://www.korpora.org/kant/aa06/457.html> (aufgerufen am 1.3.2013).

22 Die Klammerbemerkungen mit der Angabe KSA beziehen sich alle auf Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Neuausgabe, München 1999.

23 Vgl. KSA IV, 347: „Jeder nämlich wird mutig, der einem Verzweifelnden zuschaut.“

24 „Hat sich nicht nur eure Wollust verkleidet und heisst sich Mitleiden?“ (KSA IV, 70).

25 „In ihrem Mitleiden war ihr Geist ertrunken.“ (KSA IV, 119).

dieses Begriffs zu setzen. Sicher ist es so, dass eine Theologie der Barmherzigkeit sympathisch wirkt, wenn man eine Theologie der Gewalt vor Augen hat. Sie kann in diesem Kontext korrektivisch wirken und positive Assoziationen hervorrufen. Aber je nach Kontext kann dieses Bild verschwimmen, und so kommt es darauf an, den Begriff der Barmherzigkeit genauer zu konturieren und zu erläutern, in welchem Sinn man ihn genau auf Gott übertragen will.

Dabei wird man vermutlich feststellen, dass man Gott nicht einfach immer in einem absoluten Sinne als barmherzig bezeichnen kann, weil dieses Attribut nicht immer angemessen die Gott-Mensch-Beziehung beschreibt. Vor allem aber wird man feststellen, dass Gott nicht in sich, also unter Absehung von der Welt als barmherzig gedacht werden kann. Denn selbst wenn man ein Gegenüber in Gott denkt, dem er seine Barmherzigkeit zu schenken vermag, zerstört die dadurch entstehende Asymmetrie die Einheit Gottes. Jedenfalls würde so ein hierarchisches Gefälle in den Gottesbegriff eingetragen, was eigentlich kein monotheistischer Denker wollen kann.

Wenn man Barmherzigkeit also als immerwährende Wesenseigenschaft bezeichnet, wird nicht nur das Gottesbild fragwürdig, sondern es entsteht eine Spannung im Gottesbegriff, die man kaum noch mit seiner Einheit zusammendenken kann. Insofern ist zu überlegen, ob man Denkfiguren, die die christliche liberale Theologie ausgehend von der Wesensbestimmung Gottes als Liebe entwickelt hat, ohne weiteres auf die Eigenschaft der Barmherzigkeit übertragen kann. Denn in der Tat kann man Gott als Liebe denken, insofern die damit beschriebene relationale Struktur keine Hierarchien beinhaltet. Entsprechend betont ja auch Khorchide, dass Gott eine „Freundschaftsbeziehung, ja [...] Liebesbeziehung“ (29) zum Menschen sucht und nennt die Barmherzigkeit Gottes immer wieder in einem Atemzug mit der Liebe. Aber so eng beide Eigenschaften auch zusammenhängen, so kann man m.E. doch nur die Liebe, nicht aber die Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes denken, weil die asymmetrische Struktur der Barmherzigkeit als Wesensmerkmal die Einheit des Wesens Gottes sprengen würde. Barmherzigkeit scheint mir deswegen keine Wesenseigenschaft Gottes zu sein, sondern eine Handlungseigenschaft, die aus seiner Wesenseigenschaft der Liebe resultiert.

3.3 Die wechselseitige Verwiesenheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Allerdings scheint es mir etwas fragwürdig zu sein, die Eigenschaft der Barmherzigkeit als immer zu suchende Haltung zu propagieren. Khorchide versucht zwar zu zeigen, dass Barmherzigkeit sich auch im Zorn oder in der Strafe zeigen kann (45) und deswegen nicht als Freifahrtschein zum Sündigen verstanden werden darf (66–69). Durch seine Beispiele macht er auch überzeugend deutlich, dass sich die Zuwendung des Vaters zu einem Kind gerade darin zeigen kann, dass er es fordert und bestraft. Ein Ausbruch von Zorn kann zeigen, dass mir jemand anders nicht

gleichgültig ist, und eine Strafe kann eine pädagogische Maßnahme sein, um dem anderen weiterzuhelfen. Allerdings ist es etwas verwirrend, wenn man deswegen Strafe oder Zorn als Barmherzigkeit bezeichnet.

Barmherzigkeit scheint ja zunächst einmal eine versöhnungsbereite Grundhaltung anzuzeigen, und der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Levinas warnt ganz zu Recht: „Eine Welt, in der die Versöhnung allmächtig ist, wird unmenschlich.“²⁶ In ähnlicher Stoßrichtung gibt auch der im Apartheidkampf bekannt gewordene islamische Befreiungstheologe Farid Esack gegen allzu liberale theologische Traditionen zu bedenken, dass die Rede von einer allgemeinen Befreiung und Barmherzigkeit leicht dazu führen kann, die Interessen der Starken zu bedienen. Der Koran wolle aber nicht nur Almosen für die Armen, sondern eine gerechte Gesellschaftsordnung, die keine falschen Kompromisse mit den Mächtigen eingeht. Von daher ziele er auf mehr ab als auf Barmherzigkeit, und es sei theologisch nicht gerechtfertigt, Gott unterschiedslos als barmherzig zu charakterisieren.²⁷

Sicher will Khorchide den Begriff der Barmherzigkeit nicht gegen den der Gerechtigkeit ausspielen und würde wohl auch die Gerechtigkeit als Folge der Barmherzigkeit verstehen. Aber so wichtig der Begriff der Barmherzigkeit im Koran auch ist, so wenig überzeugend erscheint mir bisher Khorchides Begründung dafür, ihn als universalen Schlüssel für alle theologischen Reflexionen ins Feld zu führen.

3.4 Offenbarung und Vernunft und der Status von Religion

Wie gesagt kann es in diesem Beitrag weder um eine umfassende Würdigung noch um eine erschöpfende Kritik an Khorchides Theologie der Barmherzigkeit gehen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit will ich aber noch drei kleinere Punkte wenigstens benennen, die mir in seinem Ansatz noch nicht hinreichend geklärt zu sein scheinen.

Zunächst einmal ist mir die bei ihm zu Grunde liegende *Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft* etwas unklar: „Die Vernunft gibt eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Wie‘: Wie kann der Mensch vollkommen werden? Und die Offenbarung gibt primär eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Warum‘: Warum soll sich der Mensch vervollkommen?“ (84) Diese Aufteilung leuchtet mir nicht recht ein. Auch die autonome philosophische Vernunft kann mich dazu motivieren, nach Vollkom-

26 Zit. n. Paul Petzel, *Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz*, Mainz 2001, 192.

27 Farid Esack, „Unterwegs zu einer islamischen Befreiungstheologie“, in: Klaus von Stosch und Muna Tatari (Hg.), *Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5), 19–42; sowie Klaus von Stosch, „Gott und Befreiung – eine Theologie der Barmherzigkeit und eine Theologie der Befreiung im muslimisch-christlichen Gespräch“, in: *Cibedo-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen* 7 (2012), 58–65.

menheit zu streben, und auch die Offenbarung kann mir dabei helfen, zu erkennen, welcher Weg für mich richtig ist und wie ich also vollkommener werden kann.

Aber auch sonst müsste das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft in Khorchides Ansatz noch genauer expliziert werden. So scheint er von der Möglichkeit von Gottesbeweisen auszugehen²⁸, verrät aber an keiner Stelle, wie das gehen soll und wie sich diese Möglichkeit zu seinem freiheitstheologischen Ansatz verhält. Hier wäre sicher eine Denkformanalyse erforderlich, d.h. Khorchide müsste einmal explizit machen, auf welche Denkform er sich mit welchen philosophischen Mitteln einlässt. Sonst tappt man einfach an zu vielen Stellen im Dunkeln.

Ein zweites Problem ist seine latent *reduktionistische Sicht des Phänomens Religion*. So schreibt er: „Religiöse Rituale wie das Beten und Fasten betreffen somit zwei Dimensionen, eine spirituelle und eine ethische.“ (106) Es ist gut, dass Khorchide, anders als viele Vertreter der Aufklärungsphilosophie, erkennt, dass Religion mehr als Ethik ist und dies auch unmissverständlich klarstellt (81). Aber kann man dieses Mehr wirklich durch das Stichwort der Spiritualität erschöpfend einholen? Was ist etwa mit der ästhetischen und der identitätsstiftenden Dimension des Glaubens? Kann man wirklich erfassen, was Scharia meint, wenn man sie nur auf ihre spirituellen und ethischen Aspekte reduziert?

Mir scheint beispielsweise das Fasten im Ramadan nicht zureichend erfasst, wenn man nur auf seine spirituelle und ethische Dimension schaut. Natürlich hat es auch eine ethische Bedeutung zu fasten, weil es Menschen an die Solidarität mit den Armen erinnert. Und natürlich hat es auch eine spirituelle Dimension, insofern es auch in eine tiefere Gottesbeziehung hineinführen kann. Aber ist das alles? Gehört zum Ramadan nicht auch das Erleben von Gemeinschaft? Hat die Art des Fastens nicht auch eine ästhetische Dimension? Wenn Khorchide schreibt, dass religiöse Rituale nicht Gottesdienst sind, „sondern ein Mittel zur Vervollkommnung des Menschen“ (115), so fragt man sich doch, ob er es sich nicht zu einfach macht und die Komplexität dessen, was religiöse Rituale alles ausmacht, unterschätzt.

Eng mit diesem Problem zusammen hängt ein ähnlicher Punkt bei Khorchides Einschätzung der Scharia. Er geht dabei wieder von dem Axiom aus, dass der Islam nichts als die Vervollkommnung des Menschen will und erläutert: „Vervollkommnung aber kommt nicht von außen, auch nicht durch den Zwang eines Gesetzes. Sie ist vielmehr ein Prozess, der von innen kommen soll und muss.“ (116) Ist das aber wirklich immer so? Kann eine Vervollkommnung nicht auch von außen vorgebracht werden? Ist alles Äußerliche wirklich oberflächlich und unwichtig? Braucht der Mensch nicht auch äußere Zeichen und Rituale, die ihn allererst innerlich freisetzen? Ist das Verhältnis von Glaube und Gesetz sowie von Innen und Außen nicht eigentlich ein dialektisches, das in Khorchides Formulierungen in das gegenteilige

28 Vgl. S. 28: „Der Verstand kann uns also sagen, dass die Schöpfung einen Verursacher braucht.“

Extrem der von ihm kritisierten Haltungen umzuschlagen droht? Ein wenig scheint hier eine protestantische, fast pietistische Innerlichkeit auf, die mittlerweile eigentlich eher als Verbürgerlichung der Theologie erkannt wird²⁹ und zumindest einer gründlichen Überprüfung bedarf, bevor man ihr so viel Vertrauen schenkt, wie die Theologie der Barmherzigkeit zum gegenwärtigen Stand ihrer Ausarbeitung bei Khorchide.

4. Fazit

So vielfältig und inspirierend auch die Anknüpfungspunkte von Khorchides Theologie sind, so anfragbar ist doch seine Fokussierung auf eine Theologie der Barmherzigkeit. Die Einschreibung der Barmherzigkeit in die Beziehungsfähigkeit Gottes scheint mir als freie Handlung der unverfügbaren Selbstbestimmung Gottes gedacht werden zu müssen, die mit der freien Tat der Schöpfung korrespondiert, und nicht als eine Wesenseigentümlichkeit oder als eine Tat, die immer schon der Fall ist. Möglicherweise kann eine angemessenere Einordnung der Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes eher in einer Theologie gelingen, die der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes jeweils ihr eigenes hermeneutisches Recht einräumt und sie nicht gegeneinander ausspielt. Möglicherweise wäre dann eher der *tauḥīd* Gottes das übergeordnete Prinzip, das die verschiedenen Attribute Gottes zusammenhält und zusammendenkt. Allerdings müsste dieser *tauḥīd* dann so gedacht werden, dass er Einheit nicht mehr als Gegenbegriff zu Differenz versteht und Dynamik und Relationalität nicht aus Gottes Wesen ausschließt.

Aber ich will an dieser Stelle auf keinen Fall der weiteren Entwicklung muslimischer Theologie in Deutschland vorgreifen. Mein Artikel sollte nur deutlich machen, dass Khorchides theologische Konzeption nicht nur in exegetischer, sondern auch in spekulativer Hinsicht noch einiger Präzisierungen bedarf. Zugleich wäre es schade, wenn ihre emanzipatorischen Impulse durch ihre ja vielleicht behebbaren Ungenauigkeiten verloren gehen.

29 Vgl. zur entsprechenden Kritik der politischen Theologie etwa Johann B. 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, 41–44.